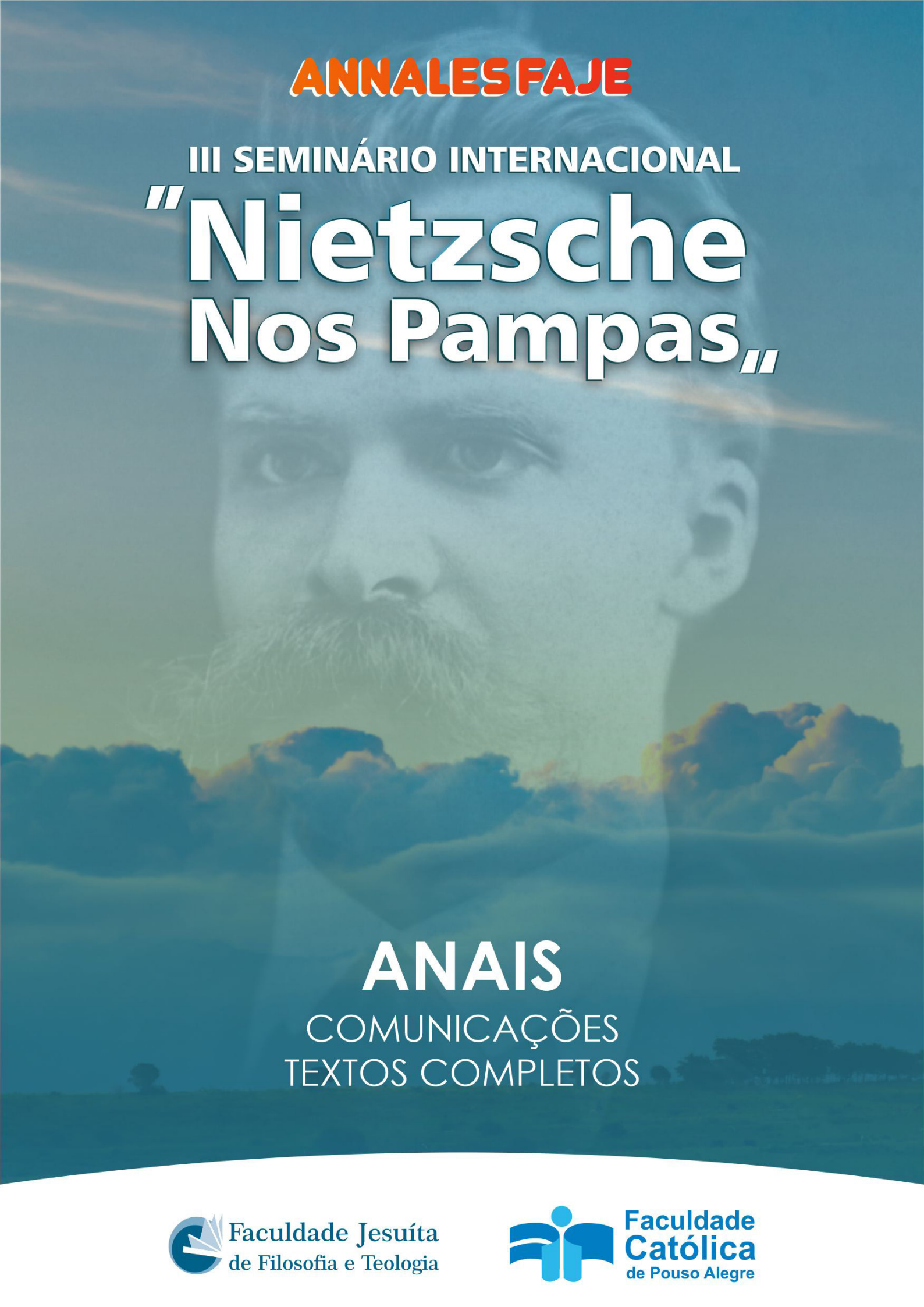


ANNALES FAJE

III SEMINÁRIO INTERNACIONAL

"Nietzsche Nos Pampas„

ANAIS

COMUNICAÇÕES
TEXTOS COMPLETOS

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Faculdade Católica de Pouso Alegre

III SEMINÁRIO INTERNACIONAL "NIETZSCHE NOS PAMPAS"

ISSN: 2526-0782

Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

Os textos publicados são de responsabilidade de cada autor.

Projeto Gráfico e Diagramação: Publicações FAJE
Arte da Capa: Comunicação FAJE

Apoio e Incentivo:
Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG)
Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)
Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)

Editor*:* Dr. Geraldo Luiz De Mori
(Coordenador da Coordenação Central de Atividades de Extensão Universitária da FAJE - CCAEU)

Coeditor*:* Me. Felipe Magalhães Francisco
(Coordenador Adjunto da CCAEU)

Belo Horizonte - MG | BRASIL
2024

FICHA CATALOGRÁFICA

D476 III Seminário Internacional "Nietzsche nos Pampas" / editor, Geraldo Luiz De Mori; coeditor, Felipe Magalhães Francisco - Belo Horizonte: FAJE, 2024.
332 p.

Annales FAJE, v. 9, n. 1, 2024
ISSN: 2526-0782

1. Filosofia. 2. Teologia. I. Título. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

CDU 1+2(05)

Elaborada pela Bibliotecária Zita Mendes Rocha – CRB 6/1697

REALIZAÇÃO

Grupo de Pesquisa:
Nietzsche, Consciência e Cultura. As sendas marcadas por instantes de plenitude

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

SUMÁRIO

1. APRESENTAÇÃO **6**

2. ARTIGOS

Prof. Dr. Adilson Felício Feiler **9**
Do niilismo em seu estado fisiológico para o estado psicológico. O amor fati como transfiguração da moral

Prof. Dr. João Paulo Simões Vilas Bôas **19**
Uma perspectiva nietzschiana sobre o engajamento fanático em defesa de teorias da conspiração

Prof. Dr. Geraldo Dias **30**
A primeira coletânea da obra de Nietzsche traduzida no Brasil, por Sérgio Milliet

Profa. Dra. Sandra Uicich **39**
Verdad y perspectivismo en la filosofía de Nietzsche

Adriano Geraldo da Silva **50**
Nietzsche e o cristianismo: do problema político-cultural à questão fisiopsicológica

Alessandra Peixoto dos Santos **61**
Nietzsche e o Budismo: Semelhanças e Dessemelhanças

Alexandre H. Reis **71**
Razões para morrer e razões para viver: Nietzsche e a questão do suicídio

Bruno Camilo de Oliveira **81**
Ponderações nietzschianas sobre a filosofia nascente de Tales de Mileto

Daniel Russi Reilly **90**
"Nem entre lobos e ovelhas existe conciliação", mapeando a influência de Homero na formulação da moralidade senhor-escravo em Nietzsche

Filipi Silva de Oliveira **102**
Pas de deux dionisíaco – o encontro entre Nietzsche e Duncan

Flávia Rodrigues **113**
A genealogia da cultura e a dimensão criativa das pulsões

Gustavo Luis Cardoso Mendes **119**
O vencido e sua (N)atureza: "N" de Nietzsche; "N" de Drummo(N)d

Hailton Felipe Guiomarino **127**
Nietzsche e sentido do sofrimento: desmontagem de um problema

Hugo França de Souza **138**
Nietzsche – conscientização e mudança

Hugo Vedovato **147**
Eterno retorno: bases epistemológicas multiregistro

João Pedro Azevedo Lima **159**
Nietzsche e Klossowski: do eterno retorno ao ciclo vicioso

Jorge Díaz Gallardo **167**
¿Negar o dejar ir? Aportes nietzscheanos al fenómeno de la memoria

Juliane Corrêa **177**
Espaço livre da experiência pura - possibilidade de encontro e unificação

Kelly de Fátima Castilho **186**
Nietzsche e as críticas à moral altruísta de Herbert Spencer

Leonardo Alves Fernandes **195**
Como tornar-se o que se é: a autossuperação da decadência e a transvaloração nietzschiana

Lucas Frederico Rodrigues Seemund **207**
A desconstrução do direito natural em Nietzsche: uma análise da justiça e da moralidade

Lucas Villa **218**
Niilismo e filosofia do castigo em Nietzsche: a invenção do abolicionismo penal

Marcelo Martins Kretsch **228**
A contrametafísica do mundo: morte de deus e vontade de poder na filosofia de F. Nietzsche

Marco Heleno Barreto **240**
Jung e o fantasma de Nietzsche

Matheus Vinícius de Lima Lemos **251**
As concepções de vontade sob o horizonte da vida: convergências e divergências entre Schopenhauer e Nietzsche

Michael Román Aponte **262**
«Cogito, ciertamente, es sólo una palabra»: la crítica de Nietzsche al vínculo entre el pensamiento y el lenguaje en Descartes

Quésia Oliveira Olanda **272**
A estética da escrita em Nietzsche e Clarice Lispector

Renata Adrian Ribeiro Santos Ramos **280**
A figura da criança na metamorfose de Zaratustra: Reflexões sobre uma existência humana criadora na filosofia de Nietzsche

Rilza de Moura Barbosa **288**
Os sentidos da compaixão no budismo e no pensamento nietzschiano

Robson da Silva Caitano **298**
Tales e a origem do filósofo segundo Nietzsche

Romildo Dias de Melo Neto; Martha Solange Perrusi **306**
Nietzsche, o filósofo que ri: a comédia, a alegria e o riso na filosofia nietzschiana

Ryam Santos das Neves **315**
Nietzsche e a realidade enquanto aparência

Vinicius Souza de Paulo **323**
Nietzsche e a questão do gênero: subjetividade e linguagem na crítica nietzschiana da natureza humana

APRESENTAÇÃO

O Projeto *Seminário Internacional Nietzsche nos Pampas*, é um evento organizado pelo Grupo de Estudos Nietzsche, que se originou em 2016, nas dependências da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), localizada na cidade de São Leopoldo, no Estado do Rio Grande do Sul. Este grupo foi criado para atender às demandas de alunos da Filosofia e da Psicologia da mesma universidade, interessados em conhecer e aprofundar o pensamento de Nietzsche. As reuniões aconteciam semanalmente, pela leitura e interpretação de escritos do Filósofo Alemão. Foram vários os escritos estudados nas reuniões de estudo, sendo que, pouco a pouco, novos membros foram se agregando ao grupo. Durante a pandemia, o grupo continuou se encontrando de forma remota, com um número significativo de participantes. Foi justamente neste período que se teve a ideia de organizar um Seminário Internacional, uma vez que já participavam do grupo membros oriundos da Argentina. Dado que a Primeira Edição do Seminário Internacional, em agosto de 2021, pelas plataformas digitais, abrigadas pela Unisinos, se deu por membros que, na sua maioria, incluindo professores e alunos, residiam no Sul do Brasil, surgiu a ideia de nomear o Seminário de "Nietzsche nos Pampas". Com isso, se faz referência a toda a região Sul do Brasil, bem como Argentina e Uruguai, que, então, participaram ativamente do evento. Esta experiência foi se repetindo nos anos seguidos de 2021 e 2022. Mesmo que membros deste grupo, incluindo seu coordenador, já não residiam mais na região Sul do Brasil, manteve-se o nome.

No ano de 2023, o Seminário Internacional Nietzsche nos Pampas, atinge a sua terceira edição. Este foi realizado de forma remota, abrigado pelas plataformas digitais da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), localizada na cidade de Belo Horizonte, no Estado de Minas Gerais. Como nas edições anteriores, o evento contou com a participação de estudantes e professores de diversas instituições de Ensino Superior do Brasil e da Argentina, em nível de graduação e pós-graduação em Filosofia, bem como de outras áreas. Da mesma forma, o evento pode contar com professores pesquisadores nacionais e estrangeiros. Para que se pudesse reunir a mais variada gama de temas sobre os quais os mais diversos pesquisadores vêm estudando, tem se optado por não restringir a realização do evento em torno a um único tema. Desse modo, buscamos acolher diversidade de pesquisas e leituras realizadas em torno ao pensamento de Nietzsche, no intuído de propor uma socialização das investigações entre pesquisadores nacionais e internacionais. Da mesma forma, tem se privilegiado, no decorrer destas três edições do evento, questões e conceitos atinentes ao pensamento de Nietzsche que apontam para a própria genealogia de seu pensamento, com implicações para o presente e para o futuro.

O presente Dossiê é composto por diversas pesquisas, resultantes de conferências e apresentações de trabalhos que tratam do pensamento filosófico de Nietzsche. Na sequência é apresentado um apanhado geral do conteúdo destas várias intervenções bibliográficas. Um dos artigos trata do problema do niilismo que pode se apresentar como um sintoma fisiológico, contudo não como sintoma psicológico, sob o risco de se cair numa posição passiva e

não se criar nada. De alguma forma ligado ao tema do niilismo, um outro artigo trata sobre o problema do suicídio, pensado sob o escopo nietzschiano. É apresentada uma reflexão sobre as relações do pensamento de Nietzsche com o budismo, centrando esta aproximação em torno aos temas, respectivamente, do *amor fati* e o *samsara*. Muito esclarecedor é o artigo que investiga, na crítica nietzschiana ao Cristianismo, um fator importante pautado sobre a fisiopsicologia, pela capacidade de estabelecimento da tipologia de cada indivíduo. Bastante instigante é a investigação em torno da instrumentalização do pensamento nietzschiano para fomentar teorias de conspiração, principalmente baseados nas crenças e valores veiculados pelas redes sociais. Outra intervenção bibliográfica versa em torno da ilogicidade das crenças de Tales de Mileto, mediante a leitura nietzschiana, de modo a associar a verdade à aparência. O artigo referente ao perspectivismo na filosofia nietzschiana apresenta uma instigante vinculação entre a dimensão perspectiva e o fenômeno do niilismo. Ainda há outra instigante intervenção que se assenta na análise do papel da dança para a afirmação da vida. O artigo que traz a influência de Homero na moral senhor e escravo acentua o papel agônico na obra de Nietzsche. Com respeito a recepção de Nietzsche no Brasil é apresentada uma pesquisa em torno a primeira tradução das obras de Nietzsche. Outra pesquisa versa sobre a aproximação da filosofia de Nietzsche com a poesia de Carlos Drummond de Andrade. Ainda, traz importantes esclarecimentos o artigo que versa sobre a investigação em torno à genealogia da cultura para a dimensão da criação e das pulsões instintuais. O papel do sofrimento na Filosofia de Nietzsche é outro artigo altamente esclarecedor, pois mostra a dimensão da relação entre sofrimento e superação. O papel do eterno retorno para a capacidade criativa é tema abordado, assim como o papel da mudança como desafio para a afirmação da vida. Sobre o papel da memória, no que tange à culpa e ao ressentimento, assinala uma pesquisa que aqui também encontra espaço. Quais os limites entre Eterno Retorno e círculo vicioso? Essa questão marca outro instigante estudo. Muito atual a pesquisa que versa sobre a relação do pensamento de Nietzsche e a Filosofia Oriental, precisamente sobre os temas do nada, da unidade e da superação. Muito esclarecedor é o artigo que trata sobre a relação entre o pensamento de Nietzsche e o altruísmo moral. A relação entre os temas da autossuperação, da autoafirmação e da transvaloração ganha espaço em uma das produções. Pela desconstrução do Direito Natural, Nietzsche apresenta uma visão renovada a respeito dos temas da justiça e da própria moral, como se pode acompanhar em mais um artigo apresentado. Em que medida das considerações de Nietzsche sobre o castigo, ganha corpo o tema do abolicionismo penal? Esse é outro ponto relevante de pesquisa apresentado. Assim como, os temas da morte de Deus e da Vontade de Poder na abordagem de Nietzsche, são tratados em uma desconstrução da metafísica; também se destaca o estudo que trata da diferença do papel da vontade nos pensamentos de Nietzsche e Schopenhauer. Sobre a influência de Nietzsche na psicologia avançada de Jung é uma das brilhantes contribuições bibliográficas. Sobre o papel da escrita em Nietzsche é apresentada uma instigante relação com o trabalho de Clarice Lispector. Outro texto aborda as críticas de Nietzsche sobre a relação entre pensamento e linguagem em Descartes. Sobre a compreensão da origem do filósofo e da Filosofia, temos uma pesquisa sobre os pensamentos de Nietzsche e Tales de Mileto. A respeito da relação entre a filosofia de Nietzsche e o pensamento oriental é apresentada um estudo bastante pertinente a respeito

da compaixão. Qual o papel dos temas da comédia e do riso na filosofia de Nietzsche? Essa é uma outra intervenção que se apresenta. Sobre a distância entre realidade e aparência na filosofia de Nietzsche: essa é mais uma das pesquisas que compõe este Dossiê. A criança enquanto aquela que desempenha um papel de ludicidade e liberdade, como importante exercício para a afirmação de quem se é, constitui mais uma instigante intervenção bibliográfica. Também é discutido a questão do gênero como um tema importante para o pensar a linguagem e a subjetividade na filosofia de Nietzsche.

Dada a diversidade da plêiade apresentada, pelas intervenções bibliográficas, espera-se que a leitura deste dossiê contribua para alargar a compreensão sobre o pensamento de Nietzsche, bem como para pensar importantes temas da atualidade. Uma boa leitura.

Prof. Dr. Adilson Felicio Feiler

Professor no Departamento de Filosofia Contemporânea da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE)

Belo Horizonte, 15 de março de 2024

Do niilismo em seu estado fisiológico para o estado psicológico. O amor fati como transfiguração da moral

Adilson Felicio Feiler[1]

RESUMO: Assim como o niilismo, em seu estado psicológico, se torna impossível, já que daí nada se pode criar, da mesma forma a moral, quando sob o estado psicológico representa um "não" a tudo o que diz respeito à disposição e força para a ação. A moral, à nível psicológico, estabelece a sentença de não agir, ou seja, não acolher o fato, movido por um sentimento de incapacidade. No entanto, na medida que o interdito moral não implique na retenção das forças, responsáveis pela ação e afirmação da vida,-pode se constituir em algo que não apenas impossibilite a vida, mas, além disso, algo que a promove. Assim, compreende tudo o que na moral representa obstáculos a ser superado. Como é, por exemplo, a superação de desafios no campo fisiológico. Ao se interpor desafios, com tanto mais força, o próprio organismo se investe para a sua superação. A moral tem, por isso, na fórmula "amor fati" o seu sentido de transfiguração. Mediante o amor fati tudo se acolhe, seja qual for o peso do seu desafio, isso porque psicologicamente não se é obstacularizado. Em que medida é possível alavancar disposições que fazem da moral fonte de forças afirmativas da vida?

PALAVRAS-CHAVE: Nietzsche. Moral. Niilismo. Fisiologia. Psicologia.

INTRODUÇÃO

As incursões nietzschianas pelos diferentes âmbitos da vida apontam para a moral como fonte principal da qual emergem as críticas nietzschianas. É a moral o grande alvo das críticas de Nietzsche frente à cultura, em seus diferentes registros, seja no da religião, da ciência, ou, ainda, jurídico e filosófico. Ao atuar mediante cada um destes registros, a moral faz da religião uma relação de submissão a uma divindade da qual emerge todo o poder da ciência, um conjunto de verdades dogmáticas, do sistema jurídico, um corpo de ordenamentos pétreos e da filosofia, um conjunto de saberes inquestionáveis. Por isso, não reside na religião, na ciência, no sistema jurídico ou na filosofia o problema da cultura, mas, antes, em outros fatores que a ela se somam e que a degeneram. O degenerar da cultura se caracteriza, basicamente pelo desprovimento da fonte propulsora das forças. Este fenômeno, destituído das forças, ocorre mediante a doença que degenera, o apequenamento que nivela e o enfraquecimento que limita. Ora, são justamente estes os fatores que, ao se fazerem sentir sobre a cultura a destituem daquilo que a fundamenta, mediante a qual se promove a vida: as forças. E tudo o que promove as forças acaba sendo benefício à cultura, em seus diversos âmbitos. No entanto, a fraqueza atua no sentido contrário, ao degenerar a cultura, tendo o ressentimento como sua expressão.

1 Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS); Pós-Doutor em Filosofia pela PUCRS. Atua como professor no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte, MG, Brasil. E-MAIL: feilersj@yahoo.com.br.

O ressentimento manifesta a moral da fraqueza. Apesar do fato de se tornar incapaz de agir, com vistas à superação de obstáculos, apresenta ainda o veneno da contaminação daqueles que se mostram dispostos a agir e se superar. Não bastando, por isso, estarem doentes pelo enfraquecimento e degenerescência das forças, mas promovem a doença, degeneram, contaminam, contagiam. Quando a moral se apresenta sob a consigna da fraqueza e da impotência, ela assume um papel de promoção da decadência cultural em todos os níveis e esferas da vida, porque atinge o coração da vida, que é a capacidade de autossuperação. Sem a autossuperação, não há como seguir adiante, pois não se tem forças suficientes para agir. Se a moral se limita a interpor obstáculos que resultasse em desafios ao agir, estaria atuando em benefício da vida.

O itinerário proposto, neste escrito, é iniciado com a seção: "A moral em estado fisiológico: o aumento de forças", que consiste na apresentação da dimensão fisiológica da moral, mais especificamente como a moral, em seu atuar no campo das forças e nível fisiológico torna-se capaz de proporcionar aumento de forças. Na sequência, se apresenta o estado psicológico da moral, do qual se constata uma diminuição das forças e, por isso, a degenerescência. Intitula-se: "O estado psicológico da moral: a degenerescência". Enfim, no terceiro capítulo se apresenta em que medida a moral pode, mediante o amor fati, ser transfigurada no sentido de proporcionar forças necessárias para a afirmação da vida. Intitula-se: "O amor fati como transfiguração da moral".

1 A MORAL EM ESTADO FISIOLÓGICO: O AUMENTO DAS FORÇAS

Ao se referir à disposição orgânica, "[...] é preciso ter presente que os órgãos do sentido não são fenômenos no sentido da filosofia idealista: como tais eles não podem ser causas!" (*JGB*/BM, 15, KSA, 5.29)[2]. Na dimensão orgânica a relação causa e efeito dá espaço à disposição anímica, em que cada componente se encontra em luta por assenhoramento. Neste sentido, os mecanismos da moral, com seus interditos, acabam resultando em utilidade para que as forças redundem em crescimento, e, assim, a vida se afirme. Pois, como recorda Christian Niemeyer, "[...] está presente em Nietzsche o mais alto e problemático esforço jamais estagnado para enobrecer a alocução 'sentimento de vida'" (NIEMEYER, 2013, p. 26). Toda a interposição de obstáculos, representados pela moral, acabam redundando em um demandar de sempre mais forças, responsáveis pelo aumento, propagação e afirmação do fenômeno vida.

2 Para as citações das obras de Nietzsche adotamos a Edição Crítica Alemã Colli & Montinari: KSA (*Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*) e das Cartas KGB (*Sämtliche Briefe Kritische Studienausgabe*); após a sigla indicando a obra, em Alemão/Português: *MAII*/HHII – *Menschliches Allzumenschliches* (Humano demasiado humano), *FW*/GC – *Die fröhliche Wissenschaft* (A gaia ciência), *M*/A – *Morgenröte* (Aurora), *Za*/*ZA* – *Aslo Sprach* Zaratustra (Assim Falava Zaratustra). *JGB*/BM – *Jenseits von Gut und Böse* (Além do bem e do mal), *GM*/GM, *Genealogie zur Moral* – (Para a genealogia da moral), AC/AC – *Der Antichrist* (O Anticristo), *EH*/EH, *Ecce Homo* (Ecce Homo), *Nc*/FP – *Nachlass* (Fragmentos Póstumos), *Br*/Cr – *Briefe* (Carta), segue o número, em romano, indicado o capítulo, se tiver, o número do aforismo, KSA ou KGB, o número do volume e a página.

É preciso sublinhar que a moral, em si mesma, pelos seus expedientes de regramentos e ordenações constitui um problema para Nietzsche. Problema este que se estrutura, inclusive, pela linguagem. Por ser considerada, como recorda Geneviève Leveilleé-Mourin (1978), em seu comentário à Genealogia da Moral de Nietzsche: "[...] uma invenção dos homens que falavam e pretendiam que os valores aparecessem no mundo do discurso lá reside o caráter profundamente imoral desta moral, que tem a moral apenas por nome." (LÈVEILLÉ-MOURIN, 1978, p. 52). O que se alega aqui é um recorte da moral em seu estado fisiológico, ou seja, a sua compreensão dentro do âmbito da filosofia, do puro funcionamento orgânico.

Christian Niemeyer acentua que as morais são linguagens de afetos: "O que segue são variações e esclarecimentos aproximadamente com olhar sobre a moral impassível ou aquele lado sombrio que pactua com o padrão." (NIEMEYER, 2013, p. 56). Logo, não se trata de, neste momento, analisar a moral na sua esfera psicológica, mas, no âmbito fisiológico, em que a moral é avaliada apenas naquilo que representa, enquanto provocação para a demanda de mais forças. Quanto mais o peso dos interditos morais se fizer sentir sobre o cotidiano, mais potente será o *quantum* de forças demandado para a superação dos obstáculos.

Embora os resultados às prescrições morais não sejam devidamente percebidos pelos indivíduos, uma vez que a moral, ao se interpor fisiologicamente, ultrapassa o campo meramente científico para se situar num registro para além da relação causa e efeito: "É diferente com as prescrições morais: nelas os resultados não são percebidos inteiramente, mas mediante interpretações e de forma indistinta. Essas prescrições baseiam-se em hipóteses de valor científico débil, cuja prova e cuja refutação pelos resultados são igualmente impossíveis" (*M*/A, 24, KSA, 3.35). O único resultado que o ser almeja, como uma referência, diz respeito à busca pela superação de obstáculos e desafios, no sentido de assenhorar-se. Isso porque os interditos morais não atingem o psicológico, caso contrário, tais interditos incidiriam diretamente sobre a própria vontade, no sentido de coibi-la e dissimulá-la, reduzindo-a ao estado de letargia.

Este livre efetivar-se das forças, no entanto, com o seu caráter de vir a ser sempre mais forte, conta com uma atmosfera que lhe possibilita um necessário clima de embates. Por essa razão, a moral, com seus estatutos não opera no sentido de traduzir relação de causalidade, mas de contribuir para criar um clima beligerante, o que é capaz de promover as forças.

A falta de guerras acaba fazendo com que as forças sejam definhadas, e, desse modo, a própria autoestima seja afetada. E, quando a autoestima é comprometida, ou seja, quando a vontade passa a ser atingida na sua própria constituição do movimento de querer, a degenerescência assume um nível psicológico, em que os interditos morais atuam no sentido de rebaixar, diminuir, adoecer e degenerar. Na sequência, será realizada uma análise do atuar da moral dentro da esfera psicológica, de modo a constatar os seus efeitos quanto ao comportamento das forças.

2 O ESTADO PSICOLÓGICO DA MORAL: A DEGENERESCÊNCIA

Não é à psicologia que Nietzsche tributa o problema, mas à leitura contaminada que dela se tem feito. "Toda a psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas. Compreendê-la como morfologia e teoria da evolução da vontade de poder" (*JGB*/BM, 23, KSA, 5. 38). Com efeito, a moral provoca desânimo, sentimento de incapacidade e inanição, ao ponto de se considerar incapaz de sobrepujar os grilhões que se interpõem. Com isso, não se sente, mas ressente, ao ponto de que não se limita a viver para si mesmo as marcas da degenerescência e da doença, mas degenera e adoece, disseminando o veneno letal da fraqueza.

A persistência do instinto de fraqueza não contribui para que algo seja construído ou criado, pois há "[...] ainda a exigência de apoio, de suporte, em suma, o *instinto de fraqueza* que, é verdade, não cria religiões, metafísicas, convicções de todo o tipo – mas os conserva" (*FW*/GC, 347, KSA, 3.582). Por isso, o conservar impede a criação de algo novo. Pois, Nietzsche mesmo considera preferível criar o nada, a nada se criar. Pois, enquanto algo se cria, quer ou constrói, é possível manter a capacidade de agir. Por essa razão, "[...] o homem preferirá ainda querer o nada a nada querer..." (*GM*/GM, III, 28, KSA, 5.412). Este sentimento de fraqueza e incapacidade funciona como uma espécie de instinto vampiresco. "O cristianismo tinha necessidade de conceitos e valores bárbaros para assenhorar-se de bárbaros: o sacrifício de primogénitos, o ato de beber sangue na ceia" (*AC*/AC, 58, KSA, 6.245).

Pelos fracos, a moral dos fortes é considerada um mal "[....] o conceito 'bom' não é único, porque o méchant da moral do ressentimento é precisamente o 'bom' da outra moral, isto é a aristocrática, a potente, a dominadora, mas somente é considerada pelo homem do ressentimento" (LEVEILLE-MOURIN, 1978, p. 54). Além da moral cristã colocar o crucificado como exemplo a ser seguido, desperta no rebanho dos fiéis o sentimento de culpa que adoece. "Estar doente é em si uma forma de Ressentimento" (*EH*/EH, I, 6, KSA, 6.272). O sentimento de fraqueza e incapacidade acaba sendo a arma dos cristãos, contudo, é uma arma, mediante a qual nada se constrói senão rancor, ódio a azedume.

É precisamente neste âmbito psicológico que a moral se torna o grande caudilho a impedir o nascimento, crescimento, maturação, manutenção e proliferação das forças. À nível psicológico, se alimenta a crença de que se é incapaz e, por isso, se coloca passivamente diante daquele arcabouço cristão denominado redenção: "[...] esse fenômeno da alma do cristão que é denominado necessidade de redenção, ou seja, uma explicação puramente psicológica" (*MAI*/HHI, 132, KSA, 2. 125). Quando Nietzsche trata sobre a moral, e seus efeitos nefastos, é no âmbito de sua atuação em nível psicológico que o filósofo se refere. A incapacidade psicológica atua sobre a própria fonte da força: a vontade.

Ora, por uma vontade que não quer nada se é capaz de alcançar nada senão o diminuir das forças, até a sua degenerescência. O niilismo passivo é justamente o assumir do moral do seu estado psicológico, quando se internaliza psicologicamente que se é incapaz de agir em prol da superação de obstáculos interpostos pela moral, em seus diversos âmbitos: religiosos,

culturais, educacionais, políticos. Como é o caso dos chamados contra-instintos, nomeadamente os instintos cristãos, como Nietzsche se manifesta nesta carta a Georg Brandes: "[...] os representantes do alto clero foram dominados pelos contra instintos" (*Br*/Cr à Georg Brandes, de 20 de Novembro de 1888, 1151, KGB, 8.482). Por essa razão, se os líderes se mostram doentes, psicologicamente falando, então acabarão por contaminar a outros pela sua influência.

Ao atuar no âmbito psicológico, a moral apequena, torna fraco, degenera, pois ela atua no próprio âmbito do querer. E se não há mais o que querer, então não resta mais nada senão o degenerar. A internalização psicológica de que se é incapaz, acaba por se sentir na própria fonte da força: a vontade. Sem a vontade de querer, de se superar, de elevar-se de um nível a outro não há como alimentar a vida, que se compõe em um conjunto de forças. Ligado também ao termo decadência, a degenerescência se caracteriza pela desagregação dos instintos, tanto à nível de indivíduo, como de cultura, o que leva a não criar condições para o crescimento da potência.

É pela hierarquia entre os impulsos e afetos que se depreendem os embates. E quando tudo se encaminha para a direção da igualitarização não há mais nenhum tipo de embate que favoreça a força. Tudo passa a se encaminhar para um estado mórbido, caracterizado como um processo de esgotamento. E, é a moral que, ao atuar sobre a esfera psicológica, vai atacando a própria fonte de vitalidade que é a vontade, de modo a não torná-la e capacitá-la como vontade de potência e sim vontade de nada, niilismo, degenerescência. Este processo de dissolução que a moral, com seus mecanismos, provoca, não tem como parar, pois é um processo sem volta. O que se pode mudar é a sua expressão, relativa à disposição psicológica, mediante a qual se acolhe o fato, por mais pesado, e, aparentemente, impossível de se suportar, que é o amor fati.

Christian Niemayer recorda que "Nietzsche tem sido repreendido por muitos de seus intérpretes por este Cântico dos cânticos do amor ao destino (= amor fati)" (NIEMEYER, 2013, p. 39). Pois, amar o destino é reconhecer que tudo é extensão da própria vida, e que, por isso, deve não apenas ser aceito, mas acolhido, amado, inclusive o peso mais pesado. Pela maneira colhedora e desejante de se encarar o fato da vida, seja este qual for, se é possível transfigurar o peso que o fato impõe. A transfiguração deste peso está ligada à "[...] dissolução consciente e final de todo o patrimônio metafísico e teológico, como negação de um mundo verdadeiro, de um ser e como a recuperação plena e alegre do sentido da terra, o niilismo é sinônimo de libertação" (LUSARDO, 2016, p. 73). O sentido, sob o qual o niilismo é apresentado, aponta para a ação, a superação destes valores morais, sob os quais a cultura tem estado refém. A seguir, neste terceiro e último capítulo será apresentado o amor fati como a disposição psicológica que transfigura a moral com todo o peso de seus mecanismos.

3 O AMOR FATI COMO TRANSFIGURAÇÃO DA MORAL

A moral, tanto em sua atuação fisiológica, como psicológica, constitui uma expressão do niilismo. No âmbito fisiológico, a moral se constitui enquanto obstáculo à ação, que, ao impedir a força propulsora da ação, acaba atuando como fator de resistência à ação, e que provoca a ação. Mesmo que a moral, nesta esfera, provoque a ação, não deixa de se constituir fator niilista. Porém, se trata de uma forma de niilismo mediante o qual se é capaz de mobilizar as forças em prol da superação. Esta somente é possível na medida em que o indivíduo é colocado em realce, como recorda Oswaldo Giacóia Júnior (2022, p. 32-3): "[...] a guerra e a emulação agonística, de onde surge a excelência individual, com a clivagem e as diferenciações e hierarquias, com uma extensa base anônima sobre a qual se elevam aqueles que se singularizam e imortalizam pelos grandes feitos". Estes grandes feitos constituem-se em pontos culminantes de potência, instantes de plenitude que, enquanto perdurarem constituem um marco pleno, no entanto, não são nada mais que um instante que passa, o nada.

Nesta modalidade de niilismo se poderia apresentar como exemplo os inúmeros ordenamentos e prescrições dietéticos, que, ao privarem de alguma satisfação dentro de um determinado âmbito, acabam constituindo satisfação em algum outro âmbito. Neste sentido, a descarga da força acaba acontecendo, o que resulta em benefício para o campo anímico, aquele, em última análise, responsável pela afirmação da vida. No âmbito psicológico, a moral constitui um tipo de obstáculo à ação, mas que não redunda em fator que promova o aumento das forças, mas sim na sua diminuição e inanição. Já que a moral, com seus interditos, age na própria fonte da ação: a vontade. Neste sentido, o ser é compreendido como incapaz de agir, pois a moral ao atuar à nível psicológico, se internaliza, fazendo com que não se afirme como capaz de mobilizar forças no intuito da superação. A moral acaba atuando como fator de diminuição das forças até a sua inanição, pois através dela há internalização da incapacidade, a fraqueza.

Por isso, o niilismo que se expressa nesse âmbito da moral é um niilismo passivo, que não conduz à promoção das forças que levariam à superação. Contudo, o âmbito psicológico não pode ser concebido como separado do âmbito fisiológico. Por essa razão, se fala de um âmbito fisiopsicológico. A fisiopsicologia é uma vertente que permite realizar a transição de uma psicologia mais autêntica, aquela em que a fisiologia lhe imprime o caráter do qual demanda a luta, a vontade por assenhoramento. "Uma autêntica fisio-psicologia tem de lutar com resistências inconscientes no coração do investigador" (*JGB*/BM, 23, KSA, 5.38). Este conceito de fisiopsicologia vem atrelado a busca nietzschiana de superação do dualismo metafisico, que se instaura na compreensão de alma e corpo, sem, contudo, reduzir um âmbito ao outro, mas um pensamento que prescinde dessa dualidade metafísica. Por essa razão, o fisiopsicológico não pode ser separado do psicológico. A abordagem que aqui se fez, em separado destes dois âmbitos, foi apenas a título de compreensão destes, para enfatizar como a moral se comporta ao atuar em um e outro âmbito. Sabendo que, em última análise, estes âmbitos atuam como unidade.

Contudo, é uma unidade composta de partes, sobre as quais é possível tematizar e explorar as suas dimensões, de modo que se constate uma implicação mútua na relação entre o humano, o mundo e os demais compostos orgânicos. A compreensão de totalidade que compreende o pensamento nietzschiano, aponta, inclusive, para o conjunto daquilo que se acolhe como fato. Não se trata de acolher uma parte isolada do fato, mas a sua totalidade.

Esse acolher do fato, do acontecimento em sua realidade total, refere-se a uma revisão da maneira pela qual os usos e costumes têm sido efetivados, como que sustentados pelo poder de divindades, em cuja fé, conduz à divisão, capitaneada pelo exercício de sacerdotes ascéticos: "Quando, afinal, também forem destruídos os usos e costumes em que se sustenta o poder dos deuses, dos sacerdotes e redentores, ou seja, quando a moral, no velho sentido, estiver morta: então virá sim, o que virá então? (*M*/A, 96, KSA, 3.87). Nietzsche evoca, neste aforismo, um sentido moral que deve perecer, com isso, dá a entender um outro sentido que deve permanecer, um sentido que privilegie a totalidade, contra toda a divisão e separação, que em última análise é fruto de prescrições que conduzem a submissão passiva. Fazer perecer a velha moral é destruir os velhos interditos que impedem a manifestação dos instintos, é o que Nietzsche reflete em *Aurora*.

Aurora é um texto que evoca inúmeros temas da psicanálise. "Esta obra é de todas a extensão na qual Nietzsche antecipa o programa formal central da psicanálise de Freud" (NIEMEYER, 2013, p. 34). E, quando se acolhe o fato em sua compreensão de totalidade; portanto, com tudo o que este representa e acarreta, se é possível ultrapassar, superar os efeitos niilistas da submissão passiva e deletéria que atua sobre a capacidade de agir. Essa noção de totalidade, aqui evocada, aponta para o amor, que se traduz em disposição psicológica com vistas à acolhida; e o que se acolhe é o fato da vida, tal como se apresenta, sem nenhum tipo de subterfúgios ou escondimentos, "[...] que diz sim, mesmo aos lados mais sombrios da existência, e se coloca diante deles com a serenidade de quem se apropria da tarefa de realizar o próprio destino e assumir a própria vida" (GIACÓIA, 2022, p. 46). Este tipo de disposição ativa aponta para a conhecida fórmula nietzschiana: amor fati, que se traduz como disposição ativa a acolher o fato da vida seja este qual for, com tudo o que este representa e suscita em termos de venturas ou desventuras. Se acolhe tudo, e, na medida em que se acolhe o fato, que é em si niilista, se é capaz de superar o próprio niilismo pela forma com que se coloca diante dele. E, neste sentido, a própria moral passa a ser transfigurada. Ou seja, todo aquele peso passa a converter em júbilo, riso e dança, quebrando assim o peso, gravidade e secura, mediante os quais a moral se apresenta.

Quando, na vida, se acolhe um fato, sem exceção, a vida é compreendida em sua totalidade. E é como totalidade que a vida pode ser efetivamente afirmada, com tudo o que dela demanda, sem nenhum tipo de escolha, divisão ou separação. E, é nessa medida que, como vida afirmativamente integrada, que todos os revezes também podem ser assimilados, não suportados como um peso, mas transfigurados, acolhidos e amados como o todo da vida.

Esta disposição de acolher com amor, a vida, no seu todo, faz com que a própria moral, com todos os seus interditos e prescrições, seja transfigurada, elevada até um nível superior, sendo assim não empregaria nenhum tipo de tolhimento ou diminuição de si; mas, ao contrário, possibilitaria elevar-se, o que envolve acolher, assumir, amar, mediante uma disposição hierárquica: "[...] Nietzsche justapõe e remete o processo de organização piramidal da sociedade à diferenciação hierárquica das funções anímicas inferiores e superiores – numa significativa redução da metáfora platônica em que as classes sociais e suas funções definidas simbolizam as virtudes da alma, sendo a polis a imagem adequada da psiquê" (GIACÓIA, 2022, p. 60). A disposição hierárquica incentiva a busca pelo alcance de mais elevados níveis da força acolhendo tudo o que representa obstáculos, por onde são demandadas as forças de superação.

E, na medida em que se ama as regras morais ou qualquer outro desafio que se apresente, não resultam nenhum tipo de ameaça à afirmação da integridade da vida. Por isso, a moral, enquanto condição de possibilidade para a força e a afirmação da vida, implica em "[...] compreendê-la a partir de uma multiplicidade real, ou possível, portanto, em sua relatividade. Apreendê-la como múltipla e relativa possibilita compará-la, avaliá-la, inseri-la numa hierarquia de morais possíveis, que passam a ser discernidas e valorizadas em função dos fins" (GIACÓIA, 2022, p. 71).

Transfigurar a moral não é negá-la, caso contrário esta continuaria persistindo em seu âmbito aniquilador das diferenças, conferindo um papel solapador da fonte das forças: a vontade. Sem uma vontade que quer ultrapassar, superar os diferentes obstáculos que se fazem sentir, mediante a ação dos diferentes mecanismos morais, a vida acaba sucumbindo. Por essa razão, é pela via do amor fati que se acolhe e ama, com uma disposição psicológica afirmativa, o todo da vida, incluindo o que nele há de peso, pode ser transfigurado. Ora, quando se vive algo como mera submissão, persiste a divisão e a separação, como um peso insuportável de ser carregado, daí segue a fraqueza, a doença e a degenerescência. E, como Nietzsche observa, o processo de degenerescência envolve uma série de eventos sucessivos, capitaneados pela doença que é fruto da moral de fraqueza e passividade: "O que até agora tem sido motivo de degeneração, são uma série destas: a doença, o crime, a esterilidade" (*Nc*/FP do outono de 1888, 14[74], KSA, 13.255).

E, nesta série de fatos, está presente a dimensão da divisão e da separação, não uma separação que leva em conta a dimensão de assenhoramento, a dimensão hierárquica, mas que elege uma escala de valores que conduz a submissão e à passividade. Ao afirmar todo o fato da vida, tudo o que poderia representar um peso insuportável se torna possibilidade, capacidade para a ação de superação e transfiguração de todos os imperativos demandados pela moral.

CONCLUSÃO

Pelo excurso apresentado, foi possível acompanhar algumas das nuances mediante as quais o pensamento de Nietzsche se estriba. E, dentre estas, se pode destacar em que medida a moral pode exercer um papel importante sobre a propulsão das forças, para além de ser considerada apenas como o grande problema da cultura, que implica na ativação das pulsões, ingrediente fundamental para a afirmação da vida, em todas as suas esferas. Por essa razão, foi possível constatar no fenômeno moral alguns elementos que fazem dela um excelente meio de propulsão das forças. E é justamente no âmbito dos obstáculos que a moral, com seus mecanismos, impõe aos instintos uma contraforça que destes faz demandar um *quantum* de outras forças que se lhe imponham resistência. Contudo, esta contraforça, ressignificada como força de resistência, somente pode se dar no âmbito fisiológico, que é o âmbito do orgânico; e não no âmbito do psicológico, já que neste âmbito passa a ser rompida a própria fonte da força que é a vontade, restando apenas o nada a querer, sendo, pois, ainda preferível querer o nada.

No âmbito fisiológico, a moral, com todos os seus mecanismos e expedientes, oferece ao organismo obstáculos que fazem demandar um *quantum* sempre maior de forças capazes de superação. Desse modo, quanto maior for o obstáculo que a moral imponha ao organismo, mais este reagirá em prol de sua superação e ultrapassamento. Por isso, é conveniente recordar que o niilismo, representado pela moral, no âmbito fisiológico, é possível. A possibilidade do niilismo se interpreta como capacidade de fazer dele um elo de superação, o que no âmbito psicológico já não é possível.

No âmbito psicológico, a moral acaba atuando na própria fonte das forças, o que faz com que estas não sejam provocadas como no âmbito fisiológico, mas tolhidas, portanto, incapazes de se efetivarem e imporem diante dos obstáculos e desafios. Isso porque os mecanismos da moral, ao atuarem à nível psicológico, fazem com que o niilismo, representado pela moral, seja internalizado, de modo que a condição de incapacidade, representada pela inanição, constitua a máxima do agir. Por isso, a moral, na esfera psicológica, atua no sentido de apequenar, tornar fraco e incapaz de superar. Esse sentimento de incapacidade pode apenas encontrar alguma saída mediante um conceber psicológico afirmativo do fato que se experimenta.

Para que possa acontecer uma passagem no âmbito psicológico, da situação de fraqueza e inanição para a força e ação, é requerido ultrapassar a concepção psicológica do fato que se impõe como passividade, seguindo para a concepção fisiológica deste como atividade, com capacidade de ultrapassar, superar. A superação deste fato, por mais pesado e, aparentemente, intransponível, somente é possível pela sua acolhida com amor e jubilosa afirmação. A afirmação do fato conduz a sua superação. Portanto, o amor fati opera uma transfiguração da moral, de modo a convertê-la de instrumento de suplício e submissão para instrumento propagador do aumento das forças e da superação.

REFERÊNCIAS

GIACÓIA JR, Oswaldo. *O leitor de Nietzsche*. Org. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2022.

LÉVEILLÉ-MOURIN, Geneviève. *La langage chrétien antichrétien de la transcendence: Pascal-Nietzsche*. Libraire Philosophique J. Vrin: Paris, 1978.

LOSURDO, Domenico. Nietzsche e a crítica da modernidade. Trad. Alessandra Siedsohlag. Editora Ideias & Letras: São Paulo, 2016.

NIEMEYER, Christian. *Nietzsche Werk und Wirkung eines freien Geistes*. Lambert Schneider. Verlag: Darmastadt, 2013.

NIETZSCHE, F. W. (1999), *Kritische Studienausgabe*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin: Verlag de Gruyter, 15 Bd.

NIETZSCHE, F. W. (1986), *Sämtliche Briefe: Kritische Gesamtausgabe Briefwechsel KGB*. Herausgegeben von Georgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter, 8 Bd.

_____. *Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

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

2001.

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

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

_____. *Além do bem e do mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Genealogia da Moral. Uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *O Anticristo e Ditirambos de Dionísio*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. *Ecce Homo. Como alguém se torna o que é.* Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999.

Uma perspectiva nietzschiana sobre o engajamento fanático em defesa de teorias da conspiração

João Paulo Simões Vilas Bôas[1]

RESUMO: Esse trabalho tem por objetivo realizar uma apropriação das ideias de Nietzsche para subsidiar uma reflexão filosófica original em torno das teorias da conspiração. Iniciando com um panorama da presença e do desenvolvimento dessas teorias na história do Ocidente, abordamos em seguida o papel da internet no aumento expressivo da visibilidade deles em anos recentes. Na sequência, desenvolvemos a contribuição específica que Nietzsche pode nos oferecer acerca deste problema, a qual toma por base o aforismo GC 347, onde o filósofo mostra que os fisiopsicologicamente fracos e inseguros foram os responsáveis pelo surgimento e crescimento das variadas modalidades de fanatismos que marcaram a nossa história. A ideia enunciada por Nietzsche — de que a intensidade do apego obstinado a um conjunto de crenças, verdades e valores é diretamente proporcional à falta de capacidade de autodeterminação do indivíduo — é o ponto central de nossa investigação sobre a dinâmica fisiopsicológica por trás da adesão fanática a certas teorias da conspiração flagrantemente absurdas e sem qualquer respaldo factual.

PALAVRAS CHAVE: Vontade de verdade. Fanatismo. Fisiopsicologia. Teoria da conspiração.

I

> *"Pois assim é o homem: um artigo de fé poderia lhe ser refutado mil vezes — mas desde que tivesse necessidade dele, sempre voltaria a considerá-lo como 'verdadeiro'"*
>
> *Nietzsche – A Gaia Ciência, § 347*

Embora a expressão "teoria da conspiração" só tenha adquirido o seu sentido mais comum e atual em 1945, a partir da publicação da obra *A Sociedade aberta e seus inimigos* de Karl Popper, é consenso entre os estudiosos no assunto que a veiculação deste tipo de discurso já ocorria na Grécia e Roma antigas, tendo retornado na modernidade após um hiato durante a Idade Média e chegando até os nossos dias.

Como exemplo de uma acusação tipicamente conspiratória na Grécia clássica, o professor de estudos clássicos Joseph Roisman, na obra *A retórica da conspiração na antiga Atenas* apresenta o caso do discurso intitulado *contra Agoratus*, redigido pelo orador grego Lísias em cerca de 399 a.C., o qual traz uma série de acusações contra "representantes dos diversos

1 Doutor em filosofia. Docente da UFABC e do programa PROF-FILO. Vilas.boas@ufabc.edu.br

grupos de Atenas — entre eles o Conselho dos Quinhentos e as oligarquias — de levarem a cabo um *complot* contra a pólis."[2]

Durante a modernidade, a partir do século XV, as acusações de bruxaria, até então direcionadas "quase exclusivamente a pessoas isoladas" (BUTTER, 2002, p. 128) foram gradualmente se transformando em discursos mais complexos, que associavam a atuação coordenada das feiticeiras a um propósito demoníaco maior, o que, evidentemente, contribuiu para fortalecer o ímpeto de caça às bruxas na Europa e nos EUA, cujo resultado, como se sabe, foi a prisão, tortura e morte de incontáveis pessoas, principalmente mulheres.

À medida em que o século XVIII se aproximava, os protagonistas e cenários conspiratórios foram gradualmente se modificando. Se é fato que o iluminismo e o processo de secularização das sociedades ocidentais iniciados no século XVIII, juntamente com o fim da Inquisição no início do século XIX, enfraqueceram grandemente a força das ameaças bíblicas sobrenaturais entre as massas, por outro lado as conspirações não deixaram de existir. O diabo, o anticristo e as bruxas cederam espaço para líderes ocultos e conspiradores humanos, movidos por interesses de dominação política, cultural e econômica, tais como os judeus, os maçons, os Illuminati, etc., de forma que as teorias da conspiração continuaram a vicejar entre as populações letradas e entre os habitantes dos grandes centros urbanos da Europa e das Américas.

Uma observação que merece destaque especial é o fato de que, ao longo de todo o período histórico abordado até aqui, as teorias da conspiração foram divulgadas, discutidas e consideradas como um "conhecimento completamente legitimado" (idem, p. 130). Elas não apenas faziam parte do discurso político, como chegaram a influenciar diretamente uma série de eventos históricos importantes, como a já mencionada caça às bruxas na modernidade e também a guerra de independência dos EUA, visto que seus líderes como George Washington, Thomas Jefferson e John Adams acreditavam na existência de uma conspiração do rei George III da Inglaterra e seus ministros contra as 13 colônias.

A causa para essa credibilidade pode ser aduzida primeiramente do fato desses discursos serem veiculados de forma escrita, o que já reduzia enormemente o público que tinha acesso a eles. Além disso, tais teorias ou se originaram ou então eram divulgadas por figuras dotadas de autoridade (seja religiosa ou política, como nos casos mencionados), o que servia como garantia quase que automática da sua veracidade.

No período compreendido entre as últimas décadas do século XIX e as primeiras décadas do século XX, várias teorias conspiratórias continuaram a ser divulgadas por meios oficiais, vindo a influenciar acontecimentos políticos e sociais de grande relevância nos países desenvolvidos do mundo ocidental. Nesse contexto, os avanços tecnológicos dos meios de comunicação e a melhoria no acesso à educação, especialmente entre as classes trabalhadoras, tiveram um duplo impacto: de um lado, o aumento no público de leitores fez com que

2 BUTTER, Michael. **A natureza das teorias da conspiração**. 2022, p. 127.

o acesso às fontes de tais discursos gradualmente deixasse de ser privilégio de uma minoria letrada. Por outro lado, todavia, assistiu-se também ao surgimento de importantes vozes, ainda que isoladas, denunciando a falsidade destas conspirações.

Um exemplo emblemático foram as diversas teorias conspiratórias envolvendo judeus, as quais, antes mesmo da publicação do livro antissemita *Os Protocolos dos Sábios de Sião*, eram acolhidas por grande parte da população da França e da Alemanha. O próprio Nietzsche, apesar de não ter mencionado explicitamente nenhuma destas teorias em seus textos, foi um dos pensadores que não se furtou em denunciar o antissemitismo como uma "imbecilidade" (ABM, 251).

Situação semelhante aconteceu na Alemanha nazista (1933-1945), onde o racismo, o antissemitismo, a xenofobia e o anticomunismo foram integrados num amálgama cujo resultado foi uma teoria conspiratória de abrangência mundial amplamente propagandeada pelos meios de comunicação oficiais. Conquanto seja fato que muitos intelectuais, incluindo alemães, tenham denunciado a falsidade desses discursos, tais vozes foram violentamente silenciadas pela censura nazista.

Foi só depois que a barbárie dos campos de extermínio se tornou conhecida do grande público que as teorias da conspiração passaram a ser rejeitadas pela academia, pelos governos e também pelos grandes meios de comunicação no Ocidente. Foi nesse mesmo período que surgiram os primeiros estudos acadêmicos especificamente direcionados a esse assunto, tal como o já mencionado livro de Karl Popper e também a obra organizada por Adorno *Estudos sobre a Personalidade Autoritária*, de 1949.

As ideias de Adorno e de Popper serviram de base para outras publicações nos anos seguintes, tais como *As fontes da direita radical* de Seymour Lipset (1955) e *O Tormento do Sigilo. O pano de fundo e as consequências da política de segurança americana,* de Edward Shils (1956). Essas obras contribuíram não apenas para popularizar o assunto entre o grande público, como também para desacreditar o discurso terrorista conspiratório do macartismo que, entre o final da década de 1940 até meados da década seguinte, fomentou amplamente o pânico da ameaça comunista nos EUA. Além desses dois livros, vale mencionar também outra publicação importante sobre este assunto, que permaneceu como uma referência básica durante muitas décadas; trata-se do artigo do historiador Richard Hofstadter *The Paranoid Style in American Politics*, publicado em 1964 na revista *Harper's*.

É oportuno destacar, no entanto, que essa perda de credibilidade das teorias conspiratórias a partir dos últimos anos da década de 1950 não significou seu desaparecimento completo. Fora da Europa e da América do norte, elas continuaram a ser divulgadas como se fossem fatos legítimos (BUTTER, 2022, p. 137), enquanto que nas nações ocidentais elas continuaram a circular entre seus adeptos, embora numa escala bastante reduzida, através de livros autofinanciados, periódicos enviados por correspondência ou então encontros direcionados para um público mais restrito.

Essa situação se prolongou até os primeiros anos do século XXI, quando ocorreu um novo fortalecimento na divulgação de discursos conspiratórios em todo o mundo, motivado primariamente pelas mídias digitais. A popularização da internet e das redes sociais propiciou condições tanto para a divulgação destas teorias através dos mais diversos meios, tais como textos, entrevistas, livros, blogs e vídeos, como também para a criação de comunidades virtuais (fóruns de discussão, comunidades em redes sociais, etc.) onde seus adeptos podem interagir regularmente sem o risco de serem socialmente estigmatizados.

II

Muito embora o advento da internet tenha representado uma verdadeira revolução nas possibilidades de acesso ao conhecimento para uma parcela significativa da população mundial, por outro lado, salta aos olhos a enorme popularidade alcançada por tais discursos conspiratórios no mundo digital. Como se pode entender isso?

O fato dos fóruns online e das redes sociais oportunizarem a conexão entre pessoas que pensam do mesmo modo, somado à segurança e à privacidade proporcionadas pelo anonimato dos perfis e avatares virtuais, acabaram criando verdadeiros espaços protegidos para a discussão e divulgação das mais diversas teorias da conspiração, onde seus adeptos podem se manifestar livremente, recebendo não só aprovação e validação, como também amealhando lucros financeiros, dependendo do caso.

Um exemplo brasileiro que ilustra o *modus operandi* da divulgação de teorias conspiratórias pré- e pós-internet é o caso da editora Revisão, fundada em Porto Alegre em 1985 por Siegfried Ellwanger Castan, a qual publicava livros antissemitas, integralistas e com teorias conspiratórias negando o holocausto nazista. Após várias denúncias, os livros foram apreendidos em 1991, mas a editora continuou a vendê-los, o que fez com que Castan fosse condenado pela justiça brasileira em 1996 e depois preso em 1998. A partir de 1999, a editora começou a vender seus livros pela internet para fugir às proibições da justiça. Mesmo após o falecimento de Castan, ocorrido em 2010, ainda é possível encontrar seus livros disponíveis na internet em sites ou fóruns neonazistas.[3]

Além disso, em se tratando de conspirações claramente nocivas, que envolvem discursos de ódio e/ou ideias criminosas (como no caso das publicações da Editora Revisão, por exemplo), a facilidade com que os conteúdos digitais podem ser copiados, armazenados, compartilhados e posteriormente reinseridos na internet (seja em novos sites, fóruns e/ou novos perfis de redes sociais) acaba impedindo que esses materiais sejam efetivamente tirados de circulação. Ainda que os sites sejam tirados do ar, que os perfis sejam excluídos de grupos e/ou redes sociais, em pouco tempo novos sites e outros perfis podem ser criados, fazendo com que os mesmos materiais voltem a circular novamente.

3 DINIZ, B. D. "O poder das palavras. Um estudo crítico sobre a Editora Revisão. In: Anais do XXX Seminário Brasileiro de Crítica Literária, p. 8. Disponível em: https://editora.pucrs.br/edipucrs/acessolivre/anais/escrita-e-critica-literaria-no-brasil/2017/assets/artigos/8.pdf. Acessado em 17/08/2023.

Um outro fator adicional que não pode ser negligenciado é o impacto avassalador dos algoritmos das redes sociais e dos motores de busca, os quais, em anos recentes, vêm contribuindo para aumentar a visibilidade das teorias conspiratórias na internet. Esses algoritmos são conjuntos de instruções escritas em linguagem de programação, espécies de protocolos de operações digitais que têm a finalidade de prender a atenção dos usuários durante o máximo de tempo possível, gerando audiência e engajamento na internet e, consequentemente, mais lucro para as empresas que controlam as redes sociais e/ou os motores de busca.

Esses algoritmos operam coletando as informações pessoais de cada usuário com vistas a identificar qual o perfil de comportamento e os tópicos de interesse específicos de cada pessoa para deliberadamente manipularem tanto os resultados das pesquisas efetuadas nos motores de busca como também os conteúdos a serem exibidos nas páginas individuais das redes sociais.

Este registro das informações individuais é bastante detalhado e inclui informações como: os dados fornecidos pela própria pessoa em seus perfis pessoais de redes sociais; as palavras digitadas nos motores de busca, quais conteúdos foram efetivamente escolhidos dentre o rol das opções apresentadas, quais postagens suscitaram engajamento (tais como curtidas, compartilhamentos, notificações, preferências, hashtags, etc.), entre muitos outros. A partir dessa grande massa de informações coletadas, outros algoritmos atuam classificando cada usuário segundo seu comportamento e interesses, isto é, identificando quais tipos de anúncios e de conteúdos teriam maior chance de despertar o interesse e prender a atenção daquela pessoa em particular.

Uma vez que um algoritmo identificou que um usuário manifestou interesse por um determinado assunto, ele automaticamente irá fazer com que conteúdos semelhantes sejam exibidos. A lógica por trás desta operação é oferecer sempre "mais do mesmo" para os usuários, sendo que essas ofertas podem ocorrer tanto na forma de sugestões de canais, grupos, conteúdos e perfis de outros usuários semelhantes, como também na oferta de produtos e/ou serviços que se enquadrem nos interesses daquele perfil específico. Com isso, as redes sociais e os motores de busca lucram através da venda de publicidade que é especificamente direcionada para cada potencial consumidor, conforme as classificações criadas pelos algoritmos. Os verdadeiros clientes das redes sociais são as empresas anunciantes. As pessoas são apenas usuários.

A consequência previsível do *modus operandi* das redes sociais e dos motores de busca é a formação daquilo que vem sendo chamado de "câmaras de eco" ou "bolhas-filtro", ou seja: os algoritmos trabalham deliberadamente para que cada usuário das redes sociais ou motores de busca seja exposto apenas as informações e os conteúdos que confirmem aquilo que ele já se encontra predisposto a acreditar.

> Esta tendência destaca-se de forma especial entre os teóricos da conspiração, como o comprovou um grande estudo empírico recente

> de uma equipa em redor da matemática Michela del Vicario.[4] Os que creem em teorias da conspiração tendem a participar e a delimitar-se fortemente em comunidades online fechadas, onde partilham as suas opiniões. (BUTTER, 2022, p. 165)

Essa circulação repetitiva de informações que apenas reforçam uma determinada visão de mundo e excluem todo tipo de discurso em contrário cria um verdadeiro ambiente isolado de "segregação digital", no qual cada indivíduo fica preso numa bolha particular e só tem contato com outras pessoas que pensam como ele. Não por acaso, este tipo de cerceamento da visão de mundo foi e ainda é amplamente praticado entre grupos fundamentalistas com a finalidade de proteger seus adeptos do contato com heresias, interpretações subversivas e com o mundo exterior profano e secularizado.

Na prática, isso significa que qualquer usuário que demonstrar, no seu comportamento digital, alguma afinidade com questionamentos sobre a versão oficial de uma determinada notícia ou então simplesmente venha a formular, ainda que involuntariamente, uma pergunta que esteja relacionada com alguma teoria conspiratória, provavelmente receberá como resultado algum link, página ou conteúdo relacionado a isso.

> Através da internet chegam-nos, portanto, ideias que em tempos antigos receberiam pouca ou nenhuma atenção pública. Na rede internáutica, encontram-se muitas vezes lado a lado saberes ortodoxos e heterodoxos, igualmente acessíveis a todos. Já não existe um redator a decidir acerca da abstrusi'dade de uma opinião para ser publicada. O conhecimento dos peritos perdeu rapidamente em importância; contrariamente, o saber dos leigos ou o conhecimento alternativo, ou seja, de especialistas assim autodenominados ganharam em influência. (BUTTER, 2022, p. 163)

A passagem citada permite depreender outro aspecto de grande importância para nossa investigação: os algoritmos que controlam as mídias sociais e os motores de busca nunca levam em consideração se os conteúdos divulgados são verdadeiros ou falsos; se violam ou não os princípios dos direitos humanos, se ameaçam a democracia, a transparência e outros valores essenciais às sociedades democráticas.

Na busca pelo objetivo maior de prender a atenção e o interesse dos usuários no mundo digital pelo maior tempo possível, os algoritmos não se furtam a estimular a divulgação seja de informações flagrantemente falsas, seja de discursos de ódio ou ainda de negacionismos, quer estejam incluídos em alguma teoria conspiratória ou não.

Para ficarmos com apenas um exemplo bastante conhecido que ilustra muito bem o que foi dito, quando o Facebook, o Google e o Twitter bloquearam os perfis do ex-presidente

4 DEL VICARIO, Michela et. al. *The spreading of misinformation online*. **PNAS**, vol. 113, 2016. Disponível em: https://www.pnas.org/doi/10.1073/pnas.1517441113. Acessado em 27/09/2023.

dos EUA, Donald Trump, depois da violenta invasão do Capitólio por seus partidários no dia 06 de janeiro de 2021, o que estava em jogo ali nunca foi a proteção da democracia e dos direitos humanos ou então o combate à desinformação, ao negacionismo, ao fanatismo político e aos discursos de ódio nessas redes. A única coisa que esse bloqueio protegeu foram os interesses e a imagem pública das próprias empresas de tecnologia, que certamente temiam sofrer a interferência das autoridades estadunidenses.

Se houvesse algum interesse verdadeiramente humanitário na agenda dessas empresas, seria de se esperar que os perfis que divulgavam ativamente desinformação e negacionismo em relação à COVID-19 também fossem bloqueados durante as fases mais agudas da pandemia, pois é fora de dúvida que essas informações falsas contribuíram para ampliar o número de mortos e infectados em todo o mundo, especialmente no Brasil.[5] Infelizmente o que se assistiu na época e o que ainda se vê hoje é uma cumplicidade silenciosa dessas empresas com toda espécie de discurso negacionista assassino.

Diante do exposto, pode-se concluir que a atuação dos algoritmos das grandes redes sociais e dos motores de busca que são diariamente acessados por milhões de usuários em todo o mundo não apenas promovem a divulgação de teorias conspiratórias a pessoas que, de outro modo, jamais teriam contato com elas, como também alimentam ainda mais o fanatismo dos adeptos de tais teorias por meio da segregação digital que é deliberadamente promovida pelas bolhas e câmaras de eco.

III

Diante do que foi exposto até aqui, podemos então perguntar: qual seria a contribuição específica que as ideias de Nietzsche oferecem para o problema do engajamento fanático em defesa das teorias da conspiração?

Em se tratando da importância desempenhada por certos tipos de crenças e discursos com a pretensão de salvarem a humanidade do vazio de sentido, do caos e do niilismo, as ideias de Nietzsche inegavelmente assumem uma importância central devido ao riquíssimo arcabouço conceitual que o pensador alemão desenvolve sobre o niilismo e seus desdobramentos.

Considerando-se que a reflexão de Nietzsche em torno do niilismo e da perda de sentido da existência integra o diagnóstico global de uma profunda transformação nos valores e no *ethos* das civilizações ocidentais, juntamente com as suas consequências psicológicas nas massas de homens de rebanho, é certo que ela guarda um potencial bastante fecundo para o desenvolvimento de uma reflexão inédita e original sobre este tema, capaz de lançar novas luzes sobre este problema.

5 ORSI, Carlos; PASTERNAK, Natália. Contra a realidade: a negação da ciência, suas causas e consequências. Campinas: Papirus, 2021.

A ideia básica enunciada por Nietzsche em GC, 347 é o ponto de partida para nossa proposta de investigação. Nesse aforismo, o pensador argumenta que a intensidade do apego cego, obstinado, e radical a um determinado conjunto de verdades e valores seria diretamente proporcional à fraqueza fisiopsicológica e à ausência de capacidade de autodeterminação dos indivíduos.

Segundo o filósofo, a incapacidade de fazer frente às incertezas, malogros e inseguranças inerentes à existência humana estaria na base do impulso que moveu um imenso volume de crentes em sua época a aderirem de forma acrítica e defenderem de forma fanática e incansável os mais diferentes tipos de discursos, doutrinas e/ou líderes que fossem capazes de oferecer certezas consoladoras, respostas prontas e orientações claras para a vida.

Diante da perda de espaço e de credibilidade das verdades e valores de natureza religiosa ocorrida na segunda metade do século XIX, especialmente entre as parcelas mais letradas da população — que Nietzsche subsume sob o termo "niilismo" e que o sociólogo Max Weber posteriormente viria a tematizar com a expressão "desencantamento do mundo" — a busca por certezas e imperativos determinantes da ação humana passa a ocorrer também entre discursos e perspectivas de mundo não religiosas. O filósofo exemplifica essa situação citando, no mesmo aforismo, o nacionalismo na Europa, o niilismo russo e também o apego à ciência positivista.

O diagnóstico nietzschiano presente neste aforismo, e também complementado em outras passagens de sua obra, aponta para uma compreensão da Europa de sua época como um ambiente no qual essa fraqueza da vontade teria se generalizado numa espécie de epidemia de debilidade fisiopsicológica, cujas consequências seriam a intensificação de variadas espécies de fanatismos.

Como a história do século XX viria posteriormente a confirmar, as previsões do pensador estavam corretas: o conflito brutal entre nacionalismos extremados na primeira e segunda guerras mundiais; a barbárie absurda do nazifascismo e dos expurgos na URSS; a paranoia sustentada por governos e instituições ao longo de décadas na guerra fria e também a ascensão e o fortalecimento dos fundamentalismos nas mais diversas religiões não deixam margem para dúvidas quanto a isso.

À luz deste contexto, do ponto de vista da segurança existencial, as teorias da conspiração guardam um enorme potencial de sedução porque oferecem um sentido e uma intencionalidade aos acontecimentos. Eventos caóticos, acidentais e isolados passam a ser interpretados como ações deliberadamente realizadas no interior de um plano global onde tudo se encontra interligado com vistas à concretização de um objetivo maior que foi arquitetado por um grupo de conspiradores que são simultaneamente poderosos e invisíveis.

Ao mostrarem a existência de padrões ocultos onde normalmente se enxergaria apenas o caos, as teorias da conspiração oferecem não apenas um sentido para a realidade, mas

também um amplo quadro esquemático no interior do qual praticamente todos os futuros acontecimentos podem ser encaixados.

Além disso, ao defenderem a existência de um grupo de conspiradores tanto malignos como poderosos, essas teorias oferecem uma justificativa para o sofrimento e apontam quem seriam os verdadeiros responsáveis pelas mazelas da humanidade, o que alimenta também a esperança de que um dia eles possam vir a ser definitivamente derrotados.

Por fim, é fundamental destacar que os adeptos das teorias da conspiração inevitavelmente experimentam uma valorização individual e coletiva. A crença numa conspiração coloca seus seguidores num outro patamar intelectual e social, separado do restante da humanidade que ainda vive iludida. Os seguidores mais engajados não se enxergam como meras vítimas passivas dos acontecimentos à sua volta, pois sabem do que está acontecendo e dedicam-se a espalhar a verdade aos outros, sendo que isso pode inclusive render benefícios econômicos. Além disso, esse sentimento de superioridade é complementado pelo apoio gregário recebido por parte dos demais adeptos. Uma pessoa carente de apoio emocional e moral no mundo real pode compensar esta deficiência em grupos da internet.

Essa mencionada fraqueza emocional e moral, que no linguajar nietzschiano pode ser referida como fraqueza fisiopsicológica, evoca uma dimensão importante desta autovalorização propiciada pelas teorias conspiratórias. Trata-se do fato de que, em praticamente todas elas, os conspiradores são retratados como "intrinsecamente maus e degenerados" (BUTTER, 2022, p. 91-94) enquanto que aqueles que sabem a verdade são corajosos lutadores que bravamente enfrentam forças ocultas poderosíssimas para salvar a humanidade.

> Ao mesmo tempo que as teorias da conspiração demonizam o suposto grupo conspirador, constroem uma imagem positiva do grupo visado pelos conspiradores. Neste sentido, o historiador Dieter Groh falava de uma "função redutora ou aliviadora" do pensamento conspiracionista. Segundo a perspectiva prática de Groh, as teorias conspiratórias oferecem uma explicação para o motivo de sucederem "coisas más a pessoas boas". Além disso, a enfatização do papel de vítima do grupo não só o torna especial — porque foi ele o escolhido pelos conspiradores —, como é isso que o faz ser bom. (BUTTER, 2022, p. 102)

Essa estrutura moral de autovalorização por meio da negação da alteridade corresponde precisamente à caracterização nietzschiana do surgimento da moral escrava ou moral do ressentimento, o qual se dá a partir da negação dos valores das antigas aristocracias guerreiras, tal como exposto na primeira dissertação da *Genealogia da Moral*.

> (...) Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um "fora", um "outro", um "não-eu" — e este Não é seu ato criador. Esta inversão do olhar que

> estabelece valores — este necessário dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si — é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto — sua ação é no fundo reação. (…)
>
> Imaginemos "o inimigo" tal como o concebe o homem do ressentimento — e precisamente nisso está seu feito, sua criação: ele concebeu "o inimigo mau", "o mau", e isto como conceito básico, a partir do qual também elabora, como imagem equivalente, um "bom" — ele mesmo!… (GM I, 10)

Quando realizamos uma transposição da caracterização nietzschiana dos sacerdotes ressentidos do passado, que afirmavam a si próprios negando a moral aristocrático-guerreira, para a condição fisiopsicológica e existencial dos atuais propagadores de teorias da conspiração da atualidade, observa-se que a necessidade do inimigo maligno continua existindo sob diferentes roupagens, conforme as diferentes conspirações.

Sejam os extraterrestres reptilianos que controlam secretamente a humanidade; seja a NASA que quer enganar o planeta propagando a mentira sobre o planeta Terra ser uma esfera; sejam os comunistas comandados pelo bilionário George Soros, os Illuminati, os líderes da conspiração judaica internacional; ou ainda os conspiradores que inventaram a mentira da COVID-19, etc. é certo que todos os discursos conspiratórios, sem exceção, necessariamente defendem a existência de um grupo de poder e influência muito superiores ao restante da humanidade, cujos objetivos e valores seriam prejudiciais à maioria das pessoas comuns.

Ora, a correspondência aqui proposta entre as antigas nobrezas guerreiras da *Genealogia da Moral* e as misteriosas elites de conspiradores simultaneamente poderosas e malignas, ameaçadoras e imorais, não é nem um pouco fortuita nem casual. Pelo contrário, acreditamos que a onipresença destas figuras simbólicas dos "grandes vilões" em ambos os discursos corresponde a uma similaridade de necessidades de ordem fisiopsicológica e existencial, de forma que a mesma necessidade que levou os ressentidos à época da primeira transvaloração dos valores a negarem e condenarem a alteridade ainda continua vigente nos dias atuais nas teorias da conspiração racistas, antissemitas, xenófobas, etc.

Essas vantagens fisiopsicológicas, existenciais, econômicas, morais e sociais são fortes estímulos para que grandes levas de indivíduos venham a recusar até mesmo provas concretas e óbvias em contrário. Trata-se de uma reação franca e até irracional, pois a destruição ou a negação dessas narrativas significaria também a destruição de uma parte vital da própria identidade.

> As funções importantes que as teorias da conspiração adquirem para a identidade individual e coletiva dos teóricos conspiratórios explica a razão pela qual raramente se deixam convencer por contra-provas conclusivas, reinterpretando-as e transformando-as, frequentemente, até em provas a favor de um complot. Quem duvidar da existência da conspiração coloca, afinal, em causa a autoimagem do teórico

> conspiratório, tal como a sua pertença ao grupo. É natural que as pessoas rejeitem e reajam de forma irracional perante a devastação da sua identidade. Por isso, não basta confrontar um teórico da conspiração com os "factos" (BUTTER, 2022, p. 104)

Considerando-se que vivemos todos em meio às consequências do niilismo e da atuação deliberada dos "mecanismos da cultura" tematizados por Nietzsche na segunda dissertação da *Genealogia da moral* — o que se traduz em civilizações profundamente doentes que produzem indivíduos fisiopsicologicamente débeis e carentes de autoafirmação, de segurança, de sentido, de justificativas para o sofrimento e prontamente dispostos a buscarem culpados para assumirem a responsabilidade pelas mazelas que os afligem —, então é de se esperar que a crença em teorias da conspiração continue a prosperar, e que assim como os tais "artigos de fé" mencionados na epígrafe, ainda que sejam refutados mil vezes, continuarão verdadeiros aos olhos dos seus defensores.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. *Estudos sobre a personalidade autoritária.* São Paulo: Ed. Unesp, 2019.

BARKUN, M. *A Culture of Conspiracy: Apocalyptic Visions in Contemporary America.* Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press, 2013.

BUTTER, M. *A natureza das teorias da conspiração.* Porto Salvo: Desassossego, 2022.

D'ANCONA, M. *Pós-verdade: a nova guerra contra os fatos em tempos de fake news.* São Paulo: Faro Editorial, 2018.

DINIZ, B. D. "O poder das palavras. Um estudo crítico sobre a Editora Revisão". In: *Anais do XXX Seminário Brasileiro de Crítica Literária,* p. 8. Disponível em: https://editora.pucrs.br/edipucrs/acessolivre/anais/escrita-e-critica-literaria-no-brasil/2017/assets/artigos/8.pdf. Acessado em 17/08/2023.

GROH, D. "The Temptation of Conspiracy Theory, or: Why Do Bad Things Happen to Good People?" In: GRAUMANN, C., MOSCOVICI, S. (Orgs.) *Changing Conceptions of Conspiracy.* New York: Springer, 1987, p. 1-38.

HOFSTADTER, R. "The Paranoid Style in American Politics". In: *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays.* Cambridge: Harvard University Press, 1996.

NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal.* São Paulo: Cia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência.* São Paulo: Cia das Letras, 2004.

ORSI, C; PASTERNAK, N. *Contra a realidade: a negação da ciência, suas causas e consequências*. Campinas: Papirus, 2021.

PAGÁN, V E. *Conspiracy Theory in Latin Literature*. Austin: University of Texas Press, 2012.

POPPER, K. *A Sociedade Aberta e os Seus Inimigos*. Segundo volume: Hegel e Marx. Lisboa: Edições 70, 2013.

ROISMAN, J. The Rhetoric of Conspiracy in Ancient Athens. Berkeley: University of California press, 2006.

A primeira coletânea da obra de Nietzsche traduzida no Brasil, por Sérgio Milliet

Geraldo Dias (Prof. Dr. do IFPB)

RESUMO: Renovado interesse pela filosofia de Nietzsche ganha impulso no Brasil dos anos de 1940, momento histórico em que começa a surgir as primeiras coletâneas de suas obras no país. São coletâneas que procuram responder demandas surgidas no horizonte estético, teórico e político dos projetos modernistas, da esquerda e da direita. Nesse sentido, o objetivo deste trabalho consiste em responder a seguinte pergunta: qual foi a primeira coletânea da obra de Nietzsche traduzida e publicada no Brasil? Em resposta, defendemos que *O pensamento vivo de Nietzsche* é a primeira coletânea brasileira da obra de Nietzsche, apresentada por Heinrich Mann e traduzida por Sérgio Milliet, publicada em 1940 pela Livraria Martins Editora, de São Paulo. A partir dessa resposta, teremos a oportunidade de verificar que a coletânea *O pensamento vivo de Nietzsche* apresentou para o Brasil uma tradução complexa e envolvente que desafiava a compreensão filosófica do legado de Nietzsche no contexto brasileiro da década de 1940.

PALAVRAS-CHAVE: Nietzsche. Sérgio Milliet. Coletânea brasileira.

1 SÉRGIO MILLIET, HOMEM-PONTE NIETZSCHIANO DO MODERNISMO

A mais relevante coletânea brasileira da obra de Nietzsche é a da Coleção Os Pensadores, intitulada *Obras incompletas*, de 1974, com seleção de textos de Gérard Lebrun, tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho e posfácio de Antonio Candido. Além desta, há outras duas: *O pensamento vivo de Nietzsche*, com seleção de textos e apresentação de Heinrich Mann, tradução e notas de Sérgio Milliet, publicada em 1940 pela Livraria Martins Editora, de São Paulo; e a *Nietzschiana: textos escolhidos na obra do autor de Zaratustra*, com seleção de textos e tradução de Alberto Ramos, prefácio de Agripino Grieco, publicada em 1949, pela editora José Olympio, do Rio de Janeiro. Vejamos agora por qual motivo defendemos que *O pensamento vivo de Nietzsche* é a primeira coletânea da obra de Nietzsche traduzida e publicada no Brasil.

Embora Nietzsche já repercuta no Brasil entre o final do século XIX e início do XX, período em que predomina um contato lento, rarefeito e dependente das traduções estrangeiras, foi entre os anos de 1922 e 1945 que sua recepção ganhou envergadura, como atesta a presença de seu vocabulário como parte do léxico da nossa língua. De 1876 a 1922, os vocábulos nietzschianos diversificam-se nos seus sentidos ortográficos e semânticos, com disputas internas pelos diferentes léxicos. A partir dos anos de 1922 até 1945, a dependência das traduções estrangeiras é atenuada e se fortalecem os esforços de tradução do vocabulário nietzschiano e seu aproveitamento estético e teórico pelos projetos do Modernismo, que consolidam um léxico conceitual mais uniformizado.

Caso exemplar disso ocorre com termos tais como, à maneira como eram empregados à época: "dionysiaco", "appollineo", "a Volta Eterna de todas as cousas", a "transmutação dos valores", o "Superhomem/Sobrehumano", o "nihilismo", a "vontade de poder/poderio/domínio". São termos empregados por autores diversos, em distintas áreas, mas sobretudo na literatura, na sociologia e na filosofia realizada no período.

Parte significativa dos autores do movimento modernista, uns mais, outros menos, encontravam na terminologia nietzschiana o que precisavam para expressar muitas das suas impressões e posições políticas, para balizar seus estudos estéticos, etnográficos, literários e histórico-sociais. Nietzsche logo se converteu em fonte de reflexão de muitos autores e artistas, intelectuais dos mais variados e pertencentes a diferentes ambientes culturais, como as artes plásticas e a literatura. Entrementes, são diversas as implicações filosóficas das traduções de termos nietzschianos para a língua brasileira. Entre os intelectuais que participaram desse processo de consolidação de um vocabulário brasileiro da filosofia nietzschiana encontra-se Sérgio Milliet.

Sérgio Milliet (1898-1966) foi um renomado crítico de arte, escritor e ensaísta, também conhecido por seu envolvimento com o Modernismo, desde a Semana de Arte Moderna. Nascido em São Paulo, foi uma figura influente no cenário cultural e artístico do Brasil do século XX. Em uma entrevista concedida a Mário Neme no ano de 1944, Antonio Cândido caracterizou Sérgio Milliet como um "homem-ponte"[1], visto ter realizado uma ligação entre a geração de 22 e a de 42, também por ter possibilitado maior aproximação entre a cultura brasileira e a estrangeira. Enquanto "homem-ponte", Milliet fez uma recepção de Nietzsche em consonância com o Modernismo. Isto é, situa Nietzsche como "um poeta. Um grande poeta desvairado, que deve ser ouvido como poeta, como "artista do verbo" e não como pensador sistemático e frio, como cientista objetivo"[2]. Seguia de perto o que já se fazia em 1915, quando Oswald de Andrade procura resgatar e afastar Nietzsche do conservadorismo do grupo espiritualista, considerando-o antes "um tipo raro, caso de artista mais do que de pensador e caso de desvairado sobretudo"[3]. Outros modernistas também qualificam Nietzsche como poeta desvairado. O adjetivo desvairado ganhou acepção positiva no Modernismo, sobretudo a partir de 1922, quando Mário de Andrade publica o título *Pauliceia Desvairada*.

Como tradutor de Nietzsche, Sérgio Milliet trouxe à luz uma das suas contribuições notáveis para o Modernismo. A primeira obra de Milliet, *Par le sentier*, abre com uma epígrafe retirada de *Ainsi parlait Zarathoustra*, na tradução de Henri Albert, de 1898. A epígrafe diz: "J'aime les grands contempteurs parce que ce sont aussi de grands adorateurs" [Amo os grandes desprezadores, porque são os grandes reverenciadores] (ZA I, Prólogo, § 4, trad. de TRTF). Ela indica que Milliet participou da recepção nietzschiana em língua francesa. Desde

1 CANDIDO, Antonio. *Depoimento*. In: NEME, Mario (org.). *Plataforma de uma geração*. Porto Alegre: Ed. Do Globo, 1945, p 36.

2 MILLIET, Sérgio. "Frederico Nietzsche". *O Estado de S. Paulo*, ano 70, n. 23.030, 14/10/1944, p. 04.

3 ANDRADE, O. "A Propósito do "Amor Imortal. Carta Aberta a José Antonio Nogueira", *O Pirralho*, n. 191, 1915, p. 08.

seu retorno definitivo para o Brasil, seu contato com a filosofia de Nietzsche continua e se aprofunda, inclusive no âmbito da crítica filosófica, na qual se atrevia a transitar, como crítico e como tradutor.

Nietzsche consta nos escritos de Milliet explicitamente, não somente nas páginas dedicadas ao exercício da crítica literária, em títulos como *Terminus sêco e outros cocktails*, de 1932, mas também nos livros sobre artes plásticas, como *Pintura quase sempre*, de 1944. No primeiro, menciona duas vezes o "maravilhoso super-homem que Nietzsche imaginou"[4], no segundo, novamente cita o "super-homem" e menciona o nome de Nietzsche[5]. Em *De ontem, de hoje, de sempre*, o autor critica quem é "discípulo degenerado de Nietzsche"[6]. Nos volumes que compõem seu *Diário crítico*, diversas são as páginas em que Nietzsche está presente. Cumpre ainda analisar o aproveitamento do pensamento nietzschiano realizado nesses escritos, o que não faremos aqui por ser outro o nosso foco. De antemão, ver-se que essa recepção de Nietzsche realizada por Sérgio Milliet aprofundou a sua qualidade de "homem-ponte".

2 SÉRGIO MILLIET, TRADUTOR DA PRIMEIRA COLETÂNEA BRASILEIRA DE NIETZSCHE

Com as traduções de suas obras editadas de maneira avulsa ou na forma de coletâneas incompletas, renovado interesse pela filosofia de Nietzsche ganha impulso no Brasil dos anos de 1940 adiante. Em geral, essas traduções respondem a demandas surgidas no horizonte estético e teórico-político dos projetos modernistas, da esquerda e da direita. Traduzidas por intelectuais brasileiros a serviço de editoras nacionais, entre os tradutores Sérgio Milliet se destaca, sendo precisamente ele o tradutor da primeira coletânea brasileira de Nietzsche. Vejamos como isso aconteceu.

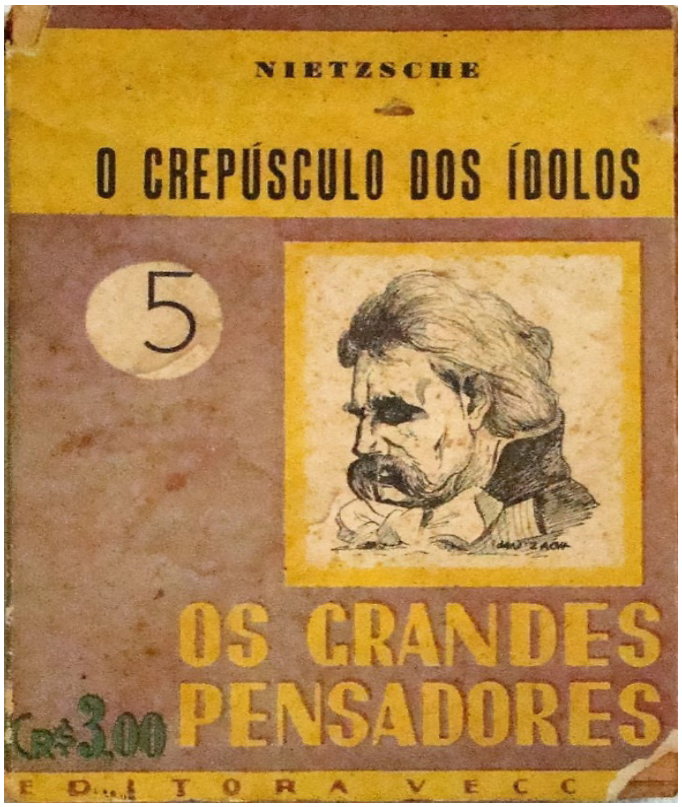
Desde o final do séc. XIX e início do XX, circula no Brasil obras de Nietzsche traduzidas para o francês, o espanhol e o português de Portugal. Em 1913 aparece *Como Falava Zaratustra*, na tradução portuguesa de Araújo Pereira. A partir de 1932, uma versão revisada dessa tradução, *Assim falava Zaratustra*, começou a ser impressa por uma editora brasileira, a Editorial Moderna Paulistana. Em 1942, a editora Edições e publicações Brasil colocou novamente em circulação *Assim falava Zaratustra*, então revisada e atualizada por José Mendes de Souza. Já a primeira edição de uma obra de Nietzsche traduzida por um intelectual brasileiro data de 1936. Lourival de Queiroz Henkel traduziu para a Publicações Brasil *Ecce Homo: como cheguei a ser o que sou*. Essa tradução substitui a edição francesa de Henri Albert. Teve segunda edição em 1944. Pela mesma editora, em 1939 Heraldo Barbuy traduziu *O viandante e a sua sombra*. Sua tradução fomenta e prolonga o Modernismo conservador do grupo espiritualista.

4 MILIETT, Sérgio. *Terminus sêco e outros cocktails*. São Paulo. Edição Irmãos Ferraz, 1932, p. 257-332.

5 MILIETT, Sérgio. *Pintura quase sempre*. Rio de Janeiro (?). Livraria do globo, 1944, p. 63-89.

6 MILIETT, Sérgio. *De ontem, de hoje, de sempre*. Vol. 1. São Paulo. Editora Martins, 1960, p. 202.

Em 1943, a editora Vecchi publicou *O crepúsculo dos ídolos*, em edição que desconfigura a obra. Os recursos linguísticos desaparecem; somem as aspas, também desaparecem os travessões e itálicos; frases citadas em francês são traduzidas sem aviso.

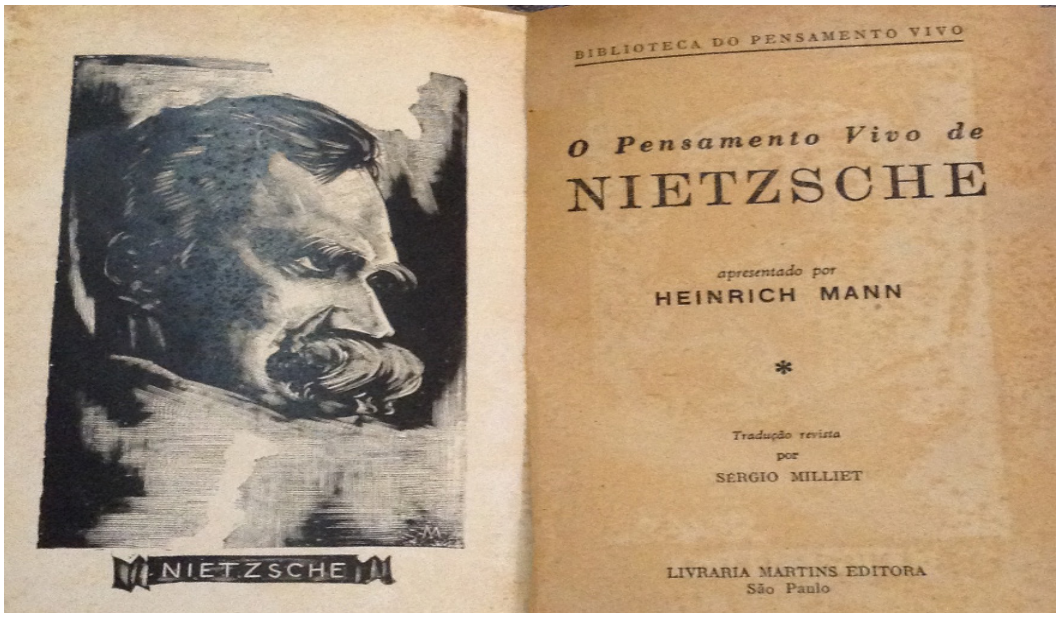


Em 1945, Mário Ferreira dos Santos traduz e prefacia o título *Vontade de potência. Ensaio de uma transmutação de todos os valores. Estudos e fragmentos*, publicado pela editora Globo, de Porto Alegre. Indevidamente atribuído a Nietzsche, Mário Ferreira traduz a primeira versão do livro, com a organização e o prefácio da irmã do filósofo. A tradução do livro para a língua brasileira instigou o debate entre os que associam o pensamento de Nietzsche com nazifascismo e os que procuram desfazer tal associação.

As primeiras edições de livros e de coletâneas incompletas de obras de Nietzsche criaram uma bibliografia que encontrava suas motivações político-ideológicas, seus pressupostos interpretativos e critérios linguísticos para as traduções no léxico criado pelo Modernismo e em necessidades históricas do momento. As traduções, sejam de obras específicas ou compostas por coletâneas com fragmentos de textos, estão sempre marcadas pela demanda editorial determinada pelo debate em torno da aproximação e afastamento da filosofia de Nietzsche das ideologias autoritárias, então dominantes.

O modernista Sérgio Milliet se mostra um caso exemplar desse processo de tradução, ativo que foi no debate e o tradutor de uma seleção de textos de Nietzsche que compõe a primeira coletânea brasileira de suas obras. Esta traz uma apresentação de Heinrich Mann. Ele apresenta Nietzsche como um pensador tomado de paixão pelo conhecimento e um grande

opositor das políticas de sua época[7]. *O pensamento vivo de Nietzsche* aparece integrada à coleção "Bibliografia do pensamento vivo".



A primeira edição data de 1940 e teve, em março de 1944, segunda edição. Após a apresentação, seguem três capítulos organizados a partir de subdivisões temáticas. As temáticas são anunciadas na forma de títulos, acrescidos, às vezes, de subtítulos, que direcionam a seleção dos textos em torno de três assuntos centrais do pensamento de Nietzsche.

A coletânea não informa, tampouco justifica, a ordem de exposição dos trechos selecionados e organizados, provavelmente, por Heinrich Mann. Seja como for, é a primeira coletânea brasileira da obra de Nietzsche traduzida por intelectual brasileiro e publicada por editora nacional. Até então, não havia nada igual publicado. Para não sermos precipitado, cabe observar que a coletânea traduzida por Alberto Ramos, a *Nietzschiana*, não foi editada por ele mesmo, falecido em 1941, mas somente em 1949, por editores que a intitularam e promoveram sua publicação.

O "Capítulo I" de *O pensamento vivo de Nietzsche* é dedicado ao tema da "Ciência, Filosofia, Verdade". Não é informado o número dos trechos selecionados e sua exposição não segue ordem cronológica. Sérgio Milliet foi cauteloso com a tradução de termos filosóficos de Nietzsche. Num trecho de "Crepúsculo dos Ídolos", ele acrescenta uma nota explicativa, a propósito da dificuldade de verter o termo *Werden*. Milliet opta por "devenir", e justifica: "Embora se possa traduzir por *vir a ser* ou *tornar-se*, nenhuma das expressões me parece bastante fiel ao espírito filosófico do vocábulo (N. do T.)"[8]. Tendo acompanhado a recepção de Nietzsche no Brasil desde o início do século XX, Milliet busca o espírito filosófico mais adequado para o seu vocabulário. Ao traduzir o parágrafo 211 de "Além do Bem e do Mal", opta por verter a expressão *Wille zur Macht* por "vontade de domínio", e não pela expressão

7 NIETZSCHE, Friedrich. *O pensamento vivo de Nietzsche*, 1940, p. 41.

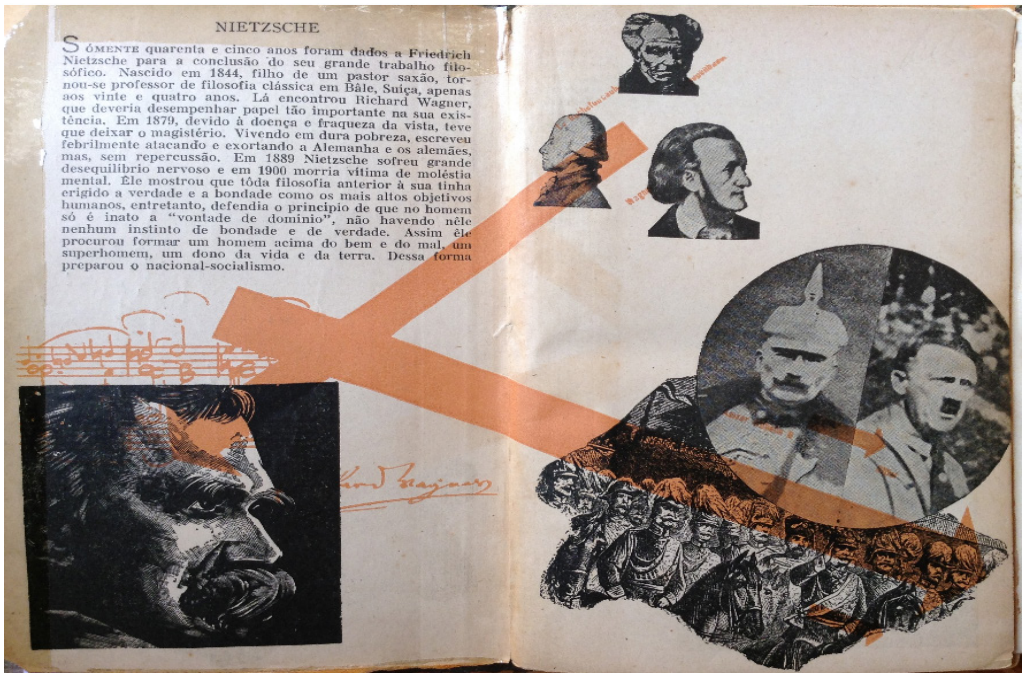
8 Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *O pensamento vivo de Nietzsche*, p. 52, nota 1.

já empregada: "vontade de poder", talvez para assim contornar a apropriação nazifascista. As variações na tradução da palavra *Macht*, vertida ora por *Poder*, ora por *Potência* e ora por *Domínio*, também apontam para a presença da multiplicidade de fontes estrangeiras das obras de Nietzsche durante o período modernista, bem como para as apropriações ideológicas do período.

O "Capítulo II" de *O pensamento vivo de Nietzsche* é dedicado ao tema geral da "Crítica da Cultura". Organiza a exposição com inflexões anunciadas em subtítulos. No último subtítulo, lemos: "O Niilismo Europeu", contendo traduções de fragmentos do livro "Vontade de domínio".

O "Capítulo III" introduz temática ampla e aberta, com o título "O Mundo sem Deus". A coletânea encerra com trechos de "Assim falou Zaratustra", como o "Canto da Noite" e "Antes do Nascer do Sol". Por fim, oferece um lugar à parte para essa obra e, em oposição ao momento histórico, não seleciona seus elementos mais polêmicos e discutidos naquele momento.

A seleção dos textos e a tradução que compõem *O pensamento vivo de Nietzsche* não fomentam a associação entre o pensador alemão e o nazismo, expressas nas contracapas. A primeira edição da coletânea exibe contracapas internas que associam e comprometem Nietzsche com o nacional-socialismo. Apresenta uma imagem sua e outra de Hitler e, entre eles, uma de Bismarck. Essa associação era comum entre os modernistas conservadores e, mais em geral, pelo senso comum.


NIETZSCHE

SÔMENTE quarenta e cinco anos foram dados a Friedrich Nietzsche para a conclusão do seu grande trabalho filosófico. Nascido em 1844, filho de um pastor saxão, tornou-se professor de filosofia clássica em Bâle, Suiça, apenas aos vinte e quatro anos. Lá encontrou Richard Wagner, que deveria desempenhar papel tão importante na sua existência. Em 1879, devido à doença e fraqueza da vista, teve que deixar o magistério. Vivendo em dura pobreza, escreveu febrilmente atacando e exortando a Alemanha e os alemães, mas, sem repercussão. Em 1889 Nietzsche sofreu grande desequilíbrio nervoso e em 1900 morria vítima de moléstia mental. Êle mostrou que tôda filosofia anterior à sua tinha erigido a verdade e a bondade como os mais altos objetivos humanos, entretanto, defendia o princípio de que no homem só é inato a "vontade de dominio", não havendo nêle nenhum instinto de bondade e de verdade. Assim êle procurou formar um homem acima do bem e do mal, um superhomem, um dono da vida e da terra. Dessa forma preparou o nacional-socialismo.

Mais alinhado com o Modernismo do projeto renovador, Sérgio Milliet consta entre os modernistas que defendem e procuram reabilitar Nietzsche e a sua obra. A coletânea *O pensamento vivo de Nietzsche* privilegia textos sobre ciência, verdade, niilismo e são traduzidos,

em alguns vocábulos, de forma a contornar ou a não fomentar uma apropriação indevida deles.

Isso está em acordo com o fato de o tradutor da coletânea afirmar que a Nietzsche ocorreu o que ele mais temia: "fossem as suas ideias griladas pela massa pequeno-burguesa de seu país". O que teria ocorrido devido a equívocos suscitados por seu "estilo metafórico" e "aforismático"[9]. Assim, a recepção de Nietzsche na primeira metade do século XX teria sido marcada por equívocos e limitações na compreensão de suas ideias. Milliet está em acordo com Heinrich Mann, para quem a obra de Nietzsche era terrível e ameaçadora, prevendo que apenas na segunda metade do século XX seria compreendida. Milliet sugere que, até então, Nietzsche foi interpretado de maneira restrita, o que resultou em consequências políticas equivocadas e na sua apropriação pela massa pequeno-burguesa. Considera que Nietzsche era um grande poeta e retórico, com o poder de seduzir seus leitores e envolvê-los em uma vaguidade filosófica propícia a interpretações místicas. Milliet alerta que o próprio Nietzsche temia essa confusão e o uso equivocado de suas ideias, lembrando que o conceito do "super--homem", por exemplo, foi distorcido e compreendido como a realização do herói nórdico e utilizado como uma solução científica e moral. É que essas interpretações não compreenderam a simbologia nietzschiana e seu combate à moral estabelecida pela burguesia cristã decadente. Para Milliet, Nietzsche era, antes de tudo, um poeta desvairado e sua glória foi obscurecida pela interpretação interessada ou pela negação cega. Por isso, destaca a solidão e o orgulho presentes na obra de Nietzsche, afirmando que o filósofo viveu em um mundo isolado da humanidade, incendiado pela dor e pelo orgulho. Considera que ele foi plagiado e sua obra grilada através de uma exegese superficial, longe de ser o culpado pelos desmandos nazistas, nem pelo racismo, visto que reconhecia a contribuição dos judeus para os valores da civilização europeia.

Alinhado com os modernistas do projeto renovador, Sérgio Milliet faz uma leitura da obra de Nietzsche com vistas a recuperá-la das apropriações da extrema direita. Já no final da segunda fase do Modernismo, adverte os incautos sobre os perigos dos *slogans* totalitários. De tal modo, Milliet insurge-se contra a ordem conservadora, contra "a conveniência de odiar a democratização de nossa terra", contra os "homens incapazes daquilo que Nietzsche chama "deslocar a perspectiva"", pois "temem acima de tudo a quebra do padrão aceito dentro do qual galgaram posições e rendas"[10]. Dessa forma, isto é, para reabilitar Nietzsche, Milliet esvazia o pensamento de Nietzsche, concedendo-lhe somente o estatuto de poeta: mais um artista do verbo do que um pensador sistemático.

Esta atuação prova que Sérgio Milliet era um estudioso atento da recepção da filosofia de Nietzsche no Brasil; possuía familiaridade com o assunto e acompanhou de perto as discussões em torno do pensamento do filósofo. Sua experiência e conhecimento tornam plausível que ele tenha realizado a tradução dos textos da coletânea *O pensamento vivo de Nietzsche*. Afinal, Sérgio Milliet não era apenas um revisor, como evidenciam as notas da

9 MILLIET, Sérgio. "Frederico Nietzsche", *O Estado de S. Paulo*, ano 70, n. 23.030, 14/10/1944, p. 04.

10 MILLIET, Sérgio. "Um slogan encanecido", *O Jornal*, ano 27, n. 7698, 3/6/1945, p. 25.

coletânea, mas também um tradutor competente. Tanto é assim que seguirá traduzindo outros filósofos, como Michel de Montaigne. Sua capacidade de tradução não deve ser subestimada, nem a responsabilidade pela tradução dos textos da coletânea *O pensamento vivo de Nietzsche*, mesmo que tenha envolvido uma revisão.

Publicada em 1940 pela Livraria Martins Editora, de São Paulo, em ordem cronológica *O pensamento vivo de Nietzsche* foi a primeira coletânea a ser lançada no Brasil, precedendo em quase uma década a *Nietzschiana*, de Alberto Ramos, publicada em 1949. Falecido em 1941, Alberto Ramos não chegou a publicá-la, ainda que precipitadamente tenha sido anunciada em 1940, com o nome de "Antologia Nietzschiana"[11]. O que Alberto Ramos deixou foram papéis acumulados em sua mesa de trabalho, separados "cuidadosamente em pastas". Se, quase 10 anos após seu falecimento, veio à luz a *Nietzschiana*, foi graças a sua viúva que recolheu os papéis, "passou-os a Gastão Cruls, que os reviu na companhia de Agrippino Grieco, formando-se deste modo um volume[12]", que a editora José Olímpio lançou em 1949.

Já a coletânea traduzida por Sérgio Milliet, ao ser publicada em 1940, durante um período em que o Brasil estava sob intervenção da Ditadura Vargas e buscava retomar o projeto renovador modernista do início dos anos 20, destaca-se como um marco significativo na recepção do pensamento de Nietzsche no país. Sua publicação em um momento histórico relevante reforça a importância e o pioneirismo da coletânea *O pensamento vivo de Nietzsche*.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, O. "A Propósito do "Amor Imortal. Carta Aberta a José Antonio Nogueira", *O Pirralho*, n. 191, 1915. Disponível em: https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/. Acesso em: 09 de setembro de 2023.

CANDIDO, Antonio. *Depoimento*. *In*: NEME, Mario (org.). *Plataforma de uma geração*. Porto Alegre: Ed. Do Globo, 1945.

MILLIET, Sérgio. *Diário Crítico*. Vol. I. São Paulo. Martins/Edusp, 1981.

___. "Frederico Nietzsche". *O Estado de S. Paulo*, ano 70, n. 23.030, 14/10/1944.

___. *Terminus sêco e outros cocktails*. São Paulo. Edição Irmãos Ferraz, 1932.

___. *Pintura quase sempre*. Rio de Janeiro (?). Livraria do globo, 1944.

___. *De ontem, de hoje, de sempre*. Vol. 1. São Paulo. Editora Martins, 1960.

___. "Um slogan encanecido". *O Jornal*, ano 27, n. 7698, 3/6/1945. Disponível em: https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/. Acesso em: 09 de setembro de 2023

NIETZSCHE, Friedrich. *Werke*. *Kritische Studienausgabe* (KSA). Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999.

11 "Uma antologia nietzschiana", *Vamos Ler*!, RJ, 8/8/1940, p. 16. (No livro *Estrela da manhã*, de 1936, Manuel Bandeira compôs e publicou um breve poema com o título "Nietzschiana", o que pode ter inspirado o título da coletânea; ainda era comum o uso do adjetivo nietzsch*e*ana/o, com "e").

12 REGO, Costa. "Nietzsche não confirmou Nietzsche", *Diário de Pernambuco*, PE, 4/1/1950, p. 4.

___. *Obras incompletas*. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filhos. 1. ed. São Paulo. Abril Cultural, 1974 (Col. Os Pensadores).

___. *Como Falava Zaratustra*. (livro para toda a gente e para ninguém). Trad. de Araújo Pereira. Lisboa. Guimarães & C.ª, 1913.

___. *Assim falava Zaratustra* [livro para toda a gente e para ninguém]. Trad. de Araújo Pereira. São Paulo. Editorial Moderna Paulistana, 1932.

___. *Assim falava Zaratustra* (livro para toda a gente e para ninguém). Trad. rev. e atualizada por Jose Mendes de Souza. São Paulo. Edições e publicações Brasil, 1942.

___. *O pensamento vivo de Nietzsche.* Apresentação de Heinrich Mann. Trad. de Sérgio Milliet. São Paulo. Livrara Martins, 1ª edição, 1940; 2ª edição, 1944; 3ª edição, 1951; 4ª edição, 1961; 5ª edição pela Editora Martins/USP, 1975.

___. *O crepúsculo dos ídolos*. Trad. de Persiano da Fonseca. Rio de Janeiro, Editora Vecchi, 1943.

___. *O viandante e sua sombra*. Trad. de Heraldo Barbuy. São Paulo. Edições e Publicações Brasil Editora S. A. 1ª edição 1939; 2ª edição de 1944; uso a edição da Tecnoprint, de 1967.

___. *Nietzschiana: textos escolhidos na obra do autor de Zaratustra*. Trad. de Alberto Ramos. Prefácio de Agripino Grieco. Rio de Janeiro. José Olympio, 1949.

___. *Ecce homo: como cheguei a ser o que sou*. Trad. Lourival de Queiroz Henkel. Prefácio de Affonso Bertagnoli. São Paulo. Editora e Publicações Brasil, 1ª edição 1944; 4ª edição pela Edições e publicações Brasil Editora S. A., São Paulo, 1959.

___. *Vontade de potência*. Trad., prefácio e notas de Mário Ferreira dos Santos. Porto Alegre. Editora Globo, 1ª edição 1945; 2ª edição pela editora Vozes, Petrópolis, Rio de Janeiro, 2017.

___. *Assim falava Zaratustra*: um livro para todos e para ninguém. Trad. de Mário Ferreira dos Santos. São Paulo. Logos, 1ª edição 1954; 3ª edição, Petrópolis, Rio de Janeiro. Vozes, 2014.

PINHEIRO, Cesar Valter. "A estreia literária de Sérgio Milliet: Par le sentier". Remate de Males, Campinas-SP, v.38, n.2, pp. 990-1017, jul./dez. 2018. Disponível em: https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/remate/article/view/8651936. Acesso em 10 de setembro de 2023.

REGO, Costa. "Nietzsche não confirmou Nietzsche", *Diário de Pernambuco*, PE, 4/1/1950. Disponível em: https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/. Acesso em: 09 de setembro de 2023.

Verdad y perspectivismo en la filosofía de Nietzsche

Dra. Sandra Uicich[1]

"Nada es verdadero, todo está permitido…" (…)
¿Se ha extraviado ya alguna vez un espíritu libre europeo,
cristiano, en esa frase y en sus laberínticas consecuencias?
¿Conoce por experiencia el Minotauro de ese infierno?

(Nietzsche, *La genealogía de la moral*)

Con el término "nihilismo" Nietzsche describe la crisis cultural del siglo XIX, en la que decanta el volverse "nada" de los postulados que sostenían, hasta ese momento, a la cultura europea: el orden, la permanencia y la fijeza de la realidad, la estabilidad de las cosas, la franqueza de las palabras, las que servían como vías de escape frente al flujo cambiante de lo real en devenir. Esa crisis se asienta en el descubrimiento de una terrible "no-verdad" (*Unwahrheit)* tenida por "verdad": que "hasta ahora a la mentira se la ha venido llamando verdad" (Nietzsche, 1888, 124)[2]. En su breve ensayo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* sostiene que las palabras son designaciones arbitrarias y los conceptos, creaciones; que toda "verdad" no es más que una invención con éxito; y que el lenguaje es un instrumento en la lucha de fuerzas activas y reactivas de toda sociedad.

Allí define:

> ¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal (Nietzsche, 1873, 25)[3].

---

1 Instituto de Humanidades (IHuma),Universidad Nacional del Sur (Bahía Blanca, Argentina) Centro de Estudios en Filosofía de la Cultura,Universidad Nacional del Comahue (Neuquén, Argentina).

2 KSA 6, p. 365: "den man hiess bisher die Lüge Wahrheit."

3 KSA 1, p. 880-881: "Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen".

Lo que se considera verdad es una fijación a través de un convencionalismo lingüístico que decanta en cierto consenso social y asegura al hombre la tranquilidad de un mundo dominable y a la especie, la supervivencia.

Para Nietzsche, la verdad ha suscitado una pasión, una creencia descarnada, un fanatismo tal que el reconocimiento de su trasfondo de arbitrariedad conduce a las escabrosas sendas del nihilismo: la verdad ya no es divina. Muestra que se ha venido llamando verdad a la mentira: "Yo soy el primero que ha *descubierto* la verdad, debido a que he sido el primero en sentir – en *oler* – la mentira como mentira…" (Nietzsche, 1888, 124)[4]. Advierte de las consecuencias terribles que trae este descubrimiento.

A continuación expondré las distinciones nietzscheanas entre verdad y no-verdad, con sus diversos matices: error, engaño, mentira, ilusión, y el anclaje de la verdad en el tener-por-verdadero (*das Für-Wahr-halten*) y en una voluntad de verdad a toda costa (*Wille zur Wahrheit um jeden Preis*). La noción de verdad en la obra nietzscheana será presentada esquemáticamente como invención y como creencia en dos apartados, y finalmente se propondrá una interpretación de este concepto como "verdad perspectivística".

1 LA VERDAD COMO INVENCIÓN

Hay diversas formas de entender la verdad. Los criterios para demarcar lo que es verdad de lo que no lo es pueden ser lingüísticos, lógicos, epistemológicos o psicológicos, entre otros[5].

Un modo posible de definir la verdad es a partir de su vínculo con el lenguaje. Un enunciado es verdadero si es correcto desde el punto de vista sintáctico y/o tiene sentido desde el punto de vista semántico; o bien, si es coherente y consistente, desde un criterio de validez formal-lógica.

Una enunciación verdadera en sentido epistemológico o epistémico es aquella que describe fehacientemente la verdad: ya sea porque se adecúa a los hechos (criterio correspondentista o adecuacionista), ya sea porque es coherente con el *corpus* científico y/o no se contradice con otras proposiciones o enunciados dentro de una teoría (criterio coherentista). También se puede considerar verdadera una hipótesis o conjetura sobre la realidad si lo enunciado en ella tiene consistencia y verosimilitud, aun sin remitirse a la realidad empírica, como es el caso de una verdad metafísica.

Otro modo posible de delimitar la verdad de lo que no lo es, es su dimensión práctica, es decir, política. Una verdad histórica, por ejemplo, remite a un conjunto de ideas o creencias sostenidas epocalmente por grupos humanos para alcanzar fines comunes. Aquí se admite

4 KSA 6, p. 366: "Ich erst habe die Wahrheit entdeckt, dadurch das ist zuerst die Lüge als Lüge empfand – roch…"

5 Para una descripción sumaria de los distintos tipos y criterios de verdad, cf. Pérez Lindo, 1998, p. 27-46.

la historicidad de las verdades que rigen la vida comunitaria, en cuya definición aparece el interjuego entre poder y contrapoder, y la conflictiva deriva del consenso. La concepción de la verdad como convención en Nietzsche – en *Sobre verdad y mentira...*, por ejemplo – entra en este caso. Lo que se debe definir en cada situación es si la convención adoptada responde a un criterio pragmatista, de utilidad – por el que consensuamos lo verdadero en función de lo que nos resulta útil como grupo, comunidad o especie en un momento histórico dado – o bien, si la convención se fija en torno a otros criterios, valores o fines colectivos, por ejemplo, como efectivo ejercicio de una dominación de un grupo sobre otro.

El enfoque instrumental o pragmático de la verdad define como verdadero aquello que sirve para la vida, que es útil a los hombres e incluso, imprescindible para vivir. En la teoría pragmatista de la verdad, lo verdadero es lo ventajoso, lo conveniente, lo que sirve. En la filosofía nietzscheana aparece la verdad como una invención humana con una función vital, de modo que las ficciones útiles se conservan como "verdades" indiscutibles y las nocivas se descartan como "errores". De este modo, como plantea Nietzsche con tono furibundo: "Todo lo que hasta ahora se llamó 'verdad' ha sido reconocido como la forma más nociva, más pérfida, más subterránea de la mentira…" (Nietzsche, 1888, 131)[6]. Cabe preguntar entonces, ¿la verdad es una invención necesaria? ¿Es un destino trágico? ¿O acaso es más necesaria la falsedad, la ficción, la apariencia, la mentira?

Nietzsche plantea que por un impulso hacia la verdad (*Trieb zur Wahrheit*) propio del hombre europeo lo obliga a inventarse un contramundo ficticio. Ese impulso se ha transformado, en el devenir de la historia de Occidente, en una voluntad incondicional: una "voluntad de verdad a toda costa" (*Wille zur Wahrheit um jeden Preis*). En el Prefacio a la segunda edición de *La Gaya Ciencia* dice: "(…) estamos hartos de este mal gusto, esta voluntad de verdad, de 'verdad a toda costa', esta locura de adolescente en el amor a la verdad (…). Ya no creemos que la verdad continúa siendo verdad si se le arranca el velo. (…) ¿Quizá sea la Verdad una mujer que tiene sus razones para no dejar ver sus razones?" (Nietzche, 1882, 35)[7]. El nihilismo aflora, entonces, en la desconfianza en las verdades tenidas hasta ahora que aparecen, en este momento de crisis, como efectos de una pérfida voluntad de verdad.

Nuestro mundo es apariencia y error, y la verdad "no significa lo contrario del error, sino la posición de ciertos errores respecto de otros errores, por ejemplo, que están más profundamente incorporados" (Nietzsche, 2010b, 767)[8]. La voluntad de búsqueda incesante de la verdad es peligrosa para la vida, que se despliega en y necesita de la no-verdad (*Unwahrheit*) en todas sus formas: error (*Irrtum*), mentira (*Lüge*), engaño (*Täuschung*) e ilusión (*Illusion*).

6 KSA 6, p. 373: "Alles, was bisher 'Wahrheit' hiess, ist als die schädlichste, tückischste, unterirdischste Form der Lüge erkannt".

7 KSA 3, 352: "(...) dieser schlechte Geschmack, dieser Wille zur Wahrheit, zur 'Wahrheit um jeden Preis', dieser Jünglings-Wahnsinn in der Liebe zur Wahrheit – ist uns verleidet (...). Wir glauben nicht mehr daran, dass Wahrheit noch Wahrheit bleibt, wenn man ihr die Schleier abzieht (...). Vielleicht ist die Wahrheit ein Weib, das Gründe hat, ihre Gründe nicht sehn zu lassen?".

8 KSA 11, 34 [247], abril-junio de 1885: "Wahrheit bezeichnet nicht einen Gegensatz zum Irrthum, sondern die Stellung gewisser Irrthümer zu anderen Irrthümern, etwa daβ sie älter, tiefer einverleibt sind".

En cualquiera de estos casos, se trata de invenciones con fines prácticos: para conservar la especie[9]. La no-verdad aparece como la necesaria condición de la vida (*Lebensbedingung*). El hombre se queda con las "verdades" que mantienen la vida y rechaza las que son perjudiciales.

Para Nietzsche, lo importante no es la contraposición entre la verdad, tenida por buena y valiosa, y la mentira en tanto mala y despreciable: esto es un prejuicio moral. Lo que importa es el carácter afirmador o negador de la vida de esas ficciones a las que llamamos "verdades"[10]. Hasta los juicios falsos o las proposiciones erróneas son imprescindibles, porque forman parte del juego de establecimiento de las verdades. Lo que habitualmente se considera error es una invención poco útil, que fue refutada como condición de la vida por haber mostrado su fracaso. ¿En qué se diferencia de la "verdad"? Simplemente, en que no tiene una valoración social.

En cierto modo, el error es un estímulo para recrear la realidad porque "el mundo como representación (como error) es tan rico en significado, profundo, prodigioso, preñado de dicha y de desdicha" (Nietzsche, 1878, 60)[11]. Como señala Vattimo, el error "es necesario en el sentido de que no podemos renunciar a él sin renunciar a la riqueza misma de nuestra humanidad" (Vattimo, 1974, 137). En cierto modo, caemos en el error porque "el prejuicio de la 'razón' nos fuerza a asignar unidad, identidad, duración, sustancia, causa, coseidad, ser" (Nietzsche, 1889, 48)[12].

Las formas de no-verdad no lo son por contraposición a una verdad esencial subyacente, ya que cualquier verdad es sólo una "verdad" entre comillas; por lo tanto estamos siempre en el ámbito de la no-verdad. Pero, ¿es posible vivir en la no-verdad? ¿No es esto intolerable?[13].

Es preciso señalar la dificultad que comporta cualquier definición de un criterio para medir el error, la mentira o la ilusión. El error, ¿lo es respecto de qué verdad, si ya no hay verdad esencial? Algo similar se puede decir de la idea de mentira, ya que el mentir implica apartarse de una verdad determinada. Pero si no hay más que "verdades" con comillas, es decir, invenciones útiles y vitales, sólo se puede definir la mentira como su opuesto, como

9 Cf. KSA 11, 35 [37], mayo-julio 1885: "Die Falschheit eines Begriffs ist mir noch kein Einwand gegen ihn. (...) die Frage ist, wie weit er lebenfördernd, lebenerhaltend, arterhaltend ist". ("La falsedad de un concepto no es para mí todavía ninguna *objeción* contra él. (...) la cuestión es hasta qué punto es favorecedor de la vida, conservador de la vida, conservador de la especie". Nietzsche, 2010, 780).

10 Cf. KSA 11, 34 [253], abril-junio 1885: "Wahrheit ist die Art von Irrthum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte". ("La verdad es la clase de error sin la cual una determinada especie de seres vivos no podría vivir". Nietzsche, 2010, 769).

11 KSA 2, p. 50: "die Welt als Vorstellung (als Irrthum) ist so bedeutungsreich, tief, wundervoll, Glück und Unglück im Schoosse tragend".

12 KSA 6, p. 77: "das Vernunft-Vorurtheil uns zwingt, Einheit, Identität, Dauer, Substanz, Ursache, Dinglichkeit, Sein anzusetzen".

13 En principio, la verdad es necesaria: "La pregunta de si es menester la *verdad* no sólo tiene que ser afirmada de antemano, sino afirmada en tal grado que exprese la proposición, la creencia, la convicción de que '*nada es tan necesario* como la verdad y en comparación con ella todo lo demás tiene tan sólo un valor secundario'" (Nietzsche, 1882, 255).

aquellas invenciones que no preservan la vida o la especie, lo que Nietzsche denomina "verdades" negadoras de la vida. O bien, la mentira se vuelve sinónimo de las pretendidas "verdades" y adquiere así el carácter de necesaria, tal como surge del siguiente fragmento póstumo de 1887-1888:

> (…) sólo hay un único mundo, y ése es falso, cruel, contradictorio, seductor, carente de sentido (…). *Nosotros necesitamos la mentira* para vencer esa realidad, esa "verdad", esto es, para *vivir*… Que la mentira es necesaria para vivir, esto incluso forma parte de ese carácter temible y problemático de la existencia… La metafísica, la moral, la religión, la ciencia (…) como formas diversas de la mentira: con su ayuda se *cree* en la vida. (…) el ser humano ha de ser ya por naturaleza un mentiroso, ha de ser más aún que cualquier otra cosa, un *artista*… Y no hay duda de que lo es: metafísica, moral, religión, ciencia - sólo son criaturas de su voluntad de arte, de mentira, de huida ante la "verdad", de *negación* de la "verdad". Esta capacidad misma, gracias a la cual él *viola la realidad con la mentira*, esta *capacidad artística par excellence* del ser humano - la tiene en común con todo lo que existe: él mismo es, ciertamente, una porción de realidad, de verdad, de naturaleza – él mismo es incluso una porción de *genio de la mentira*… (Nietzsche, 2006, 491)[14].

Las formas de la mentira desplegadas en la historia de Occidente son la metafísica, la religión, la moral y la ciencia. En cada caso se toma por verdad una invención del genio de la mentira que es el hombre. La genialidad humana consiste en esa posibilidad concreta de hacer pasar la verdad por realidad y certeza, cuando en todo caso hay sólo una intuición, una metáfora, un acercamiento estimado a lo real; pero en el fondo, al negar que esas son invenciones y no verdades, se vuelve un astuto mentiroso.

Desde el punto de vista gnoseológico, esa verdad en tanto invención será una mentira, una ficción que no le permite conocer efectivamente lo real – entendido como realidad subyacente – sino "dominarlo", y en ese sentido, "vivir". Desde el punto de vista moral, esa verdad consiste en creer en determinados valores que sostienen el ejercicio de una dominación moral, tal como lo muestra Nietzsche en *La genealogía de la moral.* Desde el punto

14 KSA 13, 11 [415], noviembre 1887-marzo 1888: "(…) es giebt nur Eine Welt, und diese ist falsch, grausam, widersprüchlich, verführerisch, ohne Sinn… (…) Wir haben Lüge nöthig, um über diese Realität, diese 'Wahrheit' zum Sieg zu kommen das heißt, um zu leben… Daß di Lüge nöthig ist, um zu leben, das gehört selbst noch mit zu diesem furchtbaren und fragwürdigen Charakter des Daseins… Die Metaphysik, die Moral, die Religion, die Wissenschaft (…) als verschiedene Formen der Lüge (…): mit ihrer Hülfe wird ans Leben geglaubt. (…) muß der Mensch von Natur schon ein Lügner sein, er muß mehr als alles Andere noch Künstler sein… Und er ist es auch: Methapysik, Moral, Religion, Wissenschaft – Alles nur Ausgeburten seines Willens zur Kunst, zur Lüge, zur Flucht vor der 'Wahrheit', zur Verneinung der 'Wahrheit'. Die Vermögen selbst, dank dem er die Realität durch die Lüge vergewaltigt, dieses Künstler-Vermögen par excellence des Menschen – er hat es noch mit Allem, was ist, gemein: er selbst ist ja ein Stück Wirklichkeit, Wahrheit, Natur – er selbst ist auch ein Stück Genie der Lüge...".

de vista ontológico, esa verdad inventada es un error, porque no refleja la realidad – ni la espejea, ni la copia – ni el dinamismo de lo real – que es devenir, cambio, multiplicidad–. Es errónea como adecuación a lo real, es falsa en tanto invención, es ilusión porque cree llegar al trasfondo esencial de las cosas y sólo es un modo perspectivístico de anclar el devenir.

En un fragmento póstumo de 1885, Nietzsche aclara: "La *apariencia*, tal como yo la entiendo, es la efectiva y única realidad de las cosas, (...) yo no contrapongo 'apariencia' a 'realidad', sino que, al revés, tomo la apariencia como la realidad que se opone a transformarse en un imaginario mundo de la verdad" (Nietzsche, 2010, 859-860)[15]. Si la realidad es una no-verdad, una "aparente" verdad, ¿sólo nos queda el escepticismo?: "Escepticismo último: ¿Qué son, en definitiva, las verdades del hombre? – Son los errores irrefutables del hombre" (Nietzsche, 1882, 201)[16].

Si la vida humana está anclada en la no-verdad, ¿sólo resta la angustia? ¿Es tolerable vivir sin la verdad? Por el contrario, pregunta Nietzsche: "¿*Puede* uno permanecer conscientemente en la no verdad?", y responde:

> ¿Es cierto que ya no queda otro modo de pensar que el que acarrea como resultado personal la desesperación, como resultado teórico una filosofía de la destrucción? Yo creo que la decisión sobre las consecuencias del conocimiento la da el *temperamento* de cada persona: lo mismo que esas consecuencias descritas y posibles en naturalezas singulares, yo podría pensar otras en virtud de las cuales naciera una vida mucho más simple, menos viciada por los afectos que la actual (…). En definitiva, uno viviría entre los hombres y consigo como en la *naturaleza*, sin elogios, reproches, acaloramiento, disfrutando como de un espectáculo de muchas cosas hacia las cuales hasta entonces sólo tenía que temerse (Nietzsche, 1878, 63)[17].

La "verdad" de que toda verdad es una invención, un error testarudo y una mentira necesaria que posibilitan la vida, sólo es soportable para un espíritu fuerte, que admite la "verdad" de que no hay verdad-verdadera, sino error, ilusión, engaño y mentira que la edulcoran.

---

15 KSA 11, 40 [53], agosto-setiembre 1885: "Schein wie ich es verstehe, ist die wirkliche und einzige Realität der Dinge (...). Ich setze also nicht 'Schein' in Gegensatz sur 'Realität' sondern nehme umgekehrt Schein als die Realität, welche sich der Verwandlung in eine imaginative 'Wahrheits-Welt' widersetzt".

16 KSA 3, p. 518: "Letzte Skepsis. – Was sind denn zuletzt die Wahrheiten des Menschen? – Es sind die unwiderlegbaren Irrthümer des Menschen".

17 KSA 2, p. 54: "Ist es wahr, bliebe einzig noch eine Denkweise übrig, welche als persönliches Ergebniss die Verzweifelung, als theoretisches eine Philosophie der Zerstörung nach sich zöge? – Ich glaube, die Entscheidung über die Nachwirkung der Erkenntniss wird durch das Temperament eines Menschen gegeben: ich könnte mir eben so gut, wie jene geschilderte und bei einzelnen Naturen mögliche Nachwirkung, eine andere denken, vermöge deren ein viel einfacheres, von Affecten reineres Leben entstünde, als das jetzige ist (…). Man lebte zuletzt unter den Menschen und mit sich wie in der Natur, ohne Lob, Vorwürfe, Ereiferung, an Vielem sich wie an einem Schauspiel weidend, vor dem man sich bisher nur zu fürchten hatte.

2 LA VERDAD COMO CREENCIA

El enfoque nietzscheano gira en torno a una noción pragmática de verdad. Sin embargo, es preciso determinar el lugar propio de este "pragmatismo". ¿Nietzsche considera "verdad" sólo lo que reviste utilidad para la especie? ¿Sostiene una concepción pragmatista de la verdad? En algunos escritos, afirma que la verdad es útil para la vida de los hombres. Aquello que les permite sobrevivir ha perdurado comunitariamente como verdadero y ha arraigado históricamente tanto en el lenguaje como en las costumbres. Este matiz pragmatista está relativizado, porque en principio, algo es útil en cuanto a ciertos intereses y en una situación dada. La utilidad se asocia a algo creído o tomado como útil, pero de ningún modo con carácter de universalidad u objetividad, lo que acarrea una variabilidad histórica de las verdades así como una irrebasable situacionalidad que ubica la utilidad en el marco de un grupo o comunidad en función de sus intereses, sin que sea aplicable a otro contexto espacio-temporal.

En otros textos, Nietzsche critica que lo verdadero sea lo útil, por ejemplo, en el siguiente parágrafo de *Más allá del bien y del mal*:

> Algo podría ser verdadero: aunque resultase perjudicial y peligroso en grado sumo; más aún, podría incluso ocurrir que el que nosotros perezcamos a causa de nuestro conocimiento total formase parte de la constitución básica de la existencia, de tal modo que la fortaleza de un espíritu se mediría justamente por la cantidad de "verdad" que soportase o, dicho con más claridad, por el grado en que necesitase que la verdad quedase diluida, encubierta, edulcorada, amortiguada, falseada (Nietzsche, 1886b, 64)[18].

A veces se ha sostenido como verdad algo que se ha mostrado como opuesto a la vida, y en ese sentido, erróneo, en tanto camino equivocado para mantener a la vida en su dinámica. En el fondo, nuestras "verdades" han sido creencias útiles para perseverar en la vida o bien, inútiles. Sean útiles o inútiles, esas creencias devenidas verdades han construido este mundo: "Nos hemos fabricado un mundo en que podemos vivir – suponiendo cuerpos, líneas, planos, causas y efectos, movimiento y reposo, forma y contenido: ¡sin estos artículos de fe no hay quien pueda vivir ahora! Pero no por ello son algo demostrado. La vida no es un argumento; entre las premisas de la vida bien pudiera figurar el error" (Nietzsche, 1882, 158)[19].

18 KSA 5, p. 56-57: "Etwas dürfte wahr sein: ob es gleich im höchsten Grade schädlich und gefährlich wäre; ja es könnte selbst zur Grundbeschaffenheit des Daseins gehören, dass man an seiner völligen Erkenntniss zu Grunde gienge, - so dass sich die Stärke eines Geistes darnach bemässe, wie viel er von der 'Wahrheit' gerade noch aushielte, deutlicher, bis zu welchem Grade er sie verdünnt, verhüllt, versüsst, verdumpft, verfälscht nöthig hätte".

19 KSA 3, p. 477: "Wir haben uns eine Welt zurecht gemacht, in der wir leben können –mit der Annahme von Körpern, Linien, Flächen, Ursachen und Wirkungen, Bewegung und Ruhe, Gestalt und Inhalt: ohne diese Glaubensartikel hielte es jetzt Keiner aus zu leben! Aber damit sind sie noch nichos Bewiesenes. Das Leben ist kein Argument; unter den Bedingungen des Lebens könnte der Irrthum sein".

Hasta ahora se ha "creído" en la verdad, en la posibilidad de conocer la verdad, en la necesidad de buscar la verdad. Es decir, hasta ahora se ha sostenido una creencia en la verdad.

La verdad se asocia a una creencia o fe; algo es verdadero no porque sea útil sino porque creemos en su utilidad: "algo es verdadero porque creemos en ello y no al revés" (Zerpa, 2003, 129). La verdad se revela, entonces, como una creencia afirmada históricamente: "no es que creemos en algo porque es verdadero, sino que es verdadero porque lo creemos" (Sánchez, 1996, 132). De forma tal que, para que haya verdades debe haber primero una creencia firme. Así, las "verdades" son sostenidas por creencias vinculadas a los modos de ver el mundo.

Nietzsche muestra que incluso las ficciones útiles son nocivas en la medida en que se postulan como verdades universales, y esto exige la denuncia de su no-verdad constitutiva, es decir, la explicitación de su carácter de mentira o ficción. Una serie de instintos y creencias se encuentran a la base de esta capacidad ficcional del hombre relacionada con la utilidad. Las creencias dominantes hasta ahora, las que la humanidad ha tomado en serio hasta aquí, han sido las "verdades" negadoras de la vida: "no son ni siquiera realidades, son meras imaginaciones o, hablando con más rigor, *mentiras* nacidas de los instintos malos de naturalezas enfermas, de naturalezas nocivas en el sentido más hondo…" (Nietzsche, 1888, 53)[20]. En escritos tempranos como *El nacimiento de la tragedia* (1872a), relaciona incluso el carácter reactivo de la voluntad de poder negadora de la vida con el rechazo de la ficción, el engaño, el error o la apariencia, tal como se desplegó en la historia europea.

De algún modo, el hombre está condenado eternamente a la no-verdad. Para evitar caer en la desesperación y el aniquilamiento, se engaña con el consuelo de creer en las verdades que inventa. Por ello, "al hombre le conviene únicamente la creencia en la verdad accesible, en la ilusión que se le acerca plena de confianza. ¿No vive él, en realidad, *a fuerza* de un continuo ser-engañado?" (Nietzsche, 1872b, 209)[21]. La no-verdad disfrazada de creencia permite confiar en ese contramundo "verdadero".

ALGUNAS CONCLUSIONES

Una cierta ambigüedad respecto de la noción de verdad envuelve el pensamiento nietzscheano, y en esa postura ambigüa se juegan las distintas interpretaciones. En general, Nietzsche parece sostener una concepción pragmatista según la cual llamamos "verdad" a un conjunto de invenciones, ficciones y metáforas útiles para nuestra supervivencia. Lo que aquí se debe tener en cuenta es que la utilidad es una creencia situada, un "artículo de fe" determinado históricamente: lo útil no es universal y objetivamente útil, sino de modo contextual.

20 KSA 6, p. 295-296: "Das, was die Menschheit bisher ernsthaft erwogen hat, sind nicht einmal Realitäten, blosse Einbildungen, strenger geredet, Lügen aus den schlechten Instinkten kranker, im tiefsten Sinne schädlicher Naturen heraus".

21 KSA 1, p. 760: "Dem Menschen geziemt aber allein der Glaube an die erreichbare Wahrheit, an die zutrauensvoll sich nahende Illusion. Lebt er nicht eigentlich durch ein fortwährendes Getäuschtwerden?".

Nietzsche rechaza una concepción adecuacionista de la verdad, en el sentido de una posible correspondencia o adecuación entre la cosa y lo que se sostiene sobre esa cosa, es decir, una coincidencia entre lenguaje y realidad, o – si el pensamiento tiene su correlato en el lenguaje – entre pensamiento y realidad. En una concepción adecuacionista, todo aquello que es invención y no se corresponde con una "realidad-en-sí", es "mentira" o "falso" [22]. Pero para Nietzsche no hay "realidad-en-sí": la realidad es aquello que los hombres construimos a cada momento con nuestras acciones; lo real es invención siempre. Por eso, su martillo golpea con fuerza las "verdades" de siglos y las denuncia como "mentiras"; destruye los valores tradicionales que han guiado a los hombres en Occidente, que se desvalorizan y se vuelven "nada" al revelarse como "la sagrada mentira bimilenaria", es decir, decantan en nihilismo.

Se puede decir que Nietzsche sostiene, en principio, una concepción relativista de la verdad: no hay verdades absolutas sino relativas a distintas formas de abordar aquello que llamamos vida. Lo que tiene utilidad para vivir no puede ser nunca "mentira" o "error": es la verdad que, para esa vida concreta, tiene valor. En esta concepción de la verdad desde un relativismo pragmático, hay un corrimiento del planteo por la relación entre realidad y apariencia: si no hay mundo aparente, tampoco mundo verdadero; no hay entonces, verdad posible o apariencia posible. No hay mundo "en sí", por lo tanto, no hay ni verdad ni falsedad respecto de un mundo que es abordaje perspectivístico desde la vida latente, desde voluntades en pugna. El gran problema de Occidente es haber creído que unas verdades concretas, útiles a cierto modo de vida, eran verdades universales, válidas para todo modo de vida.

La concepción nietzscheana de la verdad es ajena al relativismo simplificado del "todo vale". La verdad es relativa a cierta perspectiva, a cierta posición de valor situada y afirmada por un grupo, una comunidad, etc. En este sentido, propongo definir la concepción de la verdad en Nietzsche como perspectivística: verdad es lo que se cree desde una determinada perspectiva. No hay verdades absolutas sino "una pluralidad de perspectivas sobre las cosas" (Zerpa, 2003, 132), que se afianzan a través de la creencia en ellas. En definitiva: "¿Qué es una *creencia*? (…) Cada creencia es un *tener-por-verdadero*" (traducción de Sánchez, 1996, 132)[23].

Por lo tanto, como señala Sergio Sánchez: "*Ser verdadero* y *ser creído* son uno: la verdad *se da* simplemente, no mediada por nuestras representaciones, sino en la inmediatez misma del mundo y la vida" (Sánchez, 1996, 134). El hombre, un animal portador de juicios

22 Cf. la discusión de Sergio Sánchez en torno a este tema: "Si, como creemos, tal acepción [de la verdad en Nietzsche] no es otra que la de correspondencia y si Nietzsche descree por completo de la posibilidad de una tal relación entre nuestras representaciones y una realidad en sí, decir que todas nuestras verdades no son sino falsedades perfectas, no es más que una manera desafiante y provocadora de afirmar que nada nos autoriza a mantener la creencia en dicha relación y que tal creencia es falsa desde que sólo podría ser hecha verdadera si se pudiera mostrar que es adecuada o que se corresponde con la misma realidad en sí que su definición presupone. Pero esto equivaldría a pretender probar que es verdadera en virtud misma de su característica y esencial propiedad de verdad (...). Lo que hace a Nietzsche calificar como falsas a las creencias que presuponen la correspondencia como su fundamento, es el hecho de que éste, precisamente, les falta en igual medida que a cualquier otra concepción de la verdad, incluida, claro está, la pragmatista" (Sánchez, 1996, 129-130).

23 KSA 12, 9 [41], 1887-1888: "Was ist ein Glaube? (...) Jeder Glaube ist ein Für-wahr-halten".

(*urtheilendes Thier*), está encerrado en la prisión de sus creencias y se encuentra siempre en un determinado punto en un plexo de relaciones, siempre situado y en perspectiva.

Predomina, entonces, una voluntad de verdad en tanto voluntad de poder, como explica Nietzsche en un pasaje de *Así habló Zaratustra*:

> ¿"Voluntad de verdad" llamáis vosotros, sapientísimos, a lo que os impulsa y os pone ardorosos? Voluntad de volver pensable todo lo que existe: ¡así llamo *yo* a vuestra voluntad! Ante todo queréis *hacer* pensable todo lo que existe: pues dudáis, con justificada desconfianza, de que sea ya pensable. ¡Pero debe amoldarse y plegarse a vosotros! Así lo quiere vuestra voluntad. Debe volverse liso, y someterse al espíritu, como su espejo y su imagen reflejada. Esa es toda vuestra voluntad, sapientísimos, una voluntad de poder... (Nietzsche, 1886a, 169)[24].

Si para conocer el hombre inventa, esto evidencia que la verdad es una invención humana vital; si frente a la absoluta y aplastante seriedad del devenir es preciso "poetizar", crear "verdades", gestar metáforas del mundo y transformar lo heterogéneo en lo igual, lo cambiante en lo permanente y lo inapresable en lo calculable, tiene razón Nietzsche al afirmar que el arte tiene más valor que la vida. Así, la "bella mentira" (*schöne Lüge*) es preferible a la "voluntad de verdad a toda costa", a esa búsqueda incesante de la verdad que quiere volver liso y manipulable lo real.

Las pretendidas verdades universales que han sostenido el desarrollo de Occidente desde la época de Platón, han mostrado ser una nada, sólo ilusiones. Metafísica, religión, moral y ciencia se fundan en una fe milenaria, "esa fe cristiana, que fue también la fe de Platón, según la cual Dios es la verdad y la verdad es divina" (Nietzsche 1882: 256-257)[25]. Pero justamente, el nihilismo nos descubre que "lo más divino" fue el error, la mentira, la ilusión, el engaño. Y que las grandes "verdades" de esta fe milenaria se asientan en una voluntad de poder reactiva.

REFERENCIAS

NIETZSCHE, F. [1872a] *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza, 1985. Introducción, traducción y notas de A. Sánchez Pascual.

---------- [1872b] "Sobre el *Pathos* de la Verdad" en Maresca, S., *Friedrich Nietzsche: verdad y tragedia*. Buenos Aires: Alianza, 1997. Traducción de O. Langellotti y M. Rojas-Bermudez.

24 KSA 4, p. 146: "'Wille zur Wahrheit' heist ihr's, ihr Weisesten, was euch treibt und brünstig macht? Wille zur Denkbarkeit alles Seienden: also heisse ich euren Willen! Alles Seiende wollt ihr erst denkbar machen: denn ihr zweifelt mit gutem Misstrauen, ob es schon denkbar ist. Aber es soll sich euch fügen und biegen! So will's euer Wille. Glatt soll es warden und dem Geiste unterthan, als sein Spiegel und Widerbild. Das ist euer ganzer Wille, ihr Weisesten, als ein Wille zur Macht".

25 KSA 3, 577: "(...) jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Plato's war, dass Gott die Wahrheit ist, das die Wahrheit göttlich ist…".

---------- [1873] *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos, 4ª ed., 1998.

---------- [1878] *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres, vol.1*. Madrid: Akal, 1996. Traducción de Alfredo Brotons.

---------- [1882] *La gaya ciencia*. Madrid: Akal, 1988. Introducción, traducción y notas de Charo Greco y Ger Groot.

---------- [1886a] *Así habló Zaratustra*. Buenos Aires: Alianza, 1995. Introducción, traducción y notas de A. Sánchez Pascual.

---------- [1886b] *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Madrid: Alianza, 1997. Introducción, traducción y notas de A. Sánchez Pascual.

---------- [1888] *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Madrid: Alianza, 1996. Introducción, traducción y notas de A. Sánchez Pascual.

---------- [1889] *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo.* Madrid: Alianza, 1997. Introducción, traducción y notas de A. Sánchez Pascual.

---------- [1999] *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*, edición de G. Colli y M. Montinari, 15 vols. Berlin-München: Walter de Gruyter-dtv. [Siguiendo el uso académico, esta obra se cita "KSA" seguido del número de tomo y luego, el número de página].

---------- [2006] *Fragmentos póstumos (1885-1889). Volumen IV*. Madrid: Tecnos. Edición española dirigida por D. Sánchez Meca. Traducción, introducción y notas de J. L. Vermal y J. B. Llinares.

---------- [2010] *Fragmentos póstumos (1882-1885). Volumen III*. Madrid: Tecnos. Edición española dirigida por D. Sánchez Meca. Traducción, introducción y notas de D. Sánchez Meca y J. Conill.

PEREZ LINDO, Augusto, comp. (1998) *El problema de la verdad*. Buenos Aires: Biblos.

SANCHEZ, Sergio (1996) "Verdad pragmática y creencia nietzscheana" (pp. 125-134) en Cragnolini, M. y G. Kaminsky, comp., *Nietzsche actual e inactual*, vol. 2. Bs.As.: UBA.

VATTIMO, Gianni [1974] *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación.* Barcelona: Ediciones Península, 1989. Traducción de Jorge Binagui.

ZERPA, Marcela (2003) "Nietzsche: creencia, verdad, perspectiva" (pp. 123-135) en Cuadernos del Sur/ Filosofía 31-32, Bahía Blanca, Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur.

Sandra Uicich. Licenciada, Profesora y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional del Sur (Bahía Blanca, Argentina). Profesora Adjunta de Historia de la Filosofía Contemporánea II y de Fundamentos Filosóficos del Espacio en el Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur. Dirige el Proyecto de Investigación "Perspectivas de la filosofía francesa posnietzcheana y su diálogo con Oriente: reflexiones sobre la subjetividad y sus vínculos con el lenguaje, la naturaleza y la técnica". Ha presentado y publicado trabajos sobre temas de la filosofía contemporánea. Miembro del IHuma (Instituto de Humanidades, Universidad Nacional del Sur) y del Centro de Estudios en Filosofía de la Cultura (Universidad Nacional del Comahue, Neuquén, Argentina).

Agradecimientos: al equipo organizador del Seminario y, en particular, al profesor Dr. Adilson Felicio Feiler, por su amable invitación.

Nietzsche e o cristianismo: do problema político-cultural à questão fisiopsicológica

Adriano Geraldo da Silva[1]

RESUMO: A investigação dos fundamentos da crítica nietzschiana ao cristianismo permite compreender a constituição fisiopsicológica como o elemento mais fundamental a partir do qual Nietzsche estabelece a tipologia própria do indivíduo cristão. Nossa hipótese de trabalho estabelece que há um elemento anterior à questão fisiopsicológica, que motiva Nietzsche em sua empreitada contra o cristianismo, expressa, sobretudo, em sua crítica à cultura alemã do século XIX. Em última instância, trata-se de afirmar que a crítica nietzschiana ao cristianismo se desenvolve a partir de dois níveis de compreensão: o nível fisiopsicológico e o nível político-cultural, que ocupa a primazia lógica na exposição do problema. Neste sentido, o percurso intelectual percorrido por Nietzsche em sua crítica ao cristianismo pressupõe, antes de tudo, seu nexo com a constituição da cultura alemã, além de seus valores, sua moral, sua arte, mas, sobretudo, sua configuração política. É este pressuposto que permite a Nietzsche estabelecer a tipologia do fraco, aplicada ao cristianismo, mas, antes de tudo, como configuração do alemão decadente do século XIX, tendo a moral como o elo de ligação entre os dois níveis de compreensão da problemática cristã.

PALAVRAS-CHAVE: Política. Cultura. Fisiopsicologia. Moral. Cristianismo.

INTRODUÇÃO

O objetivo de nosso trabalho é analisar o modo pelo qual Nietzsche transita, no tocante à questão do Cristianismo, em sua crítica, do problema político-cultural à questão fisiopsicológica. Trata-se de afirmar que no desenvolvimento de sua análise, Nietzsche toma como ponto de partida um elemento político-cultural, relacionado ao cristianismo protestante como fundador da consciência política alemã, para então alcançar um nível de compreensão orgânico do problema fisiopsicológico como elemento mais fundamental de sua análise crítica. Em outras palavras, trata-se de afirmar, aqui, que o problema político-cultural, no que diz respeito à constituição da consciência política alemã no século XIX, ordenada a partir do cristianismo protestante, ocupa primazia na ordenação dos elementos fundadores de sua análise crítica. Nossa hipótese de trabalho busca afirmar que o problema sobre o cristianismo na filosofia nietzschiana gravita entre os polos político-cultural e fisiopsicológico, de tal modo que sua percepção se orienta de um para o outro no decorrer da passagem de seus escritos da juventude até a maturidade, quando sua consciência sobre o cristianismo, bem como sobre a moral, que em última instância são oriundos do nível fisiopsicológico, alcança sua melhor formulação.

1 Doutorando em Filosofia pela UNICAMP. Professor do curso de bacharelado em Filosofia da FACAPA.

Também procuramos afirmar que o elo de ligação entre estes dois níveis de compreensão do problema cristão é a moral, como produto do ressentimento fisiopsicológico que, por sua vez, estabelece as condições propícias para o desenvolvimento da cultura e da organização da consciência alemã no período de Nietzsche. Ligados por este elo conceitual, os dois níveis de compreensão do problema cristão formam um todo articulado que constitui uma das linhas mestras que perpassa a filosofia nietzschiana.

Esta leitura que ora apresentamos se justifica pelo fato de que, em *O Anticristo*, obra da maturidade e na qual Nietzsche se dedica, em seu teor, inteiramente ao problema do cristianismo como um problema filosófico e cultural digno de discussão, ambos os níveis de compreensão aparecem emparelhados constituindo uma abordagem orgânica que Nietzsche realiza sobre o problema. Nosso objetivo, portanto, é indicar de que modo, ao longo de sua produção intelectual, Nietzsche transita de uma compreensão político-cultural para uma compreensão fisiopsicológica, tendo a moral como elo de ligação destes dois níveis de compreensão do problema.

Neste sentido, no primeiro momento nossa análise se deterá sobre o primeiro nível, político-cultural, que ocupa a primazia lógica na constituição da crítica nietzschiana ao cristianismo. No segundo momento, tomamos o segundo nível de compreensão, sobre a fisiopsicologia, como fundamento a partir do qual se desenvolve a moral e a cosmovisão que permitirá o estabelecimento da cultura de então. Também neste segundo momento indicaremos o modo pelo qual a moral se firma como elo de ligação entre estes dois níveis de compreensão do problema do cristianismo em Nietzsche.

1 O CRISTIANISMO COMO PROBLEMA POLÍTICO-CULTURAL

O "problema alemão" que deveria ser tratado com seriedade, conforme exortava Nietzsche no prefácio à Richard Wagner, de 1871, em *O Nascimento da Tragédia* (GT/NT, Prefácio de 1871), corresponde ao cerne de suas preocupações nos escritos da juventude, mas que de forma alguma foi abandonado nos textos da maturidade. Embora transposto à um novo *locus* na hierarquia de suas preocupações, como o grave contínuo de uma música que perpassa toda a melodia sustentando-a, este problema continuou a pulsar em seus escritos maduros, entendido, a partir de então, como problema de superfície que remete a questões de ordem mais profunda no que diz respeito à fisiopsicologia da potência, expressa nos conceitos de moral forte ou nobre e moral fraca. A partir desta chave de leitura temos acesso ao lugar em que o cristianismo ocupa em sua obra, sobretudo se considerarmos este a partir da ótica primeiramente político-cultural. O fato de que impera, nos escritos da juventude, um

"precavido e hostil silêncio [com que] se trata o cristianismo" (GT/NT, prefácio de 1886, §5)[2] não reduz em nada a hipótese aqui levantada. Há, primeiramente, uma compreensão acerca do evento cristão ligado imediatamente à cultura alemã do século XIX, e que somente num segundo momento remete à problemática fisiopsicológica, muito bem exposta em *Genealogia da moral* e *O Anticristo*, conforme veremos, a seguir.

A hipótese de trabalho que ora levantamos e que pretendemos defender ao longo do texto afirma que o que se dá no campo fisiopsicológico encontra sua expressão mais elevada nas construções históricas conjuntas da humanidade, tal como na religião, na moral e na política, de tal modo que o problema do cristianismo, amplamente abordado por Nietzsche a partir da ótica fisiopsicológica através do método genealógico, nos escritos maduros, resulta gravemente no problema político-cultural que assola a Europa como um todo, sobretudo a Alemanha, constituindo o movimento da *décadence*. Em suma, o que se nota na aparente manifestação do espírito cultural resulta, em última instância, de processos profundos que ocorrem no íntimo dos indivíduos, provocando movimentações que instituem a massificação dos desejos e afetos gerais, que encontram na estrutura político-cultural sua expressão mais acabada.

Há, para Nietzsche, uma íntima associação que deve ser feita entre o cristianismo e a consciência alemã. Sobretudo, é preciso destacar o problema desta relação na seguinte formulação: a tendência natural alemã foi capaz de transformar o cristianismo católico no protestantismo. É da guerra contra Roma que surge mais do que uma simples ruptura religiosa, mas a consciência constituída de um povo a partir de sua ousadia histórica, manifestada na forte oposição de Lutero às práticas exercidas em Roma, bem como sua organização institucional. É neste sentido que ainda é válida a afirmação de que a reforma possibilita a consciência do ser alemão.

Esta coincidência entre o ser alemão e o ser cristão é apresentada de forma evidente no aforismo 61 de *O Anticristo*. Nele, Nietzsche se apercebe deste vínculo entre religião e consciência político-cultural.

> Ah, esses alemães, o que já nos custaram! Em vão — eis o que sempre foi a grande obra dos alemães. — A Reforma; Leibniz; Kant e a assim chamada filosofia alemã; as Guerras de Libertação; o Reich — a cada vez um "em vão" para algo que já havia, para algo que não podia ser trazido de volta... Confesso, são meus inimigos esses alemães: neles desprezo toda espécie de desasseio nos conceitos e valores, de covardia ante todo honesto Sim e Não. Há quase um milênio eles vêm

2 É preciso considerar que esta citação remonta ao prefácio tardio de 1886, que constitui a *Tentativa de autocrítica*. No entanto, embora se trate de uma afirmação da maturidade dos escritos nietzschianos, revela o modo como o filósofo compreendeu, neste momento, o modo pelo qual o cristianismo emerge como problema sério em sua produção intelectual a partir da questão político-cultural. Acreditamos que Nietzsche, em 1886, tomou consciência de que, na juventude, ao tocar o problema político-cultural alemão necessariamente tocava a problemática relativa ao cristianismo, ao entender como este se configurou como mola propulsora da cultura alemã do século XIX. O decorrer do texto tornará esta ideia mais clara.

> enredando e confundindo tudo em que tocam, carregam na consciência todas as meias medidas — três oitavos de medidas! — de que a Europa está doente — e também a mais suja espécie de cristianismo que existe, a mais incurável, a mais irrefutável, o protestantismo... Se não dermos conta do cristianismo, os alemães serão culpados disso...

A Reforma, Leibniz, Kant, a filosofia alemã, o idealismo, o Reich. Longe de serem elementos desconexos, são manifestações mais profundas e características da consciência alemã e, portanto, seu problema. Devem ser lidas sob a ótica de uma cultura que as unifica em um ideal nacionalista, impregnado na consciência popular, e que se manifesta em diversos âmbitos da vida do povo.

A partir desta constatação Nietzsche sugere o emprego de fórmulas decadentes por sujeitos impotentes na elaboração de expressões sociais, políticas e morais, constituindo a cultura como um todo. Tal é o caso que pode ser percebido claramente, segundo sua análise, no desenvolvimento da cultura e do estado alemão. No aforismo 10 de *O Anticristo*, Nietzsche firma o entendimento sobre este nexo entre religião, cultura e consciência nacional, ao afirmar a relação necessária entre cristianismo, sobretudo o cristianismo protestante, e a cultura, juntamente da moral, enquanto consciência de um povo.

> Entre os alemães compreende-se de imediato, quando digo que a filosofia está corrompida pelo sangue dos teólogos. O pastor protestante é o avô da filosofia alemã, o protestantismo mesmo é o seu peccatum originale. Definição do protestantismo: a hemiplegia do cristianismo — e da razão... Basta falar a expressão "Seminário de Tübingen" para compreender o que é a filosofia alemã no fundo — uma teologia insidiosa... Os suábios são os melhores mentirosos da Alemanha, eles mentem inocentemente... A que se deve o júbilo que o aparecimento de Kant provocou no mundo erudito10 alemão, três quartos do qual é composto de filhos de pastores e professores (AC/AC §10).

No trecho acima, Nietzsche expressa de modo inequívoco a estreita relação entre o cristianismo protestante e a constituição da consciência alemã. A expressão por ele utilizada "Seminário de Tübingen" remonta ao famoso centro no qual vários filósofos alemães foram formados, entre eles Hegel, e que estabeleceram as linhas características do pensar alemão. Em suma, todo idealismo possível, não apenas na filosofia alemã, mas que concerne ainda à música, à poesia, ao programa político em geral de um estado alemão estão, em última instância, marcados pelo movimento da reforma protestante. Esta relação estabelecida por Nietzsche denota o primeiro passo para a constituição do cristianismo como problema e, em segundo lugar, como problema político. Se há a constatação primeira de um movimento degenerescente em toda a cultura, em um segundo momento esta constatação verifica-se como certeza de que, na raiz de toda esta problemática, encontra-se o cristianismo como sua razão última.

É digno de nota o fato de que havia a concepção corrente sobre o protestantismo como evento fundamental para a produção da consciência alemã, da qual se originam a cultura em geral e a filosofia. Heinrich Heine, em sua expoente obra *Contribuições para a história da religião e da filosofia na Alemanha* não hesita em afirmar que Lutero, com sua reforma, oferece elementos preciosos para a constituição político-cultural alemã, desde a liberdade de pensamento, cujo teor possibilitará o aparecimento da filosofia alemã, até mesmo a língua (estruturada e unificada na tradução da Bíblia), que será fundamental para o desenvolvimento da literatura alemã (HEINE, 2010, p. 85). Poderíamos afirmar a partir deste dado, sem sombra de exagero, que, apesar de o evento da unificação política da Alemanha ter ocorrido somente na segunda metade do século XIX, sua consciência é inteiramente fundada no movimento da Reforma Protestante, ao ponto de Heine expressar, sobre a figura de Lutero e seus feitos, que "essa circunstância irá produzir consequências indeléveis quando suceder nossa revolução política. A liberdade poderá ser expressa por todos os cantos e sua língua será a bíblica" (HEINE, 2010, p. 87). Liberdade de pensamento e unificação da língua constituiriam, para Heinrich Heine, os elementos fundadores do estado alemão. E ambos foram conquistados a partir do evento histórico da oposição à Roma na Reforma, que estabelece uma nova ideia de independência religiosa, cultural, mas também política, que conduzirão necessariamente à uma noção de superioridade cultural, que povoava a mentalidade da época. Esta mesma noção de superioridade cultural corrente no imaginário popular alemão será profundamente criticada por Nietzsche em vários de seus escritos, tanto da juventude como da maturidade.

Nietzsche estava ciente de que o cristianismo protestante ocupava um espaço para além dos limites circunscritos pela religião, mas avançava em questões artísticas, políticas e culturais, imprimindo uma consciência unificada de Alemanha. Por esta razão era lícito, para Nietzsche, associar a decadência cultural, a qual tinha lugar no século XIX, ao movimento cristão protestante, cujas características e influência haviam espalhado suas raízes sob o solo cultural de então, fomentando várias manifestações artísticas e culturais que passaram pelo crivo da crítica nietzschiana. No *Crepúsculo dos ídolos* Nietzsche torna clara a situação de decadência alemã, após a efetivação desta consciência unificada nacional que, conforme afirmamos anteriormente, está necessariamente ligada ao evento da Reforma Protestante com Lutero. Nietzsche se expressa do seguinte modo:

> Vê-se que quero ser justo com os alemães: nisso não gostaria de ser infiel a mim mesmo — também devo, portanto, colocar minha objeção a eles. Paga-se caro por chegar ao poder: o poder *imbeciliza*... Os alemães — já foram chamados de povo de pensadores: ainda pensam atualmente? — Os alemães agora se entediam com o espírito, eles agora desconfiam do espírito, a política devora toda seriedade perante coisas realmente espirituais. "Alemanha, Alemanha acima de tudo" — este foi, receio, o fim da filosofia alemã... "Existem filósofos alemães? Existem poetas alemães? Existem *bons* livros alemães?", perguntam-me na Europa. Eu enrubesço, mas, com a valentia que me é

> própria mesmo em casos desesperados, respondo: "Sim, *Bismarck*!". — Deveria eu também confessar que livros são lidos atualmente?... Maldito instinto de mediocridade! — (GD/CI, VIII, § I).

De modo sarcástico Nietzsche critica o ponto final deste processo histórico que culmina com a unificação sob Bismark. No entanto, há uma distância abissal entre as vitórias bélicas que abrem margem para a unificação e a cultura, a qual já se tornou desgastada e insuficiente. O trecho acima ainda elucida o que fora dito no início deste trabalho: o problema político-cultural para Nietzsche é recorrente em sua obra até o final de sua produção intelectual. Como veremos, adiante, é esta a porta de entrada para a constatação de que subjaz, sob este problema político-cultural, um problema de ordem mais profunda, no âmbito fisiopsicológico.

De modo ainda mais enfático, em *Gaia Ciência*, Nietzsche expressa, no aforismo 146, esta íntima relação entre a reforma e o ser alemão, ou a consciência alemã, quando diz: "Desse modo se realizaria completamente a obra de Lutero, que ensinou-lhes a ser não-romanos e a dizer: 'Aqui estou eu, não sei agir de outra forma'" (GC/FW §146). Ora, a ruptura com a Igreja de Roma significa muito mais do que uma ruptura de índole espiritual ou religiosa. Trata-se, antes de tudo, de um jogo político que institui muito mais a consciência de um povo em torno de uma identidade própria. Novamente o cristianismo deve ser interpretado, aqui, como o problema fundante da política e da cultura alemãs.

Já em *Humano, demasiado humano I* Nietzsche se deteve com esta mesma questão, o que a torna ainda mais clara. No aforismo 237 desta obra Nietzsche afirma o seguinte:

> Foi o acaso de uma constelação política excepcional que preservou Lutero e fez o protesto ganhar força: o imperador o protegeu, a fim de usar sua inovação como instrumento de pressão sobre o papa, e do mesmo modo o papa o favoreceu em sigilo, para usar os príncipes protestantes como contrapeso ao imperador. Sem esse estranho concerto de objetivos, Lutero teria sido queimado como Hus (HH/MA, §237).

Não obstante a intenção de Lutero se referisse apenas à ordem moral do clero, os efeitos de seu protesto são claramente configuradores e norteadores da identidade alemã. Esta linha de compreensão permitirá Nietzsche definir o ser alemão em *Nietzsche contra Wagner*, tornando manifesta aquilo que ele entendia estar na base da cultura e da política de seu povo:

> – Então isso é alemão?
> É de coração alemão esse estridente anelo?
> É de corpo alemão esse autoflagelo?
> Alemães os gestos sacerdotais,
> As pregações aromáticas, sensuais?
> E alemão esse hesitar, cair, cambalear,

> Esse edulcorado bambolear?
> O repicar dos sinos, esse olhar por entre o véu?
> E o falso-extático ansiar além do céu?
> – Então isso é alemão?
> Considerem, ainda não terminaram o percurso...
> O que estão a ouvir é *Roma – a fé de Roma sem o discurso*!
> (NW/NW, Wagner como apóstolo da castidade, §1)

2 DO PROBLEMA POLÍTICO-CULTURAL À QUESTÃO FISIOLÓGICA

Esta constatação sobre a questão profundamente política e cultural, que subjaz a crítica nietzschiana ao cristianismo, permite um passo além, no estabelecimento de uma espécie de genealogia do cristianismo e de sua lógica que operam no cenário cultural do século XIX. Trata-se de um passo decisivo na configuração do trato psicológico que Nietzsche dá à questão, outorgando ao nível fisiopsicológico o movimento primeiro que consolida o *modus operandi* da lógica cristã, que longe de se restringir somente ao campo religioso, estabelece sua mesma lógica na formação do *ethos* cultural da Alemanha do século XIX, conforme vimos anteriormente. Se a princípio o problema político-cultural indica seu terreno sólido na problemática do cristianismo como elemento subjacente à consciência alemã, num segundo momento, movido pela exegese fisiopsicológica, Nietzsche procura elencar as causas ainda mais profundas destas decisões *superficiais*[3], que atingem a cultura de um modo geral. Neste momento, o que antes era tomado como a problemática político-cultural, em torno da qual giraram os problemas sobre o cristianismo como fundamento, agora, guiado por sua perspicácia psicológica, Nietzsche estabelece o que, em última instância, permitiu o avanço do cristianismo na formulação da consciência alemã: aqui, trata-se do problema, agora tomado em seu aspecto fisiopsicológico.

Novamente, no estabelecimento de um tipo fisiopsicológico que retrate a problemática, Nietzsche toma a figura de Lutero como chave para estabelecer esta passagem da constatação político-cultural para a constatação fisiopsicológica, chegando à esta como o movimento que subjaz todo o problema cultural alemão. No aforismo 358 de *Gaia Ciência* Nietzsche qualifica o pai da Reforma Protestante como rebelde camponês, que a partir de seu ressentimento estabelece a nova ordem religiosa:

> 'Cada qual seu próprio sacerdote – sob tais fórmulas e sob a astúcia camponesa que há nelas escondia-se em Lutero o ódio abissal para com o homem superior e o domínio do homem superior, tal como fora concebido pela Igreja. Ele destroçou um ideal que não podia alcançar, enquanto parecia combater e abominar a degeneração desse ideal. Na realidade, esse homem que achara ser impossível ser monge

3 No sentido de superfície, daquilo que pode ser visto e apreendido como problema primeiro em sua análise histórico-cultural.

> repeliu a dominação dos *homini religiosi*; fez no interior da ordem eclesiástica, portanto, precisamente o que combateu de forma intransigente na ordem civil – uma rebelião camponesa (GC/FW, §358).

Na imagem de Lutero ganha corpo não apenas a figura política, a partir da qual se constitui a consciência do ser alemão, em ruptura profunda com a igreja de Roma, bem como se expressa aquilo que, para Nietzsche, encontra-se no limiar da compreensão do problema do ser e do agir cristão: a constituição fisiopsicológica, a qual, por sua vez, unificando as vozes enfraquecidas e ressentidas constitui uma nova igreja, não mais caracterizada pela força instintiva que poderia ser claramente observada no renascimento (AC/AC, §61), mas pela moral rigorosa, contrária à vida, à força, aos instintos, estabelecida a partir de Lutero.

> A "fé", em todos os tempos, em Lutero, por exemplo, foi só um manto, um pretexto, uma cortina atrás da qual os instintos jogavam seu jogo — uma sagaz cegueira para o domínio de certos instintos... A "fé" — já a chamei a característica sagacidade cristã —, sempre se falou de "fé", agiu-se sempre por instinto... No mundo cristão das ideias nada houve que apenas tocasse a realidade: e no ódio instintivo a toda realidade reconhecemos o único elemento impulsor na raiz do cristão. Que se segue daí? Que também in psychologicis [em questões psicológicas] o erro é aí radical, isto é, determinador da essência, isto é, substância.

Uma vez que compreende todo o ser e agir cristão a partir da força do instinto, Nietzsche configura o cristianismo como expressão suprema da *décadence*, uma vez que estes instintos, deteriorados, instintos doentios que se voltaram contra a vida, promovem uma contracorrente à toda força, ensejando não apenas uma moral, mas também uma cultura e uma política fracas. À medida em que nasce da deterioração dos instintos, da perda da força tônica que estabelece a afirmação do indivíduo, esta cosmovisão, que organizará o *modus vivendi* e o *modus operandi* do cristianismo e da civilização por ele ordenada, cria as condições necessárias para o *establishment* que vigorava na Alemanha de então.

Que o Cristianismo se configura como produto de realidades malogradas, na expressão de Nietzsche, ele o manifesta de modo claro no aforismo 15 de *O Anticristo*, no qual caracteriza a religião cristã em seu intenso distanciamento da vida, cujo estatuto fundamental baseia-se na condição fraca de uma existência na qual a força decai e apresenta-se em intensidade mínima.

> Nem a moral nem a religião, no cristianismo, têm algum ponto de contato com a realidade [...].Esse mundo de pura ação diferencia-se do mundo sonhado, com enorme desvantagem sua, pelo fato de esse último refletir a realidade, enquanto ele falseia, desvaloriza e nega a realidade. Somente depois de inventado o conceito de "natureza", em oposição a "Deus", "natural" teve de ser igual a "reprovável" —

> todo esse mundo fictício tem raízes no ódio ao natural (— a realidade!—), é a expressão de um profundo mal-estar com o real... Mas isso explica tudo. Quem tem motivos para furtar-se mendazmente à realidade? Quem com ela sofre. Mas sofrer com a realidade significa ser uma realidade fracassada... A preponderância dos sentimentos de desprazer sobre os sentimentos de prazer é a causa dessa moral e dessa religião fictícias: uma tal preponderância transmite a fórmula da décadence... (AC/AC §15).

Desta característica de distanciamento da realidade, em vista do ressentimento operante no tipo fisiopsicológico cristão, há duas consequências: primeiramente há a criação de uma realidade fictícia, na qual o ressentimento encontra sua descarga, ainda que ilusória, ao vingar-se imaginativamente da vida enquanto tal. Mas há uma outra consequência, mais nefasta, segundo Nietzsche, que opera a manutenção desta vingança de modo efetivo, a partir do estabelecimento de uma moral que se sobrepõe, na realidade, à moral forte vigente até então. Este artifício encontrado pelos ressentidos, em paralelo com a promessa de uma vida eterna na qual os malogrados serão vingados de sua fraqueza, constitui o princípio primeiro em torno do qual se orienta a vida política e cultural. A moral é, neste sentido, o elemento constitutivo e mais basilar de toda uma cultura, que engloba desde a religião, as artes, a política, a economia, os costumes etc. na moral fraca encontra-se, portanto, o elo de ligação entre o âmbito fisiopsicológico e o âmbito político-cultural, de tal modo que partindo deste, num primeiro nível de compreensão, Nietzsche chega ao outro como seu elemento mais basilar e constitutivo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Torna-se, portanto, claro o modo de operar de Nietzsche, a partir do qual num fluxo de construção de sua filosofia transita do problema político-cultural para a questão fisiopsicológica. Em suma, é possível notar como o problema sobre o cristianismo, tomado como questão filosófica, se constitui em suas análises, construído de modo a contemplar vários níveis ou estamentos do problema.

Há um nível de compreensão que evidencia a primazia do problema político-cultural na crítica nietzschiana ao cristianismo. Esta, por sua vez, permite entrever um nível de compreensão mais fundamental que explica, desde a raiz primeira, o problema exposto por Nietzsche em seus escritos críticos: na base de toda formulação político-cultural, encontra-se um problema fisiopsicológico ou, dito de outra forma, características fisiopsicológicas, bem como o ressentimento oriundo destas, que permitem a formulação de uma visão de mundo e um entendimento de vida que forjam e consolidam a cultural alemã de modo geral em seu tempo. O ressentimento de Lutero é o movimento primeiro que permite ensejar a cosmovisão em torno da qual se unificam vários âmbitos da vida e da cultura de um povo, forjando a identidade nacional com toda sua carga de problemas vislumbrados por Nietzsche em sua época.

É possível entrever a moral como elo de ligação entre o âmbito fisiopsicológico e o âmbito político cultural. Ora, é justamente a moral o produto do ressentimento de indivíduos e grupos de indivíduos malogrados como já afirmara Nietzsche em *Genealogia da moral* (GM/GM, I, §10). O ressentimento que produz a ilusão de uma eternidade, de um além em que se efetivará a vingança do fraco, produz também a moral, cujos valores, fundados na fraqueza, se impõe criando as condições necessárias para o desenvolvimento do nível político-cultural. Assim, a história de dominação dos cristãos sobre Roma, com seus valores debilitados (GM/GM, I, §16), e de Lutero sobre o instinto do renascimento (AC/AC, §61), que unifica, por sua vez, em torno da religião e de seus valores a cultura alemã, tem, em última instância, na tipologia fraca encarnada por Lutero e pelos cristãos sua explicação última.

No que se propôs este texto, evidencia-se que o problema do cristianismo, na crítica nietzschiana, expressa-se em dois níveis de compreensão, tal como expostos no decorrer do texto: o nível fisiopsicológico e o nível político-cultural, tomando este último como o nível que ocupa a primazia de compreensão, não em um esquema cronológico, mas em uma estrutura lógica de pensamento que permite a Nietzsche concluir que o problema político-cultural de sua época vincula-se, necessariamente, à constituição fisiopsicológica daqueles que estabeleceram a moral fraca como princípio da cosmovisão protestante, que por sua vez consolida a identidade alemã em torno da cultura e da política de então. Este percurso evidencia, ainda, que o problema político-cultural, embora não ocupe necessariamente o centro gravitacional dos escritos nietzschianos da maturidade, mantém sua importância à medida em que se relaciona intrinsecamente ao problema da fisiopsicologia descrito e trabalhado por Nietzsche nesta fase de sua produção intelectual, permitindo afirmar que ambos os níveis formam uma totalidade de compreensão do que se constituiu como uma das linhas mestras que perpassa a filosofia nietzschiana exposta em suas obras.

REFERÊNCIAS

NIETZSCHE, Friedrich. Sämtlich Werke. *Kritische Studienausgabe*. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Disponível em: http://www.nietzschesource.org/#eKGWB.

NIETZSCHE, Friedrich. Obras incompletas. Col. *"Os Pensadores"*. Seleção de textos de Gérard Lebrun; trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

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

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

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. *Nietzsche contra Wagner. Dossiê de um psicólogo. Trad*. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo. Maldição ao cristianismo.* Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da Tragédia ou helenismo e pessimismo. Trad*. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

HEINE, Heinrich. *História da Religião e da Filosofia na Alemanha e outros escritos.* Trad. Guilherme Miranda. São Paulo: Madras, 2010.

Nietzsche e o Budismo: Semelhanças e Dessemelhanças

Alessandra Peixoto dos Santos[1]

RESUMO: O problema inicial acerca das proposições encontradas nas filosofias de Nietzsche e do Budismo segue o pressuposto central de que seus elementos devam estar subordinados, antes de mais nada, às distinções entre as determinações do pensamento imanentista determinante na concepção da primeira e no aspecto transcendente na formulação do segundo. Em nosso trabalho sublinharemos três aspectos elementares para uma aproximação entre os conceitos inerentes à filosofia de Nietzsche e ao Budismo: a constituição da hipótese da inexistência de uma estrutura do "eu", na verdade a recorrência à insubsistência do conceito de sujeito na realidade; o estabelecimento de uma similitude entre o *amor fati* nietzschiano e o *samsara* do budismo, de fato uma relação um tanto controversa; e, a compreensão aproximativa entre *samsara* e a teoria do eterno retorno, um lugar comum para aqueles que desejam fugir à determinação teleológica do tempo em sua proposição cristã. Trabalharemos com essas hipóteses no sentido de demonstrar a possibilidade de traçarmos semelhanças e dessemelhanças entre aspectos tão distintos de uma realidade filosófica controvertida e uma dada tradição religiosa assentada.

PALAVRAS-CHAVE: Nietzsche. Budismo. Imanência. Transcendência.

1 INTRODUÇÃO

Nossa intenção primeira está em lançar luzes sobre as possibilidades de relações entre conceitos relevantes para a filosofia de Nietzsche e a tradição budista, diga-se, a da linha theravada, pois além de ser considerada a mais originária e próxima aos ensinamentos de Buda, é aquela a partir da qual Nietzsche teve contato direto em seus estudos da filosofia budista. Os conhecimentos de Nietzsche acerca desta religião em sua filosofia em língua páli, ordenaram seu entendimento e delinearam os conceitos aqui tomados. Pretendemos apontar pontos de aproximação e distanciamento entre ambos os pensamentos, tendo em vista a diferença fundamental que se estabeleça entre os pontos de vista imanente e transcendente da realidade. Em nosso estudo, em termos de aproximações, encontramos, em primeiro lugar, um esforço em assemelharmos as posições de Nietzsche e o Budismo no que tange às suas realizações do "eu" nas suas descrições sobre o sujeito, ou seja, de alguma forma, em ambas as considerações em conceber o mundo, há um desprezo pela formulação de sua identidade e uma possível afirmação do aspecto impermanente das coisas; de um ou de outro modo, considera-se em ambas as concepções a ilusão que perpassa o caráter de subsistência do sujeito. Quanto à problemática do *amor fático* referido ao *samsara*, pressupõe-se que o primeiro referir-se-ia, em tudo, a uma proposição de afirmação do sofrimento, através da tese de que não há afirmação da vida sem a oposição e o ultrapassamento de um grande obstáculo; quanto ao *samsara*, embora numa acepção bem distinta da nietzschiana, sublinhará a suposição do sofrimento

1 Metre em Filosofia pela UFRJ e atualmente doutoranda da UERJ.

como a própria estrutura de seu funcionamento da realidade – o mundo é sofrimento, ou seja, a "roda do *samsara*". E, por fim, embora não concordando com uma tal semelhança, precisamos apresentar a tese da ligação entre *samsara* e a teoria do eterno retorno em Nietzsche, sobretudo pela insistência no aspecto cíclico de ambas as considerações, ponto chave para a compreensão das finalidades de ambas as formas de religiosidade no mundo. A concepção teleológica cristã, por exemplo, seria superada na sua forma de considerar o tempo, a partir de uma realização outra, em que um ciclo no tempo que se fecha sobre si mesmo.

Importante notar que a origem dos estudos empreendidos por Nietzsche do budismo não se ancoram em fontes primárias. Encontraremos em Herman Oldenberg[2] a verdadeira fonte budista original de suas pesquisas, tendo o filósofo lido a obra do pesquisador, *O Buda: Mito e Realidade*[3], em três momentos distintos, a última, em 1888, por conta da elaboração de *O Anticristo*. Concebido na escola histórico-religiosa, Oldenberg empreendeu um estudo do budismo a partir do padrão da língua páli, aquela original dos textos de Buda, tendo no budismo theravada a fonte de suas perscrutações, por ser entendido como o budismo mais puro e próximo de suas origens. Tem-se a notícia de que Nietzsche teria tido contato com pelo menos uma obra da tradição direta do páli, a tradução do Sutta Nipata. Assim, a opção de Nietzsche pelo Budismo na forma páli, ou seja, numa forma mais tradicional, segue o entendimento da época em que o Budismo theravada seria entendido como o modo mais originário e também mais próximo aos ensinamentos próprios do Buda ele mesmo.

Nietzsche pensa o universo de modo estritamente imanente, e o ser humano também imanente, não tendo este uma alma imortal nem tampouco recompensas ou punições após a morte. Na verdade, Nietzsche tem em seu horizonte a bipartição da realidade criada pela tradição platônico-cristã, em que se estabelece a divisão entre Mundo Verdadeiro ou Real, e Mundo das Aparências, ou simplesmente falso. Nietzsche em sua filosofia subleva-se contra esse modelo de transcendência desenhado por Platão, para introduzir um outro, contraposto não por oposição, mas por uma espécie de transmutação dos valores, onde recupera a esfera do sensível no homem, reintroduzindo no real a dignidade do corpo, dos sentimentos e do afeto, bem como dos impulsos e instintos.

De modo inverso, o universo budista pode ser compreendido a partir de um modelo transcendente, cosmogonicamente que seja, com uma hierarquização de seres que vão desde entidades infernais, os *asuras* ou demônios, passando pelo reino animal e o dos seres humanos, até atingir esferas celestiais com os *devas,* ou seres divinais. Mas, pode-se dizer, que não há nisso uma bipartição essencial entre céu e inferno, tal qual na tradição cristã, pois no budismo o que determina o lugar de cada um desses entes no universo são as ações dos mesmos, através do *karma*, ou *kamma* em páli, em suma, a ação, onde rege um princípio impessoal de recompensas e punições morais, que produzem uns tantos renascimentos. Mas, o que determinará de maneira definitiva o aspecto transcendente do budismo será a realidade do *nirvana,* ou *nibbhana* em páli - um tipo de realização supramundana, que assegura aos seres

2 Oldenberg, H., 1997.

3 Ibid.

humanos, ao fim de sua jornada, o término de todos os seus sofrimentos. A despeito das características empíricas do budismo, a presença do *nirvana* com suas características próprias, será o suficiente para marcar uma diferença radical entre as visões de mundo do budismo e da filosofia nietzschiana. Nietzsche será aquele que fará a defesa radical da imanência, seja do mundo, seja do homem com seus valores.

2 O CARÁTER IMPERMANENTE DO EU

A partir desse momento, tomaremos alguns aspectos fundamentais dos conceitos nietzschianos e budistas, que, de alguma forma, apresentem uma relação de sentido e entrelaçamento de seus significados, seja a questão da impermanência do eu, as relações entre o *amor fati* e o *nirvana*, e, o enredamento das concepções cíclicas entre o eterno retorno e o *samsara*. A unidade e a permanência do eu é uma das questões mais controvertidas que condicionam as discussões em ambos os pensamentos. Do mesmo modo que Nietzsche faz a crítica ao conceito de eu enquanto substância, o budismo concebe a realidade como algo impermanente, insubsistente e inessencial. Toda a realidade delineada pelo budismo implica numa reunião de agregados precários e impermanentes (como os sentidos, as percepções, as volições, as formações mentais, e as consciências sensíveis); bem como pelo arranjo que há entre os quatro elementos fundantes do mundo: a terra, a água, o fogo e o ar. O caráter da impermanência em Nietzsche ou no budismo, se deve numa medida essencial a esse aspecto não substancial do eu no homem e na realidade.

Para o budismo, a marca da existência seria mesmo a vacuidade. A posição de impermanência decorre do *samsara*, ou a disposição incessante de nascimentos e renascimentos no mundo - composto de uma sucessão de agregados instáveis; dos elementos naturais; e do influxo impermanente da consciência. Assim, na concepção budista, não é possível fazer a afirmação de um eu permanente, que perpasse, unitário, todos os estágios da existência. A realidade do budismo é o não-Eu (*annatha*). E, nas palavras do monge tibetano Ricard[4] :

> O eu não passa de uma entidade fantoche, desprovida de uma existência real" (...) "esse eu que suportamos representa uma constante de nossa existência", uma entidade que sobrevive através das mudanças da existência, "esse eu é ilusório[5] .

A natureza do eu, na teoria budista, é não possuir origem nem fim, e, dessa forma não seria possível ter outra existência presente senão aquela que a mente lhe atribui, sendo esta mesma, um dos agregados insubsistentes da consciência. Mas, se além disso, se se acredita no conceito de renascimento no budismo, pergunta-se, o que estaria por detrás, o que sustentaria esse liame que une todas as existências. Ricard insiste em que devemos raciocinar em termos de função e não de entidades, ou seja, de uma função de continuidade. E a pergunta: Existiria, de fato, uma consciência imaterial distinta do corpo? O monge nos explicará que,

4 Ricard, M., 1998.

5 Ibid, p.265.

negando um eu individual como entidade separada, o que estaria a ligar esses estados sucessivos de existência seria uma espécie de *continuum*, um fluxo de consciência que se perpetua, sem que exista uma entidade fixa e autônoma que o percorra.

Mas, para seu pai e interlocutor, o filósofo francês Jean-François Revel[6] , essa explicação do monge aumenta ainda mais o enigma. O fato é que, a essência da prática do budismo é dissipar a ilusão de um eu que falseia a nossa visão de mundo. Já a posição de Nietzsche quanto à permanência do eu, assemelha-se em muito à posição budista. Na concepção do filósofo, não existiria ego algum, isto baseado na percepção fundamental de que o eu seria pouco mais do que um conceito sintético. A ideia de uma identidade pessoal seria, então, o produto de uma síntese conceitual pré-reflexiva dos diversos processos mentais e físicos que constituem uma pessoa. Na verdade, a crítica de Nietzsche ao eu, visa sobretudo a instância da subjetividade moderna representada, sobretudo, na figura de Descartes, mas já iniciada com Platão e sua noção de alma, tendo tido continuidade após, no Eu ideal de Kant. O sujeito seria, portanto, uma ficção da consciência, na crença de que algo subjaz aos acontecimentos mentais.

> O vulgo acredita que o conhecimento consiste em chegar ao fundo das coisas; por outro lado, o filósofo deve dizer-se: "Se analiso o processo expressado na frase 'eu penso', obtenho um conjunto de afirmações arriscadas, difíceis e talvez impossíveis de ser justificadas; por exemplo, que sou eu quem pensa, que é absolutamente necessário que algo pense, que o pensamento é resultado da atividade de um ser concebido como causa, que exista um "eu"; (NIETZSCHE, *Além do Bem e do Mal*, 2001, §16, p.35).

Nietzsche irá propor a fragmentação e a construção de uma nova concepção de sujeito, para além da teoria da linguagem e da gramática. O esforço de Nietzsche será no sentido de ir além da linguagem conceitual metafísica, libertando a palavra da universalidade do conceito por meio do uso das metáforas. Com a linguagem e a lógica, Nietzsche demonstrará o quanto tudo isso não passa de caracteres informadores da realidade metafísica. Pois em relação à estrutura gramatical, Nietzsche entenderá que dela o pensamento não consegue escapar. O que há é uma simplificação da linguagem que não corresponde à efetividade dos processos interiores. A suposição de que toda atividade requer um agente, gera a necessidade no entendimento de que toda atividade requeira esse mesmo agente, e de que o sujeito "eu" é a condição para o predicado "penso". Já na lógica, o que se dá é uma redução da multiplicidade à unidade, ou seja, a síntese da multiplicidade de sensações e impulsos à palavra eu. De todo modo, nos dois casos, na linguagem e na lógica, há a crença de que o pensamento deve ter uma causa, e que esta se encontra no eu.

6 Ibid.

Já na proposta de Panaïoti[7], o que nos é apresentado é a contraposição que há entre os conceitos de *amor fati* e *nirvana*. Compreendemos que essa sua aproximação, seja realizada de uma forma exterior entre as duas noções, concretizada de uma maneira filosófica, e não uma comparação que leve em conta as diferenças de fundo entre esses dois conceitos. Sobretudo, porque, em sua apresentação, o autor em questão, não releva a especificidade que vimos apontando entre imanência e transcendência entre os termos. Assim, antes de concebermos uma oposição pacífica entre *amor fati* e *nirvana*, devemos partir para uma compreensão em si de cada um dos termos, a averiguarmos se é possível, relacionarmos tais conceitos conforme a fórmula proposta pelo autor em questão. Em primeiro lugar, antes de afirmarmos sem mais a oposição entre *amor fati* e *nirvana*, deveríamos dar um passo atrás e problematizarmos uma questão de fundo e essencial na determinação de ambos os conceitos: a da realidade do sofrimento.

2.1 DA REALIDADE DO SOFRIMENTO

Parece-nos que Nietzsche possui um entendimento todo próprio acerca do sofrimento, que subjaz e determina a compreensão de *amor fati* segundo sua própria filosofia; e que também concebemos que haja uma forma peculiar do sofrimento que alimenta a ideia de *nirvana,* uma versão toda própria do budismo, em sua asserção impessoal. Para Nietzsche e sua construção filosófica, o *amor fati* envolve uma afirmação incondicional do sofrimento. Segundo o filósofo, desejar a vida é desejar o sofrimento. E, no sentido de atingir a grande saúde, ou seja, no momento de dizer um grande sim a tudo o que seja deste mundo, marca esta do *amor fati*, faz-se necessário, antes de tudo, realizar a afirmação do sofrimento. O sofrimento, nessa concepção, será aquele obstáculo que proporcionará ao homem medir suas forças através da resistência, e por meio de seu ultrapassamento atingir a alegria. A partir dessa concepção, tem-se que o sofrimento além de incontornável e necessário na vida, deve também ser desejável, pois o sofrimento é a medida do *amor fati*, que em sua literalidade significará o amor ao destino.

O cerne da ética nietzschiana de afirmação da vida é o *amor fati*, os efeitos psicológicos da *décadence*, isto é, de uma diminuição da vontade de vida, junto ao ressentimento que decorre da doença, devem ambos ser abandonados enquanto atitudes insalubres diante da vida, em razão da conquista da superior afirmação da mesma. Se o *nirvana* budista representa, para Nietzsche, o contramodelo dessa atitude afirmativa diante da vida e do devir, devemos compreender, em primeiro lugar, em que sentido o sofrimento deverá ser concebido também nessa realidade da tradição budista, em especial a theravada, a que ora nos propomos a compreender.

Numa interpretação nietzschiana, poderíamos chegar a compreender o *nirvana* a partir de uma equivalência ao mundo do ser das tradições monoteístas, substituindo-se a figura de Deus pela presença do Nada. Uma aproximação corrente na obra de Nietzsche é a que este faz

7 Panaïoti, A., 2017.

entre o cristianismo e o budismo, no sentido de sublinhar o aspecto do niilismo presente em ambas as religiões. Afinal, para além do modelo cristão, que fixa no Além o lugar da salvação, o budismo é uma religião com um ideal transcendente, e essa é a marca do *nirvana*, que exige do fiel a renúncia ao modo de vida mundano em nome de uma espiritualidade superior.

A Primeira Nobre Verdade - em verdade são quatro, e essa é uma disposição pacífica entre todas as principais linhas de determinação do budismo - expressa de maneira bem precisa: "O sofrimento existe", ao invés de proclamar "Eu sofro". Desse modo, assumindo uma postura pessoal, começa-se todo um processo de identificação com o nosso eu, pois se admito que sofro, surge em nós toda uma série de pressupostos sobre a existência desse mesmo eu. Quando, ao revés, admitimos que "o sofrimento existe", abrimos um caminho de observação e compreensão das coisas como elas são. Ao nos apegarmos às coisas como se fossem falhas pessoais, nos impedimos de contemplar essas mesmas coisas como sendo impermanentes, insatisfatórias e impessoais. Todos os fenômenos da vida envolvem sofrimento e devem ser sobrepassados. Observando-se as coisas como elas realmente são, nos afastamos da dimensão "não eu" da realidade, como a que há no *samsara* por exemplo. Assim, o papel de *dukkha* - do sofrimento - no budismo, será o de despertarmos dessa condição e procurarmos a saída para deixarmos de estar constantemente presos à consciência sensível, e, em última análise, alcançarmos o *nirvana.* Podemos, com isso, concluir essa discussão acerca do sofrimento, determinando que a questão de sua afirmação ou negação trata-se do fato de como se interpreta esse mesmo sofrimento.

2.2 RELAÇÃO DE OPOSIÇÃO ENTRE *AMOR FATI* E *NIRVANA*

Agora, após esse pequeno esclarecimento em relação ao papel do sofrimento na filosofia nietzschiana e no budismo, retornamos à proposta inicial de compreendermos os conceitos de *amor fati* e de *nirvana* em si, a ver se é mesmo possível fazer qualquer tipo de correlação entre os termos, no caso proposto por de Panaïoti, a de oposição. O fato é que, diante de um mundo de horrores, de dor, de perdas afetivas, e no máximo, da morte, diante de uma realidade cambiante de impermanência e insubstancialidade, a postura do homem perante um cenário estarrecedor, não pode ser outro senão a de um pessimismo generalizado. Seja a do budismo, a do cristão, a do idealista, e também a do trágico, a postura face ao sofrimento é a mesma, o que difere é a forma de enfrentá-lo.

Assim, numa primeira concepção nietzschiana do homem face o sofrimento, a sua reação seria a da afirmação, da supressão do obstáculo na forma do *amor fati*, no modo da produção da grande saúde, não da ausência de doença, mas dinamicamente na superação da ameaça. Assim, sob esse ponto de vista, o perigo, o risco e o sofrimento são essenciais para a felicidade e o crescimento. A grande saúde do *amor fati* é uma superação da terrível afecção derivada da percepção de que o mundo está fundado no sofrimento. Desse modo, a alegria que sobressai da afirmação do sofrimento, portanto, de sua superação, é imensa. Mas, segundo Nietzsche, ainda há o pessimismo daquele que abriga o sofrimento como um movimento reativo – como é o caso do cristão cuja meta é ir para o céu, e do budista na procura pelo

nirvana, assim, estaríamos diante da figura do pessimismo passivo. Nesse sentido, nessa visão nietzschiana de sua filosofia, na hipótese da afirmação total da vida, delineia-se o sofrimento como valioso e necessário para a grande saúde do *amor fati*. O homem que recebe em si este tipo de sofrimento sofreria de um pessimismo ativo diante da vida.

De outro modo, se concebermos o significado do conceito de *nirvana* em si, podemos dizer que, esta seria a realidade do não apego aos fenômenos condicionantes, que não se trata de destruir o *samsara*, mas sim de reconhecer e discernir essa realidade. O sentido etimológico acerca da palavra *nirvana* é extinção, como o apagar de uma chama, reforçando a distinção entre as concepções de extinção e absorção. Não é exatamente certo que Buda fosse um adepto total da aniquilação, e, portanto, que pudesse ser acusado de ateísta ou niilista. O cânone que faz essa afirmação, a metafísica, é tardio e pode não ser a palavra autêntica do Buda. O que reza a lenda é que Buda evitava falar nesse assunto.

Mas, junto com Buda, podemos compreender que após a morte, não importa se haveria a aniquilação ou um próprio eternalismo, o caso é, que, à morte do corpo, um monte de agregados insubsistentes e impermanentes, face ao vazio, só poderiam suceder um outro vazio, incompreensível porque incondicionado; e, um ser condicionado teria chance zero com seu cérebro humano de chegar a compreender toda a complexidade do *nirvana* libertador de todo sofrimento. O importante, portanto, é que Buda dera uma resposta principal: o fim do sofrimento. O demais seriam especulações filosóficas de que nada adiantariam para a realidade empírica da impermanência. A crença na existência de um Deus criador após a morte era um saber inútil para a meta de Buda após atingir o conhecimento.

Nietzsche compreenderá a ética budista como negadora da vida - o abandono do mundo, as práticas ascéticas e o lançar-se a alcançar uma dimensão do nada, na realidade configurariam, tudo junto, uma justificativa niilista para a verdade do budismo. No entanto, o aspecto de obtenção da libertação da vida, do *samsara* ou do renascimento, podem não significar extermínio, mas um dado bem outro, a da entrada em um modo de vida no qual *dukkha* foi removido. Sendo assim, o *nirvana* não implicaria a morte final ou o sono permanente, mas um estado de plenitude, bem estar e força.

Sob esse ponto de vista, a meta da ética budista não é fazer cessar a vida, mas é a recuperação de uma doença debilitante no intuito de recuperar uma grande saúde. Nessa concepção, ao contrário do que acreditava Nietzsche, o ideal ético do *nirvana* não seria uma expressão de negação da vida, e assim, não poderia ser entendido como o oposto ao ideal de afirmação da vida no *amor fati.* Apesar de ainda tentar algum tipo de aproximação paralela e sem muita relevância entre o *amor fati* e o *nirvana*, a suposição principal de Panaïoti, no caso o da oposição entre *amor fati* e *nirvana*, resta fracassada desde o início, dado o grau de desnivelamento na compreensão entre os dois conceitos, pois não podemos esquecer do caráter transcendente investido pelo *nirvana*, e, em contraposição, da proposta imanentista de toda a filosofia de Nietzsche. E também porque, com base em uma análise diferenciada

do *nirvana*, a partir de dados da própria discussão budista, chegamos à conclusão de que o nada e a negação da vida não sejam necessariamente atitudes inerentes à oposição a *dukkha*.

3 *SAMSARA* E O ETERNO RETORNO DO MESMO

Para finalizarmos nosso estudo, disporemos de mais uma relação proposta de semelhança e dessemelhança entre conceitos nietzschianos e budistas, a dizer, a que há entre o eterno retorno do mesmo e o *samsara*. Ambas as formulações ancoram-se numa percepção cíclica do tempo, embora suas formulações e consequências éticas sejam bastante distintas. Tanto o *samsara* como o eterno retorno, contrapõem-se à forma linear de se conformar do tempo das tradições ocidentais de pensamento religioso. O *samsara* é uma roda incessante de nascimentos e renascimentos, configurando-se como um não-lugar, dependente das atividades presentes nas mentes dos seres através do *karma* ou da ação. Assim, a roda do *samsara* representa sofrimento, dada a recorrência de nascimentos, decrepitude, velhice e morte. Só se pode sair desse círculo vicioso através do empenho pessoal por meio da meditação e da oração, indo de encontro ao *nirvana* através de *samadhi*, a meditação completa, última etapa da compreensão da existência e comunhão com o universo.

No que concerne ao eterno retorno de Nietzsche, este consiste numa resposta ao determinismo e à concepção teleológica das religiões de tronco ocidentais e metafísicas. O obstáculo que detém Nietzsche face a essas tradições é precisamente o momento em que se afirma que, o que já foi não pode ser mudado, e, se assim for, a vontade não assume a sua função de liberdade, concebendo-se como uma criação ilusória. No entendimento de eterno retorno, o tempo é um círculo eterno, onde há duas linhas em direções opostas, de um lado o passado infinito, e de outro, o futuro eterno. Nessa fórmula, nesse entrecruzamento, compreende-se, que, para trás há o infinito, tudo o que haja de acontecimentos no mundo já ocorreram, e, para frente, aponta-se para a eternidade, assim, tudo o que se passou, necessariamente há de se repetir no futuro, pois suas possibilidades seriam limitadas. No entanto, o que se torna impossível para nós, humanos dotados de um mínimo de esperança na realização da existência, é que esta repetição infinita de acontecimentos se dê sempre da mesma maneira, eternamente. Não há a possibilidade de se escapar a essa repetição.

Cosmologicamente, essa é uma hipótese muito pouco provável e desprovida de suficiente fundamentação científica. No entanto, se refletirmos sobre todas as consequências éticas dessa nova concepção de tempo, foge-se num mesmo instante à realização metafísica de pecado e ressentimento, e, em decorrência, parte-se para uma atitude afirmativa do homem em relação a seu próprio destino. O tempo metafísico comprime o presente entre um passado que somente cria dívidas morais para o homem através de seus erros, e, ao mesmo tempo, uma limitação teleológica de sua condição.

De certa forma, esse modelo de realização moral da religião tradicional coincide com a trajetória budista, em que, através do *karma*, ou da ação, numa relação necessária de causalidade entre todas as coisas, o homem não pode fugir às penas e punições por todos os seus

atos. Somente através do *nirvana* haverá a possibilidade de aquietação e pacificação da extinção dos desejos, na paz e na bem aventurança. Embora este tempo cíclico budista do *samsara* não seja movido por um motor externo, mas sim pelo próprio funcionamento da mente do homem, o caminho dos destinos do mundo ainda serão de ordem moral. O *karma*, condicionante de todos os atos dos seres, é uma instância que penaliza e beneficia com méritos e deméritos todas as ações humanas, que, por isso, se colocam em dada ordem do universo cósmico com seus seis mundos segundo suas atividades.

Assim, além de configurar-se como um mundo inconcebível, por sua feição eminentemente moral, para Nietzsche esse modelo de universo budista, com suas características próprias, desenharia uma concepção de mundo dualista e transcendente, justamente porque encontramos no budismo uma clara cisão da realidade em uma porção material e outra de determinação de vida espiritual. O eterno retorno viria, então, a redimir o homem de seu destino de condenação a um passado granítico e imutável, onde a vontade não dispõe de nenhuma liberdade. No eterno retorno, dir-se-á, os acontecimentos também são imutáveis porque condenados à repetição, mas, ao menos, a vontade pode agir livre, no sentido de poder afirmar com seu desejo o retorno de cada um dos atos acontecidos. Afirmando o próprio querer, desejando-o em todas as suas vicissitudes, alegrias e dores, o homem terá a possibilidade de aceitar plenamente o momento presente, e, assim, celebrar nesse ato tudo o que seja necessário. Para Nietzsche, há uma afirmação trágica na lei do eterno retorno, onde há o acolhimento do sofrimento, ao revés do budismo, que faz do mundo um mar de sofrimentos a serem abandonados, em prol de uma realidade nadificadora ou o *nirvana*. No eterno retorno habitamos o instante e entregamo-nos afirmativamente a toda espécie de sofrimento, na dor e na pena, respondendo com um retumbante "sim" a todo o universo e suas mazelas.

CONCLUSÃO

Desse modo, conclui-se que, a despeito de certo respeito que Nietzsche nutria pela filosofia budista - apesar de suas críticas ao niilismo que lhe antevia - a proposta principal de nosso trabalho, além de trazer à lume a discussão sobre alguns dos conceitos fundamentais da filosofia nietzschiana, é que há de se tomar todo o cuidado quando se se propõe umas tais aproximações entre pensamentos tão distintos e distantes. Assim, a nossa palavra final para o debate é a enorme atenção que se deve ter ao caráter da imanência em todo o pensamento de Nietzsche, razão mesma de ser de toda a sua crítica à metafísica e à tradição de pensamento ocidental como um todo, o que, por si só, justifica o cuidado e a verificação da pertinência dos pontos de vista contrários e assemelhados, quando tenta fazer relações de semelhanças e de dessemelhanças com uma tradição de envergadura eminentemente transcendente como é o caso do budismo.

REFERÊNCIAS

ALVES, Derley Menezes. *Nietzsche e o Budismo: Entre a imanência e a transcendência.* Curitiba, Appris, 2020.

DEYVE, Redyson. *Schopenhauer e o Budismo.* **João** Pessoa, Editora Universitária, 2012.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia.* São Paulo, Editora Unifesp, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência.* São Paulo, Companhia das Letras, 2012.

_____. *Além do bem e do mal.* São Paulo, WVC Editora, 1998.

_____. *Assim falou Zaratustra.* Rio de Janeiro, Editora Bertrand Brasil, 1989.

_____. *Aurora.* Petrópolis, Vozes, 2008.

_____. *O Anticristo.* Lisboa, Edições 70, 1997.

NYANATILOKA. *A Palavra do Buddha.* Portugal, Publicações Maitreya, 2010.

OLDENBERG, Herman. *O Buda: Mito e Realidade.* Rio de Janeiro, Editora Bramante, 1997.

PANAÏOTI, Antoine. *Nietzsche e a filosofia budista.* São Paulo, Cultrix, 2017.

REVEL, Jean-François & RICARD, Matthieu. *O Monge e o Filósofo.* São Paulo, Mandarim, 1998.

SUMEDHO, Ajahn. *As Quatro Nobres Verdades.* England, Amaravati Publications, 2007.

Razões para morrer e razões para viver: Nietzsche e a questão do suicídio

Alexandre H. Reis[1]

RESUMO: Este trabalho tem como objetivo investigar a visão de Friedrich Nietzsche sobre o suicídio e suas implicações na sociedade moderna. Através de uma análise textual, busca-se compreender a perspectiva do filósofo em relação à morte voluntária como uma afirmação racional de liberdade. Examinamos algumas passagens fundamentais de *Humano, demasiado humano*, *Assim falou Zaratustra e Crepúsculo dos ídolos*, no intuito de reativar o debate sobre o ideal antigo de uma preparação para a morte e o acolhimento de possíveis razões para morrer. Nietzsche defende a morte voluntária em certas circunstâncias como um ato de criação, liberdade e afirmação da própria vida. Através de sua crítica à moral cristã, propõe uma reflexão mais ampla sobre o suicídio, destacando a importância da escolha livre e consciente do momento da morte. Ao fazê-lo, o filósofo alemão coloca-se na esteira de Montaigne e estimula uma reflexão mais profunda sobre as questões relacionadas ao suicídio na sociedade moderna. Por fim, a partir da leitura de Nietzsche, caminhamos no sentido de colocar algumas questões sobre eutanásia voluntária e provocar, de certo modo, o debate público sobre a necessidade de uma legislação mais liberal.

PALAVRAS-CHAVE: Nietzsche. Suicídio. Morte voluntária. Eutanásia.

INTRODUÇÃO

Este ensaio faz parte de um estudo maior sobre como a *morte voluntária* se tornou *suicídio*, cujos primeiros resultados foram publicados no Livro I ("Variações Antigas e o Domínio do Cristianismo") da obra *História do Suicídio*, lançada em 2020 pela então Páginas Editora (atualmente Literíssima Editora). O termo "suicídio" denota a ideia de que morrer voluntariamente é um assassinato de si mesmo. Vale lembrar que sua origem etimológica está no verbo latino *caederes*, que significa matar, cortar, etc., do qual resulta o substantivo *caedes* que significa matança, carnificina, assassinato (LEWIS & SHORT, 1879). Essa concepção tem raízes na proibição da morte voluntária encontrada no Livro I de *A cidade de Deus,* escrito no início do século V por Santo Agostinho, que tipificou a *mors voluntaria* como homicídio de si (REIS, 2020). No Renascimento e na Modernidade, surgiram diferentes perspectivas em relação a essa tradição. Por um lado, alguns resgataram os argumentos dos estoicos, como vemos nos *Ensaios* de Montaigne. Por outro lado, houve uma argumentação contrária à ideia cristã de que a morte voluntária configura uma injustiça contra si, Deus e a sociedade, como fica evidente no escrito de David Hume, *Of suicide,* de 1777. Diversos escritores ingleses debateram publicamente esse assunto nos séculos XVII e XVIII e, no século XIX, coube aos alienistas franceses um domínio do tema.

1 Doutor em Educação em Ciências pelo Departamento de Química (UFRGS), Doutorando PPG-FILOSOFIA (UFRGS). Professor do CIM/UFPEL. Bolsista Capes. alexhreis@gmail.com

Atualmente, os estudos sobre o suicídio têm ganhado destaque em diversos campos, sobretudo na área da saúde, mas poucas contribuições filosóficas são produzidas. A fim de promover um debate público, concentraremos nossa leitura do tema no modo como Nietzsche vê o suicídio em contraste com a moral cristã. A partir da leitura de seus argumentos, buscaremos provocar alguma discussão atual sobre o direito de morrer e sobre a possibilidade de reconhecer na vontade de morte razões possíveis e justificáveis. A questão de fundo deste ensaio (*qual é o valor da morte para a vida humana*?) pretende situar o debate em tópicos como a eutanásia e as *diretrizes antecipadas de vontade*, que exigem que os filósofos façam o uso público da razão e contribuam para o debate atual.

1 FRIEDRICH NIETZSCHE E O TEMA DA MORTE LIVRE

Dentre as diversas contribuições de Nietzsche, suas reflexões sobre o tema da morte estão relacionadas à necessidade de uma nova valoração. O que a morte representa para os seres humanos até o momento presente? Por que somente a religião a levou a sério e a incorporou em seus ensinamentos? Até onde podemos enxergar, a morte para o ser humano pode ser pensada, em termos gerais, sob três perspectivas: 1) como o fim de uma vida, determinando seu tempo, limite e finitude; 2) como uma passagem para uma continuidade da alma em um além-túmulo, conforme ensinado por várias tradições; 3) ou como um mistério indecifrável. A compreensão que Nietzsche desenvolve sobre a morte está mais próxima da primeira perspectiva, voltada para a afirmação da finitude da existência, o que torna a morte um tema vital, uma vez que é concebida como aniquilação completa da vida humana.

Quando abordamos o tema do suicídio nas discussões atuais, dedicamos pouco espaço para debater a nossa compreensão da morte. Será possível compreender o suicídio sem um entendimento adequado da morte? Nesse sentido, os escritos de Nietzsche apresentam diversas perspectivas que possibilitam uma crítica da morte em suas construções metafísicas e religiosas: a crença de uma vida além túmulo, lemos no aforismo 5 de *Humano, demasiado humano,* seria um mal-entendido ou uma má interpretação dos sonhos (NIETZSCHE, 2005, p. 18). Até que ponto uma metafísica da morte consegue construir sentidos de existência é, certamente, um ponto importante na compreensão da filosofia entendida como modo de vida.

A perspectiva de Nietzsche diante da possibilidade de *uma morte livre* (*eines freien Todes*) reintroduz, na idade contemporânea, uma perspectiva estoica que aparece, por exemplo, em Plínio, o Velho (23 – 79 d.C.). Em sua *Historia Naturalis*, o filósofo romano havia defendido a tese de que a vida não deve ser amada demasiadamente até o ponto de o vivente desejar o seu prolongamento de todas as formas. Por isso, Plínio afirma que dentre todos os bens, "nenhum é melhor do que uma morte em tempo oportuno, e isto, nesse caso, é tanto o melhor que cada qual pode proporcionar-se isso por si mesmo." (PLINY, 1991, p. 319). No capítulo intitulado *Vom freien Tode* (geralmente traduzido por *Da morte voluntária*), de *Assim Falou Zaratustra,* Nietzsche escreve: "Muitos morrem tarde demais, e alguns morrem cedo demais. Ainda parece estranho o ensinamento: 'Morre no tempo certo!'. Morre no tempo

certo: assim ensina Zaratustra." (2011, p. 69).[2] Na sequência a essa admoestação a morrer no tempo certo (*Stirb zur rechten Zeit*), o capítulo se desenvolve até a ideia de que com a realização das metas estabelecidas para si (o cumprimento do fito) e o avizinhamento da morte natural pelo enfraquecimento das forças vitais, a vida pode ser coroada com uma celebração, com uma festa de despedida. Há aqui uma contraposição, já desenvolvida por Nietzsche no aforismo 185 de *O Andarilho e Sua Sombra*, como veremos, à morte natural, tipificada como involuntária.

Mas de que forma a morte pode ser uma festa? Dentro do contexto do discurso, quando Zaratustra apresenta sua doutrina da morte em um momento oportuno, a morte se torna uma festa na medida em que se torna um evento de máxima importância na vida de uma pessoa. É um momento que pode ser planejado, organizado e celebrado junto com amigos e familiares. Além disso, pensar na morte como uma festa implica em aceitá-la e, portanto, valorizá-la. Se um indivíduo considera a vida como um valor a ser celebrado, isso implica que ele, que está fadado a morrer, cria a morte como um valor e, consequentemente, torna-se um criador de si mesmo, um criador de significados.

Veremos como Nietzsche estabelece a distinção entre uma *morte voluntária* e uma *morte involuntária*, também chamada por ele de *morte natural*. Este ponto é importante: ele nos convida, enquanto sociedade, a promover uma discussão pública acerca da eutanásia voluntária.

2 A MORTE LIVRE E A MORTE DOS VELHOS

O tema do suicídio é abordado por Nietzsche como objeto de reflexão a partir de uma perspectiva precisa: a morte do idoso, ou, em outras palavras, a morte do indivíduo que cumpriu sua missão. O suicídio entre os idosos em nossa sociedade contemporânea é um tema negligenciado (MARQUES *et. al.*, 2020), inclusive nas campanhas como o Setembro Amarelo, e temos a oportunidade de examiná-lo com base nos textos de Nietzsche. As seções 80 de *Humano, Demasiado Humano* e 185 de *O Andarilho e Sua Sombra* suscitam questões diante das quais devemos tomar uma posição. Nessas seções, respectivamente, Nietzsche questiona: "Por que seria mais elogiável para um homem idoso, que sente a diminuição de suas forças, aguardar seu lento esgotamento e dissolução em vez de, com plena consciência, estabelecer um limite para si mesmo?" e "O que é mais racional: interromper a máquina quando a tarefa exigida dela foi concluída, ou deixá-la continuar funcionando até que pare por conta própria, ou seja, até que se deteriore?"

Para aqueles que consideraram ter cumprido sua missão, sua vida e obra, a morte voluntária é vista por Nietzsche, no aforismo 80 de *Humano, demasiado humano*, como uma escolha racional, uma "ação perfeitamente natural" e uma "vitória da razão" (2005, p. 62). Por

2 Para as citações em português, utilizaremos as traduções de Paulo César de Souza, para a Cia das Letras. Quando nos referirmos aos textos em alemão, utilizaremos as *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe,* de 1975.

outro lado, a morte involuntária (ou morte natural) é considerada o oposto: uma submissão do indivíduo a um corpo doente e, consequentemente, à aniquilação do ser racional devido à dependência corpórea, uma vez que a morte ocorre, nesse caso, quando o corpo perece. Agora, vamos examinar a posição de Nietzsche em relação ao que é conhecido hoje como *distanásia*, que se refere ao procedimento de prolongar indefinidamente a vida, de forma obstinada, por meio dos recursos disponíveis na medicina hospitalar. No mesmo aforismo 80 de *Humano, demasiado Humano*, o filósofo afirma que, diante do "lento esgotamento e dissolução" das forças vitais, na velhice, seria digno "fixar um termo para si" e que "neste caso o suicídio é uma ação perfeitamente natural e próxima." Ao contrário disso, "o anseio de prolongar dia a dia a existência, com assistência médica angustiante e condições de vida extremamente penosas, sem a força para se aproximar do verdadeiro fim, é algo muito menos respeitável." (NIETZSCHE, 2005, p.62).

É notável que Nietzsche tenha sido considerado por uma certa tradição de leitura como um pensador do irracionalismo. Da mesma forma, é notável que Kant, que também abordou o tema, tenha considerado o suicídio como irracional. Diante dessas afirmações, devemos ampliar nosso conceito de razão, a fim de compreender que razões opostas nem sempre são contraditórias, mas expressam visões parciais que não alcançaram uma compreensão mais abrangente. Se, para Kant, o suicídio é considerado irracional por interromper a possibilidade de ação racional, isso se baseia em uma compreensão moral da razão (KANT, 2017, pp. 346 e ss). Por outro lado, Nietzsche não coloca razão e vontade em oposição, e, portanto, é capaz de compreender o suicídio como uma expressão de vontade racional.

Quando havíamos abordado a construção de uma história do suicídio, ao analisarmos os juízos de Santo Agostinho sobre Lucrécia em sua obra *Cidade de Deus*, na verdade estávamos explorando as origens de nossos preconceitos morais (REIS, 2020). E pudemos perceber que o suicídio não é condenado nos textos bíblicos, tendo sido repudiado, de modo absoluto, somente a partir de Agostinho. Lembremos o Livro de Eclesiastes, onde, segundo a tradição rabínica, encontramos os ensinamentos do sábio e idoso Salomão: "É melhor a morte do que uma vida de aflição, e o descanso eterno do que um sofrimento sem fim" (Eclesiastes 30:17).[3] Observamos que esse é um tema presente desde a Antiguidade, mas pouco discutido entre nós. É evidente que não colocamos a morte como assunto em nossas conversas, estudos ou educação. Nem mesmo na sociedade brasileira da década de 2020, pós-pandemia, estamos promovendo amplos debates sobre eutanásia e suicídio assistido.

Nietzsche estava ciente de sua época e sabia que essa concepção de morte, de aceitação da morte ou de preparação para ela, não fazia parte da moralidade de seu tempo, que, em certo sentido, ainda é nossa época. Ele sabia perfeitamente que essa ideia era considerada, como ele chamou, a moral dos fortes entre os antigos, tanto gregos quanto romanos, que atribuíam o devido respeito ao suicídio voluntário, como foi o caso dos "grandes filósofos gregos e dos mais corajosos patriotas romanos" (NIETZSCHE, 2005, p. 62). Nietzsche, como

3 https://www.bibliacatolica.com.br/biblia-ave-maria/eclesiastico/30/ acessado em 25 de junho de 2023.

o filósofo da esperança, imaginava que em um futuro não muito distante, essa concepção poderia novamente fazer parte de uma nova moral.

Vetemos ao discurso de Zaratustra, *Vom freien Tode,* já referido na primeira parte de nosso texto. Ao falar "livre para a morte" (*frei zum Tode*) e "livre na morte" (*frei im Tode*),[4] Nietzsche não apenas defende a ideia de que somos livres para morrer, mas que, ao morrermos livremente, estamos afirmando a liberdade. Além da proximidade da ideia já referida de *tempo oportuno*, de Plínio, não é difícil encontrar um parentesco desta ideia de liberdade com as teses defendidas por Sêneca em suas *Cartas a Lucílio* (especialmente a Carta LXX), em que ele defende a morte voluntária, em determinadas circunstâncias, como o ato derradeiro de afirmação da liberdade. Vejamos: ao escolher a morte, ao desejar racionalmente a morte, a morte se apresenta como um ato de criação final. É esse o sentido de liberdade aqui: a capacidade de estabelecer um valor. A morte no momento adequado: a morte que chega até mim porque eu a quero. Percebamos que a ideia do que hoje é chamado de suicídio não é apresentada aqui para o indivíduo desesperado, que não suporta a vida e, por isso, prefere escapar dela, *fugere in mortem*, para usar a expressão de Tacitus, lembrada por Hooff (1990, p. 248). Nietzsche se dirige àqueles que desejam conscientemente a morte no momento certo, tendo cumprido seu propósito, como senhores e senhoras que viveram a vida e, portanto, podem preparar sua morte em vez de esperá-la involuntariamente devido à doença, exaustão das forças vitais, acidente, etc. Aguardar a morte dessa maneira é, para o filósofo alemão, submeter-se a forças que não são governadas pela própria vontade.

É amplamente conhecido o argumento presente em uma passagem da obra de Platão, o *Fédon*, segundo o qual não devemos escolher a morte voluntariamente, pois a vida pertence à divindade. Esse argumento reaparece em Plotino [*Enéada* I, 9 (16)], Agostinho (*Cidade de Deus*, I, XX) e São Tomás de Aquino (*Suma de Teologia,* II, IIa, Questão 64, Artigo 5). Nesse argumento, nós, seres viventes, somos uma espécie de guardiões ou sentinelas, incumbidos de manter firmemente nosso posto e não desertar. Platão afirma textualmente: "os deuses são nossos guardiões e nós, seres humanos, somos uma das posses dos deuses" (62b). Esse argumento se tornará propriedade do cristianismo medieval: quem se mata voluntariamente comete uma injustiça contra Deus. Nas Palestras sobre Ética ministradas pelo professor Immanuel Kant na Universidade de Königsberg, encontramos novamente esse argumento: "Os homens estão aqui como sentinelas, e por isso não devemos sair (...). Ele [Deus] é nosso proprietário, e nós somos Sua propriedade, e Sua providência garante o que é melhor para nós" (KANT, 2001: p. 149).

Compreendemos, portanto, que a evocação da liberdade no discurso de Zaratustra ("Livre para a morte e livre na morte") estabelece um confronto com a imagem órfica da

4 "Frei zum Tode und frei im Tode, ein heiliger Nein-sager, wenn es nicht Zeit mehr ist zum Ja: also versteht er sich auf Tod und Leben." (NIETZSCHE, 1975, p. 1750.) "Livre para a morte e livre na morte, um sagrado negador, quando já não é tempo de dizer Sim: assim entende ele da morte e da vida." (NIETZSCHE, 2011, p. 70).

sentinela. A morte que vem a mim porque eu quero afirma o próprio homem como proprietário de sua vida, capaz de criá-la. Viver é afirmar-se como ser criador.

Embora possamos concordar com Nietzsche, atualmente aprendemos questões fundamentais: mesmo que a morte voluntária seja absolutamente privada, decidida no interior de uma consciência, doente ou saudável, seu impacto social é significativo e afeta muitas pessoas que não participaram dessa decisão. A questão do luto, do pós-suicídio e do cuidado com os parentes são questões importantes que envolvem o estudo do "suicídio". Tendo em vista essas considerações, observamos que a meta de Nietzsche é considerar a morte de um ponto de vista individual, voltando-se para a liberdade e a vontade. No entanto, ao ler sua obra, não podemos deixar de notar que essa questão está presente, ainda que de maneira sutil. Quando ele diz que a morte deveria ser uma festa, isso necessariamente envolve a dimensão social do "suicídio". Portanto, isso aponta para a necessidade de uma preparação para a morte, para uma morte planejada, o que suscita, em nosso debate público, discussões sobre a eutanásia voluntária.

As observações de Nietzsche chocam-se com a moral cristã, que tradicionalmente se opôs à morte voluntária, ao menos desde Agostinho (REIS, 2020). Este confronto coloca para Nietzsche dois desafios que estão presentes em seus escritos: retirar da morte voluntária o julgamento moral que a condena como crime ou pecado e a transforma, no nosso entendimento, em *suicidium*; e empreender uma luta contra a ideia segunda a qual a morte voluntária é contra a natureza. Não há, como se poderia esperar, um desenvolvimento destas ideias nos textos de Nietzsche, mas o simples fato de retomar as teses que foram caras aos romanos, no século de Cícero e no século de Sêneca, indica a inserção do debate no tempo atual, quando podemos novamente rever nossa própria redução do suicídio a uma sintomatologia psiquiátrica e à manutenção do ideal teológico contrário à possibilidade de uma morte justificada e, portanto, escolhida racionalmente.

Ao falarmos em "suicídio" para todo caso em que o sujeito provoca intencionalmente a sua morte, perdemos a capacidade de elogiar a coragem diante de uma morte justificada, como podemos encontrar em outras culturas e em outros povos. A postura diante da morte definia o que se chamou na tradição de *euthanásia*, ou *boa morte*. Filão de Alexandria, que floresceu no século V, escreveu: "Quem ignora que uma bela velhice e uma *boa morte* (*εὐθανασία*) são os maiores bens do homem, quando a natureza não tem parte nem numa nem noutra, visto que ela não conhece nem a velhice nem a morte?" (Filão, 1966, p. 154.) Atualmente, eutanásia deixa de ser um *fim*, uma *boa morte* propriamente, no entendimento do titular da vida, quando se está pronto para morrer, e passa a ser um *meio*, uma intervenção de *outrem*, de uma equipe médica, na solidão de um leito hospitalar.

Temos aqui uma *transvaloração* da ideia de morte: morrer na hora certa, após cumprir sua missão: isso somente é possível a quem viveu com a mesma coragem. Assim, morte não se opõe à vida, mas se apresenta, na concepção nietzscheana, como uma espécie de momento ápice em que a própria vida é celebrada, coroada. "Morrer altivamente quando já não é

possível viver altivamente.", afirma Nietzsche, e prossegue: "A morte livremente escolhida, no dia assinalado, com lucidez, (…) tudo isso está em oposição com a lamentável comédia que o cristianismo representa à hora da morte." (NIETZSCHE, 2006, p. 75).

Nietzsche chama essa proposta de *uma moral para médicos*: a morte deve ser levada a bom termo "por amor à vida, deve ser livre, consciente, sem acidentes, sem emboscadas" (NIETZSCHE, 2006, p. 92). Mas lembremos os *Ensaios* de Montaigne: ali também havia esta mesma questão retomada dos estoicos. No final do século XVI, quando havia apenas uma visão sobre a morte voluntária, condizente com o juízo de Agostinho, retomar os estoicos era fundamental para apresentar uma visão pluralista numa sociedade intolerante. Assim, Montaigne o faz, não para tomar partido em favor dos romanos contra os cristãos, mas para contribuir para o processo que mais tarde seria chamado de *renascimento.*

Montaigne (2008) considerou que morrer a tempo, na hora certa, no tempo oportuno, seria como uma falsa sabedoria: a vida pode dar reviravoltas! Como, então, saber qual é esse momento oportuno? A tese do tempo oportuno seria dogmática. E a própria razão que busca esclarecimento reclama algum ceticismo. Direcionemos esta pergunta ao próprio Nietzsche. Encontramos apenas algumas vagas indicações, sobretudo quanto à questão do fito, da meta, e do herdeiro, postos no capítulo sobre a *morte livre* em *Assim falou Zaratustra*. A defesa de uma morte livre não é a defesa do suicídio, mas a defesa de que o poder de decidir o momento certo cabe apenas ao titular da própria vida. Um confronto entre as posições de Nietzsche e Montaigne merece, pois, um estudo à parte.

3 MORTE VOLUNTÁRIA, MORTE INVOLUNTÁRIA E A QUESTÃO LEGAL DA EUTANÁSIA

O debate em torno da morte assistida no Brasil não ocupa um lugar privilegiado nas manchetes das grandes mídias ou nos espaços acadêmicos. Paralelamente a este silêncio, é notável a presença das discussões e da prática dos cuidados paliativos. A distinção feita por Nietzsche entre uma morte voluntária e uma morte involuntária (NIETZSCHE, 2005, p. 57 e 2008, p. 102) pode ser inserida no virtual debate atual acerca de uma legislação que apoie a morte assistida em casos justificados. Tivemos recentemente, em 2022, a aprovação de uma legislação favorável à assistência ao fim da vida no Uruguai. Além disso, temos uma legislação muito madura na Colômbia, para citar apenas nossos vizinhos. Atitudes mais centradas nos pacientes em relação à saúde e aos cuidados sociais conduzem a um debate franco sobre este tema que tem sido evitado em diversos setores, incluindo a própria comunidade científica e médica. Podemos perguntar, ao menos, se as necessidades, atitudes, crenças e vontades dos pacientes não deveriam estar na vanguarda da tomada de decisões em relação aos seus destinos. Com a procura crescente por uma legislação mais liberal já cercando nosso país, podemos imaginar que o debate sobre a morte assistida ganhará cada vez mais destaque, até o ponto de a Academia, os profissionais de saúde, os políticos e os legisladores não puderem mais ignorar essa discussão. Ao recusarmos uma possível assistência dada pela medicina a uma "morte voluntária", condenamos todos nós a uma "morte involuntária". A questão que

se impõe pode ser colocada sem rodeios: o que fazemos com aqueles que encontram mais razão para morrer do que para viver, ou simplesmente encontram uma razão para morrer, e decidem pela antecipação da morte? Ao não permitirmos sequer que falem de seus desejos, não os condenamos a uma morte silenciosa e inadequada, muitas vezes realizadas por meios violentos?

4 O VALOR DA MORTE E O SEM SENTIDO DA VIDA

Em seu aforismo 34 de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche levanta a questão de se a morte não seria preferível à vida e chega a considerar o "suicídio" como uma forma de escapar de uma existência vazia, sem valor ou propósito. Essa questão só pode ser levantada na ausência de uma moralidade que afirme que a vida humana pertence a Deus e que o homem é um guardião de seu posto. Nietzsche conscientemente se distancia da moralidade cristã, que impõe ao homem a obrigação de viver.

A ideia de que a vida não possui sentido tem dois efeitos práticos. Um deles pode ser entendido como uma resignação e desespero diante do niilismo, levando-nos a uma existência prática sem metas e sem justificativas que tornem a vida desejável em situações difíceis de serem transpostas. O segundo efeito possível é justamente o oposto: a possibilidade de criar os sentidos que a vida pode ter! Um confronto direto entre o aforismo 125 de *A gaia ciência* e o "Prólogo" de *Assim falou Zaratustra* é suficiente para mostrar que toda a angústia, lamento e profundo sofrimento da descoberta da *morte de Deus*, no primeiro texto, dá lugar, no segundo, à afirmação de que agora o homem pode se tornar um criador de si mesmo. A filosofia moral de Nietzsche se desenvolve, de certa forma, a) no sentido de combater uma moral escatológica, que funda o sentido da vida na própria morte, na indicação de uma vida eterna, e b) na afirmação da vontade como criadora de valores. Em uma ética afirmativa e imanente, uma morte voluntária, na velhice, quando já se cumpriram os projetos pessoais e quando há uma escolha livre, não seria um problema para o filósofo.

Este é um ponto evidente ao ler a obra de Nietzsche: a existência humana carece de propósito, não possui uma finalidade intrínseca. Se afirmarmos que a busca por mais poder é a teleologia da vida humana, estaríamos simplificando a doutrina da *vontade de poder*, que define toda a vida em geral. Ao falarmos da existência humana, não é fácil encontrar um propósito nos textos de Nietzsche. Essa ideia é crucial na forma como ele enxergava o "suicídio": devido à falta de propósito na existência, as pessoas esperam pela morte de forma natural. O planejamento da morte é exatamente uma maneira de atribuir significado à existência, coroando-a com uma morte digna. A racionalidade de morrer voluntariamente (livremente) evita o sofrimento fútil e a morte degradante. É isso que Nietzsche procurou restaurar após dois milênios de cristianismo. Parece-nos que aí está o lugar de Nietzsche na história do suicídio.

O niilista (no sentido de um *niilismo incompleto*) enfrenta uma vida sem sentido, sem valor intrínseco, e diante dessa existência vazia, a morte se torna uma sedução, uma atração para a qual pouco importa consentir ou não. O niilista morre voluntariamente para

escapar do tédio da vida. No entanto, essa não é a morte livre que encontramos nos escritos de Nietzsche: trata-se de estabelecer um sentido onde só há possibilidades. E as possibilidades são esperanças. É por isso que a arte ocupa um lugar central na obra de Nietzsche. A poesia, a tragédia, a arte de criar valores e, acima de tudo, a música, tudo isso é um convite à vida para Nietzsche, e a própria ciência é concebida e experimentada como uma arte da criação: que a minha ciência seja alegre! É um grande estímulo à vida: a arte é um argumento que busca convencer o indivíduo forte de que, apesar de sua condição trágica e sem sentido, a vida vale a pena ser vivida e afirmada, pois é uma grande oportunidade de criação.

Observemos que aqui temos um interessante embate entre duas visões de mundo: A) a moral cristã afirma uma vida no além-túmulo, uma vida após a morte apresentada como recompensa, muitas vezes considerando essa vida terrena como uma espécie de preparação para uma outra; B) o esboço de uma ética (que pode ser delineada com as contribuições de Nietzsche) se apresenta como um contra-ideal, negando todo "mundo verdadeiro" e toda "vida eterna" como ilusões e falsificações. Este esboço afirma que devemos encontrar um motivo para a morte na própria construção da vida, na busca por dar sentido a ela.

CONCLUSÕES

As consequências do pensamento de Nietzsche levantam importantes questões para debate. Neste contexto, gostaríamos de reapresentar algumas ideias que surgiram durante nossa leitura. A morte pode ocorrer naturalmente, anunciando sua chegada por meio de uma gradual diminuição das forças vitais, retirando do indivíduo sua qualidade de vida e impondo-lhe um fim lento, doentio e doloroso, repleto de sofrimento. Diante de alguém que percebe seu fim iminente e não encontra dignidade ou honra em morrer naturalmente nesse estágio final, deveríamos consentir com o desejo e a vontade de quem expressa a vontade de encerrar a vida? A morte involuntária pode acarretar sofrimento e degradação física e mental, a ponto de a pessoa perder-se de si mesma: devemos ser fortes e suportar esse curso a todo custo? As questões colocadas por Nietzsche, à maneira dos antigos estoicos romanos, são suficientemente ricas para provocar em nós um olhar diverso daquele que herdamos da tradição judaico-cristã, desenvolvida após a condenação agostiniana da morte voluntária: estamos disponíveis para cuidar daqueles que justificam e planejam sua própria morte, sem angústia e desespero, sem escândalo, reconhecendo suas razões? Seremos capazes disso? Em suma, trata-se de discutir e debater a eutanásia, sem nos furtarmos a uma análise séria sobre o valor da morte.

Ao explorar as ideias de Nietzsche, nos deparamos com questões profundas e complexas sobre a morte e a eutanásia. Reconhecendo a importância do cuidado e do respeito à vontade individual, é fundamental examinar e debater abertamente esse tema, buscando um equilíbrio entre os princípios éticos e morais envolvidos. Ao fazer isso, poderemos progredir rumo a uma compreensão mais aprofundada da dignidade humana no contexto da mortalidade, além de contribuir para o avanço das discussões acadêmicas e sociais sobre a eutanásia.

REFERÊNCIAS

FILÃO (de Alexandria) *De sacrificiis Abelis et Caini. Introduction, traduction et notes par A. Mésson. Paris*: Éditions du Cerf, 1966.

HOOFF, *From autothanasia to suicide*: Self-killing in classical antiquity. London and New York: Routledge, 1990.

KANT, Immanuel. *Lectures on Ethics.* Translated by Peter Heath. The Cambridge Edition of The Works of Immanuel Kant. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. Tradução de José Lamego. 3ª edição. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

LEWIS & SHORT. *A Latin Dictionary*. Founded on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary. revised, enlarged, and in great part rewritten by. Charlton T. Lewis, Ph.D. and. Charles Short, LL.D. Oxford. Clarendon Press. 1879. disponível: http://www.perseus.tufts.edu (acessado em 25 de junho de 2023).

MARQUES, V. S. N. F. *et al.* "Suicídio em idosos brasileiros: retrato de uma realidade." *Revista Brasileira Multidisciplinar*. 2020; 23(3): 190-202.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. Secretaria de Vigilância em Saúde – Ministério da Saúde. "Boletim Epidemiológico", Volume 48 N° 30 – 2017.

MONTAIGNE, Michel de. *Ensaios*, Livro II, capítulo 3 (Costume da ilha de Quios). In F. R. Puente (Org.), Os filósofos e o suicídio (p. 83-107, F. R. Puente, & E. de Moraes, Trad.). Belo Horizonte, MG: editora da UFMG, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Werke. Kritische Gesamtausgabe,* Berlin/New York, de Gruyter, 1967 and Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe, Berlin/New York, de Gruyter, 1975. The *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (eKGWB).

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, Demasiado Humano*. Volume I. Trad. De Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. Das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, Demasiado Humano*. Volume II. Trad. De Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. Das Letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*: ou como se filosofa com o martelo. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência* Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

PLATÃO. *Fédon* (ou Da Alma). São Paulo: EDIPRO, 2º ed., 2015.

PLINY (The Elder). *Natural History*: a selection. Translated by John F. Healy. London: Pinguin Books, 1991.

REIS, Alexandre H. *História do Suicídio,* livro 1 – Variações antigas e o domínio do Cristianismo, Belo Horizonte: Páginas Editora, 2020.

Ponderações nietzschianas sobre a filosofia nascente de Tales de Mileto

Bruno Camilo de Oliveira[1]

RESUMO: O objetivo deste trabalho é apresentar as ponderações de Nietzsche sobre a filosofia nascente de Tales de Mileto com base em trechos selecionados dos ensaios nietzschianos do período da juventude intitulados *A filosofia na época trágica dos gregos* e *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, da obra do período de transição *A gaia ciência*, assim como da obra do período mais tardio de sua vida intitulada *Genealogia da moral, uma polêmica*. Os trechos são suficientes para enfatizar o "erro" presente na hipótese da água e as implicações da "intuição filosófica" de Tales para a representação da *phýsis*. Nietzsche pondera que a contemplação de Tales foi movida por uma crença ilógica, fantasiosa e indemonstrável, que encontramos em todos os filósofos, de que é possível acessar a realidade objetiva pelo "conhecimento". Pondera ainda que o "filosofar indemonstrável" de Tales tem ainda o seu valor em pretender ser em todo caso não místico e não alegórico. Essas ponderações de Nietzsche sobre o filosofar de Tales servem neste trabalho para consolidar a perspectiva nietzschiana de que o conhecimento em suas formas de representar a "vida", desde Tales, é movido pela crença ilógica na "verdade", não na "aparência".

PALAVRAS-CHAVE: Verdade. Tales de Mileto. Aparência. Intuição filosófica. *Phýsis*.

INTRODUÇÃO

Friedrich Nietzsche (1844-1900) considerou o pensamento dos filósofos pré-socráticos ou aqueles que se ocuparam em estudar a *phýsis*[2] (totalidade) já nos seus escritos do período da juventude. O objetivo de Nietzsche foi mostrar o erro dos pré-socráticos e de toda a filosofia subsequente em acreditar em uma "verdade" e na possibilidade do "conhecimento". Para filósofos idealistas como Nietzsche somente existe representação do mundo por meio de um enunciado que sempre é particular, pois os seres humanos não possuem aparatos biológicos para se apropriar da realidade. Porém, se no que diz respeito ao acesso à realidade não é possível, para Nietzsche, falar em conhecimento, é possível falar em uma teoria da aparência conscientemente intencionada (*bewusst gewollte Schein*). O objetivo deste artigo é considerar as ponderações nietzschianas sobre a filosofia nascente de Tales de Mileto (624-546 a.C.) para, ao mesmo tempo, enfatizar a sua teoria da aparência conscientemente intencionada, de modo a deixar clara a sua posição acerca da impossibilidade do conhecimento e sobre a

1 Doutor em filosofia, docente da Universidade Federal Rural do Semi-árido, bruno.camilo@ufersa.edu.br.

2 É comum traduzir a expressão grega "*phýsis*" por "natureza", como se para os gregos "*phýsis*" pudesse se referir à apenas o mundo objetivo e observável, entretanto devemos considerar que para os gregos *phýsis* não se refere apenas à natureza sensível, mas também ao espaço ou vazio, o tempo, os deuses, a alma, o princípio, enfim, tudo é *phýsis*, sendo, nesse sentido, a palavra "totalidade" mais adequada para traduzir o significado que os gregos consideravam.

influência da moral na *epistéme* (ciência, certeza) que se desenvolve em busca de uma "verdade". Ao proceder dessa maneira é possível apresentar os subsídios que permitem considerar Nietzsche um filósofo relevante também para a epistemologia e filosofia da ciência, sobretudo para os debates em torno do papel da noção de verdade para a ciência e da representação em ciência.

São considerados para a análise a obra de 1872 e os textos de 1873 do período da sua juventude intitulados *O nascimento da tragédia no espírito da música* (*NT*),[3] *A filosofia na idade trágica dos gregos* (*FTG*) e *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (*VM*), o texto escrito e publicado no período de transição, em 1882, intitulado *A gaia ciência* (*GC*) e o texto escrito e publicado no período mais tardio de sua vida, intitulado *Genealogia da moral, uma polêmica* (*GM*), em 1887.

1 PONDERAÇÕES DO PERÍODO DA JUVENTUDE

Nietzsche considerou a forma como os filósofos pré-socráticos representavam a *phýsis* para insistir em sua própria teoria da representação, a teoria da aparência conscientemente intencionada. A teoria nietzschiana sobre a representação do mundo com base na aparência foi inicialmente apresentada em seu primeiro livro de 1872, mas não de uma maneira clara e minuciosa, sendo o tema constantemente revivido nos seus escritos da juventude. Embora o texto escrito em 1873 sobre a filosofia nascente de Tales de Mileto, que compõe a obra *FTG*, tenha como objetivo geral apresentar a perspectiva nietzschiana sobre a forma como Tales inventou, por volta do século VII a.C., a *epistéme*, quando se propôs estudar a *phýsis* e concluir que "tudo é água",[4] esse texto também pode servir para apresentar alguns desses momentos de sua escrita em que o encontramos apresentando a sua perspectiva sobre a capacidade de representação nos humanos.

Em *NT* Nietzsche esteve convencido de que é preciso "ver a ciência através do artista" (*NT* Intro. 2), "pois toda a vida se fundamenta em aparência" (*NT* Intro. 5). O elogio ao artista ocorre na medida em que este utiliza a criatividade, de maneira consciente, para construir suas imagens falsas sobre o mundo. O artista constrói a partir de si mesmo uma representação do mundo conscientemente falsa, sendo essa consciência do artista que deve aparecer entre os cientistas e filósofos que também buscam construir suas representações sobre o mundo. Esse "desejo fervoroso à aparência, à redenção pela aparência" ou "desejo primitivo à

3 As citações de Nietzsche seguem o padrão internacional adotado para essas obras, sendo o sistema de chamada composto pela sigla da obra seguida pelo algarismo arábico que indica o parágrafo ou parte do livro. Em *NT* o termo "Intro." serve para indicar trechos da introdução dessa obra, e é seguido pelo algarismo arábico para indicar o parágrafo. Em *GM* o algarismo romano indica a dissertação. As demais citações seguem o padrão autor-data.

4 A frase "tudo é água" é atribuída a Tales de Mileto por Aristóteles. Essa informação foi repassada nos anos seguintes pelos aristotélicos que acreditavam que ela inaugurou a filosofia na Grécia antiga. Não existe, porém, algum fragmento atribuído ao próprio Tales capaz de atestar a autoria da frase. Para mais informações sobre o pensamento de Tales e a expressão "tudo é água" ver o cap. 4 do Livro I da *Metafísica* de Aristóteles, os textos de Hegel e Nietzsche sobre Tales presentes no volume da Coleção Os pensadores dedicados aos pré-socráticos e o texto de Bruni (1993).

aparição" (*NT* 4) que é objeto de análise em *NT* é que o que torna possível falar em uma teoria nietzschiana da aparência conscientemente intencionada. Também é o que torna possível dizer que para Nietzsche o conhecimento é algo impossível.

Certamente Nietzche não quer dizer com isso que a ciência ou "entendimento calculador" não tenha seu papel significante de se manter no "encalço" da filosofia para frear o seu impulso ao "além" (*FTG* 3). Até mesmo com Tales o "filosofar indemonstrável tem ainda um valor [...] fica ainda, sempre, depois de destroçado o edifício científico, um resto; e precisamente nesse resto há uma força propulsora e como que a esperança de uma futura fecundidade" (*FTG* 3). Assim como qualquer tipo de *gnósi* (conhecimento), a *epistéme* também se desenvolveu em busca de uma "verdade" (*VM* 1) ou "essência" e "núcleo das coisas" (*FTG* 3). A aparência nunca foi o alvo do conhecimento. Aceitar o conhecimento é, pois, concordar que existe uma verdade, que se inacessível que ao menos possa servir de meta. Nietzsche, entretanto, está convencido que é o ser humano quem "dota" (*FTG* 3) a natureza de significados, que qualquer tipo de representação é, pois, necessariamente uma cópia falsa, uma "mentira" no sentido extra-moral (*VM* 1). É exatamente nesse sentido de dissimulação consciente, de invenção de imagens ou aceitação de cópias infiéis, que Nietzsche valoriza a aparência na representação do mundo. É assim que os cientistas e filósofos devem ser "conscientes" da aparência, assim como o "artista" (*FTG* 3). O artista faz de conta que suas representações são verdadeiras, ele possui consciência de que o que tem a mostrar é tão somente a aparência. Ele deve, então, proceder de maneira intencional *como se* sua linguagem correspondesse ao mundo. Esse mesmo tipo de encenação também deve ser encontrado nas formas que o filósofo, cientista, religioso, moralista e qualquer outro que busque representar o mundo adote. Qualquer representação do mundo deve ser consciente e intencionada, como o resultado da criatividade artística, na medida em que representar significa o esforço para construir imagens "falsas" (*FTG* 3) ou "metáforas" (*VM* 2) sobre o mundo. Entretanto, o teórico, aquele que "busca ressoar em si mesmo o clangor total do mundo e, de si mesmo, expô-lo em conceitos" (*FTG* 3), apegado a tradição da razão, acredita de maneira exagerada no conhecimento, na verdade e no núcleo das coisas, e esquece o limite biológico que o separa do mundo.

Antes mesmo de Tales, a crença exagerada no conhecimento já ocorria em um outro tipo de patamar de *gnósi*, chamada de *empeiría* (experiência ou senso-comum). A *empeiría* é o conhecimento com base na experiência imediata, reproduzido de maneira oral de geração em geração, e que possui caráter dogmático, pois não admite a crítica. Esse tipo de conhecimento foi classificado pelos gregos em três tipos. Um deles é a *aísthesis* (sensação, observação sensível ou experiência imediata), o tipo de conhecimento mais comum e fácil, pois é construído com base nos sentidos. Um outro é a *dóxa* (opinião), que os gregos distinguiam em dois tipos: o *dokéo* (o decidir ou julgar segundo as regras de um grupo), como ocorre nas assembleias e nos debates políticos; e o *doxázo* (o adotar opiniões comumente admitidas), quando se acredita em narrativas comuns que são reproduzidas de maneira oral, sem qualquer rigor crítico. Um terceiro tipo de *empeiría* é a *pístis* (crença ou explicações com base na fé), que é dividida em *mýthos* (explicação mística ou religiosa sobre a realidade) e *tragodía* (culto teatral, depois religioso e político, que imita a vida da cidade). A *tragodía* é um tipo

diferente de *empeiría* pois se desenvolve não em busca de uma correspondência com os fatos ou a objetividade, mas em busca de uma correspondência com a vontade, que é o elemento fundamental da ontologia nietzschiana do período da juventude.[5] As novas observações sobre os astros, clima, acontecimentos geológicos e outros fenômenos naturais estimularam entre os gregos a necessidade de crítica em relação aos discursos apresentados pela *empeiría* para representar a *phýsis*. Assim, contraposto ao tipo dogmático de *gnósi*, Tales se tornou um "mestre criador" (*FTG* 3) e inventou o conhecimento chamado pelos gregos de *epistéme*. Aliás, Tales inventou os três primeiros tipos de *epistéme*: a *physiología* (o *lógos* ou conhecimento racional sobre a *phýsis*); a *kosmología* (a *diánoia* ou conhecimento matemático sobre o *kósmos* ou ordem do céu); e a *philosophía* (a *theoría* ou contemplação filosófica sobre o *arkhé* ou princípio da *phýsis*).

Mas, embora distinto do dogmático e mítico, em Tales também o conhecimento se desenvolveu em busca de uma "verdade" (*FTG* 3). Quando ele disse que "tudo é água" ele acreditou ter encontrado o conhecimento último das coisas, a visão geral de que "tudo é um". Porém, o máximo que Tales conseguiu em relação ao mundo foi apresentar uma imagem falsa, particular, humana. Tales não construiu nenhuma visão geral do tipo que interessa aos filósofos, mas apenas uma experiência que é sempre particular. Ao construir um enunciado geral sobre as coisas Tales ultrapassou o "limite" (*FTG* 3) de nossas capacidades biológicas para especular a existência de algo. O que o pensar filosófico conseguiu com Tales foi apenas tocar no "dorso" das coisas, pois embora seja "o único meio de comunicar o contemplado", é ainda "um meio raquítico, no fundo uma transposição metafórica, totalmente infiel, em uma esfera e língua diferentes" (*FTG* 3).

Contraposto a esse tipo de otimismo em relação ao conhecimento, Nietzsche ponderou que o conhecimento não é possível, sendo a "verdade" uma crença "ilógica" e "fantasiosa" que move todo conhecimento (*FTG* 3). Tanto a *empeiría* (com a exceção das artes dionisíacas como a tragédia e o ditirambo) quanto a *epistéme* desconsideraram a aparência em suas formas de representação. Contudo, tanto a *empeiría* como a *epistéme* são formas de ficções, aproximações, simulações, imagens, simulacros, metáforas, mentiras, enfim, aparência, e somente assim poderíamos enxergar algum valor na teoria do conhecimento. Nesse sentido há muito de Kant em Nietzsche.[6]

É importante verificar que o "salto" (*FTG* 3) de Tales ocorreu mediante uma indução. De um ponto de vista lógico, a indução é o método que consiste em analisar casos particulares e semelhantes e em seguida construir uma visão geral sobre eles. O que impeliu Tales à hipótese geral da água foram exatamente as suas observações particulares sobre o mundo. Ele observou que a água se apresenta sob as mais variadas formas e estados da natureza (líquido,

5 Em 1873 Nietzsche seguiu a perspectiva de Arthur Schopenhauer (1788-1860) de que a vontade é o elemento fundamental da vida e, consequentemente, o elemento metafísico de toda forma de representação.

6 Para Kant o conhecimento da coisa em si não é possível, sendo o máximo que podemos fazer em relação aos objetos é pensar neles pelas analogias que fazemos com as experiências. Sobre as analogias da experiência em Kant ver Camilo (2023).

sólido e gasoso), e por isso pensou que a água seria a causa de todos os seres. Observou também que a água estava diretamente ligada à vida como um todo, já que a semente precisa da água para germinar, o cadáver se desidrata, o sêmen nos animais é líquido e há fertilidade na terra após a cheia do Nilo. Ainda fez observações sobre a existência de fósseis de animais marinhos nas montanhas e em grandes altitudes, acreditando, assim, que no início tudo estava coberto por água. Foram as observações particulares de Tales sobre o úmido que lhe permitiram o "salto" filosófico para o "além", em busca da verdade, e "se para isso se serviu, sem dúvida, da ciência e do demonstrável, mas logo saltou por sobre eles, isso é igualmente um caráter típico da cabeça filosófica" (*FTG* 3). É preciso reconhecer que com a *epistéme* Tales inventou a *epagogé* (indução), que séculos depois se desenvolverá como fundamento lógico da ciência moderna.[7] É pela *epagogé* ou "intuição filosófica" que emerge o conceito em Tales, "mas o conceito de grandeza é mutável, tanto no domínio moral quanto no estético", desse modo a *epistéme* ainda "é, decerto, por um lado, o único meio de comunicar o contemplado, mas um meio raquítico, no fundo uma transposição metafórica, totalmente infiel, em uma esfera e língua diferentes" (*FTG* 3). Ou seja, o que Nietzsche rejeita não é a lógica indutiva em si, mas a falta de consciência dos cientistas, filósofos, investigadores, de que o resultado da indução nada mais é que uma imagem provável e falsa. O objeto da *epistéme* foi, pois, a aparência, não a verdade, o que explica o elogio de Nietzsche ao artista (FREZZATTI JR., 2017; COSTA, 2021). Mas, de onde vem esse impulso à verdade? Essa questão relevante será melhor tratada por Nietzsche em seus escritos mais tardios.

2 AS PONDERAÇÕES CONFORME EM GC E GM

Em *GM* Nietzsche continuou interessado em diagnosticar o problema do conhecimento, mas desta vez com uma maior ênfase no que diz respeito a influência do ideal ascético na crença da verdade. Segundo Nietzsche, a filosofia se desenvolveu conforme "a crença no próprio ideal ascético, embora sob a forma de seu imperativo inconsciente" (*GM III*, 24). Não somente a filosofia, mas a ciência, já nascem como reprodutoras do *ideal ascético*. O "ideal ascético" é o meio encontrado pelos impotentes ou desprovidos de força física para se conservar (*GM I*, 6). Os fracos fazem uso da "inteligência" como "uma condição de existência" (*GM I*, 10), pois essa é a única ferramenta que dispõem contra a vitalidade física dos fortes. Por isso Nietzsche diz que os sacerdotes são "os mais terríveis inimigos", pois eles são "os mais impotentes" (*GM I*, 7). É nesse sentido que o poder espiritual do sacerdote é o que gera e sustenta a "vontade de verdade" (*GM III*, 24).[8] A crença num valor metafísico, num valor em si de verdade, é a consagração do ideal ascético.

> A nossa fé na ciência repousa ainda numa crença metafísica – que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós, ateus e anti-

7 A "ciência moderna" aqui se refere à ciência indutiva e dedutiva-experimental do século XVII, que é rejeitada por Nietzsche no século XIX e que serviu de base para a imagem de ciência no século XX.

8 Para um maior esclarecimento sobre a crítica nietzschiana à vontade de verdade, ver também o texto 51 do livro *Gaia ciência*, intitulado "Senso de verdade", o texto 344 da mesma obra intitulado "Em que medida também nós ainda somos devotos", e o livro V dessa mesma obra, intitulado "Nós, os impávidos".

> metafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina... (*GC* 344).

Em seus escritos do período de transição, como *GC*, Nietzsche rejeita a ciência moderna porque ela está influenciada por uma "fé milenar", uma certa "crença metafísica" que move o filósofo em sua tentativa de representar o mundo. Com a influência do ideal ascético o filósofo, como Tales, realmente acredita poder estar no rastro de uma verdade. É, pois, em vista de uma fantasia ilógica que o filósofo é incentivado a crer que os seus aparatos biológicos são capazes de *conhecer* o princípio das coisas. Como todo tipo de *gnósi*, a filosofia já nasce como um impulso à verdade, e no lugar da consciência em relação a aparência, temos a "utilidade [...] esquecida" (*GM* 2) para conservar aqueles que são desprovidos de força física.

Assim é que o conhecimento foi utilizado "como um meio para a conservação do indivíduo", sendo o conhecimento, e também a linguagem, moral e tudo que possui uma natureza espiritual, "o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos robustos, se conservam, aqueles aos quais está vedado travar uma luta pela existência com chifres ou presas aguçadas" (*VM* 1). Já nos escritos do período da juventude Nietzsche ressalta que a utilidade do conhecimento ou intelecto humano foi a propagação do ideal acético, que o conhecimento "foi concedido apenas como meio auxiliar aos mais infelizes, delicados e perecíveis dos seres, para firmá-los um minuto na existência" (*VM* 1). Nos escritos mais tardios, Nietzsche desenvolveu ainda mais essa ideia, enfatizando que a única arma que os impotentes dispõem contra os que possuem vitalidade física é o intelecto, daí que podem ser mais ardilosos, violentos, eficientes e enganadores. A "revolta dos escravos na moral: aquela rebelião que tem atrás de si dois mil anos de história, e que hoje perdemos de vista, porque foi vitoriosa..." (*GM I*, 7), inverteu os valores "bom" e "mau" para conservar uma espécie menos favorecida. É porque o outro é forte que o escravo acredita poder se tornar bom. Por isso a ação do escravo é essencialmente negadora porque "enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um 'fora', um 'outro', um 'não-eu' – e *este* Não é seu ato criador" (*GM I*, 10). É a partir do outro que o escravo se enxerga enquanto imagem e, dessa forma, pode conservar seu tipo de vida degenerada. Justamente por isso, a ação do escravo é na realidade uma reação porque desde o início sua ação é movida por uma potência externa, vinda de um outro, sua ação é fundamentalmente "reação" (negativa). O nobre não precisa do outro para ser quem é, ele apenas ver o outro como o diferente, em um sentido não moral. Segundo Nietzsche, após a bem-sucedida "inversão de valores", foi a moral escrava que acabou predominando, sendo a filosofia e todas as instituições humanas meios para a reprodução do ideal ascético, sob sua forma mais velada. A utilidade do ideal ascético foi o que levou toda *epistéme* à crença na existência de uma "verdade". Pois perante uma verdade ou uma realidade universal e geral, todos são iguais. O problema não é da *epistéme* em si, ou no caso de Tales, da indução, mas da maneira como ela serviu de propagação do ideal ascético, afim de cumprir a "utilidade" para aqueles menos favorecidos. Assim, conforme a tese nietzschiana, tornou-se a filosofia e todas as demais formas de *gnósi* um asceticismo em alto

grau, "niilismo", na medida em que foram influenciadas pelo ideal ascético e o filósofo vai, pouco a pouco, negando a si e a aparência que é a vida (*GM I*, 12).

Por isso, Nietzsche escreveu que alçado por essa "potência alheia", o ideal ascético, Tales inaugura a filosofia e, ao mesmo tempo, o limite que a separa da "prudência" (*FTG* 3). Essa potência externa nada mais é do que a crença na verdade e na possibilidade de contemplá-la pela filosofia, ou conforme se dirá posteriormente, a crença na existência de um "Ser" que iguala todos em uma unidade. O início do afastamento do filósofo de si e de seu mundo é também o início de sua decadência, que ele não saberá, ao menos por um momento, em que se encontra. Segundo Nietzsche o que marcou profundamente o desenvolvimento na Grécia antiga da filosofia como forma de representação do mundo foi o equilíbrio entre os dois impulsos contrários: o dionisíaco, ligado a aparência, ao lado cruel da vida, a tragédia e a música, e o apolínio, ligado a verdade, a filosofia e a ciência. A tese nietzschiana é que as vitalidades da cultura e do grego se deram ao desenvolvimento de ambos os impulsos, e o adoecimento das mesmas sobreveio ao advento do homem racional, com Sócrates. Pelo menos, pondera Nietzsche, o filosofar de Tales e dos demais filósofos pré-socráticos "tem ainda o seu valor" pois, apesar de se desenvolverem em busca de uma verdade, souberam também considerar de maneira consciente a aparência em suas formas de explicação e representação. Certamente a água é física e ela serviu como uma imagem falsa para representar o *arkhé* da *phýsis*. Foi Sócrates quem pôs fim à consciência da aparência na *epistéme*. Seu erro foi não ter percebido que o discurso filosófico apenas comunicava uma imagem falsa. Assim como no drama, em que o ator desde sempre deve ser consciente que a realidade que está representando pelos gestos e pela fala é falsa, de maneira que possamos dizer que desde o início o ator reconhece uma certa limitação em relação a sua representação aparente do mundo: reconhece a aparência ou as imagens falsas pelos seus gestos. O ator dramático, o filósofo contemplativo, o cientista experimental, o sujeito da moral, o pregador religioso, todos que desejam representar quer uma parte quer o todo da vida devem reconhecer-se como simuladores, não como os porta vozes da verdade sobre o mundo. Esse é o ponto fundamental que está por trás do elogio nietzschiano aos filósofos pré-socráticos. Segundo Nietzsche os filósofos pré-socráticos foram os únicos que souberam considerar o equilíbrio dos princípios apolíneo e dionisíaco nas suas formas de representação e explicação do mundo, e que Sócrates inaugurou o cientista ou teórico da verdade que possui a vontade de verdade e, consequentemente, de negação da aparência. Foi a partir de Sócrates que se começou a valorizar a verdade como racional e alcançável. Entretanto, o "filosofar indemonstrável" de Tales tem ainda o seu valor "em pretender ser em todo caso não místico e não alegórico" (*FTG* 3). É somente por essa razão que Nietzsche elogia a filosofia nascente de Tales. Em Tales também havia uma certa aptidão para o conhecimento, para a verdade, mas ele expôs suas ideias a partir da compreensão da matéria, ou mais exatamente do úmido e graças a indução se tornou o primeiro físico do ocidente. Há um certo equilíbrio em Tales com a hipótese da água, assim como em todos os pré-socráticos que utilizam uma imagem física e aparente para representar o mundo. A ação do filósofo está completamente influenciada pelo que ele observa da *phýsis* e, se estiver influenciado pelos valores da sociedade comum, então o filósofo não

será livre em suas formas de representação porque estará sempre no rasto do ideal ascético, sua ação será essencialmente uma reação.

CONCLUSÃO

Nietzsche é um filósofo do século XIX que tem muito a acrescentar aos debates da filosofia da ciência no século XXI, na medida em que a filosofia da ciência no século XXI está preocupada em debater o papel da aparência para a construção de representações sobre o mundo conforme os estudos da filosofia da ficção.[9] É interessante notar que apesar de apresentar contribuições significativas para a filosofia da ficção, como a teoria da aparência conscientemente intencionada e a crítica ao valor de verdade, Nietzsche ainda é um filósofo pouco mencionado. Aliás, boa parte das ideias acerca do valor dos modelos científicos em representar o mundo são ideias que podem ser encontradas já em Nietzsche, embora de uma maneira não explícita. Ao consultar as ideias nietzschianas, o filósofo da ciência deve refletir se a atitude do filósofo pressupõe certa dignidade ao filósofo, que deve ser livre no agir, quando escolhe colocar a si próprio como princípio de sua ação. Assim, na construção de suas imagens sobre o mundo ele precisa ter a *consciência* do artista, e enxergar que somente há valor na aparência e que, portanto, suas imagens sobre o mundo não são realmente correspondentes, mais necessariamente falsas. Por outro lado, quando o filósofo pressupõe a existência de uma verdade alheia e que existe uma coisa chamada de conhecimento ele esquece de si como um inventor de imagens falsas sobre a *phýsis* e passa a seguir o padrão do cientista teórico, aquele cujo trabalho é desenvolvido para a reprodução do ideal ascético. A pergunta sobre quem é o filósofo necessariamente remonta a uma pergunta sobre o agir do filósofo, pois é pela ação que o filósofo pode ser livre e pela criatividade construir suas imagens falsas sobre o mundo.

O filósofo que pressupõe sua fé na metafísica, como Tales, afirma, por isso mesmo, sua fé em algo distinto de si mesmo. Mas, ao menos, Tales soube dosar entre a aparência e a verdade e considerar uma substância física para intuir o mundo. Isso é elogiável na postura de Tales. Mas, Tales ainda permaneceu acreditando no conhecimento e na verdade, sua atitude não é de todo *livre*. Somente ao se desprender dos valores universais o filósofo pode se autocriar, se remediar contra as potências externas e efetivamente tornar a filosofia um saber para a aparência.

REFERÊNCIAS

BRUNI, J. C. A água e a vida. *Tempo Social*: rev. sociol. USP, São Paulo, v. 5, n. 1-2, p. 53-65, 1993 [editado em nov. 1994]. Disponível em: https://doi.org/10.1590/ts.v5i1/2.84942. Acesso em: 29 ago. 2023.

9 Trata-se do debate ainda em curso da modelagem científica sobre o valor das representações do mundo através de modelos científicos, como nos casos de partículas inobserváveis, como os elétrons e as ondas eletromagnéticas. Para maiores detalhes sobre o valor dos modelos científicos para a representação do mundo ver Suárez (2009), Hughes (2009) e Elgin (2022).

CAMILO, B. C. A representação científica a partir das "Analogias da experiência" de Kant. *Kant E-Prints*, Campinas, v. 17, n. 3, p. 132-141, 2023. Disponível em: https://doi.org/10.20396/kant.v17i3.8673619. Acesso em: 05 set. 2023.

COSTA, A. L. F. Nietzsche e a relação entre arte, ciência e filosofia dos escritos de juventude até Humano demasiado humano. *Cad. Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v. 42, n. 3, p. 89-113, set./dez. 2021. Disponível em: https://doi.org/10.1590/2316-82422021v4203alfc. Acesso em: 26 set. 2023.

ELGIN, C. Z. Models as felicitous falsehoods. *Principia*, Florianópolis, v. 26, n. 1, p. 7-23, 2022. Disponível em: https://doi.org/10.5007/1808-1711.2022.e84576. Acesso em: 28 set. 2023.

FREZZATTI JR., W. A. Nietzsche e a ciência: um ensaio sob a perspectiva da relação entre ciência, metafísica e arte. *Estudos Nietzsche*, Vitória, v. 9, n. 2, p. 102-115, jul./dez. 2017. Disponível em: https://periodicos.ufes.br/estudosnietzsche/article/view/18451. Acesso em: 26 set. 2023.

HUGHES, R. I. G. Models and representations. *PSA 1996*, Chicago, v. 2, p. S325-36, 1996. Disponível em: https://doi.org/10.1086/392611. Acesso em: 28 set. 2023.

NIETZSCHE, F. W. A filosofia na época trágica dos gregos (1873). In: LEBRUN, G. (ed.). *Friedrich Nietzsche*: obras incompletas. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 10-12. (Os pensadores; 32).

NIETZSCHE, F. W. *A gaia ciência*. São Paulo: Martin Claret, 2016.

NIETZSCHE, F. W. *Além do bem e do mal*: prelúdio a uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, F. W. *Genealogia da moral*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. (Textos Filosóficos).

NIETZSCHE, F. W. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral (1873). In: LEBRUN, G. (ed.). *Friedrich Nietzsche*: obras incompletas. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 51-60. (Os pensadores; 32).

SUÁREZ, M. Scientific fictions as rules of inference. In: SUÁREZ, M. *Fictions in sci-ence*: philosophical essays on modeling and idealization. Nova York: Routledge, 2009. p.158-78.

"Nem entre lobos e ovelhas existe conciliação", mapeando a influência de Homero na formulação da moralidade senhor-escravo em Nietzsche.

Daniel Russi Reilly[1]

RESUMO: O legado da civilização grega é um dos temas mais proeminentes na obra de Nietzsche. Entre eulogias a Heráclito e denúncias contra Sócrates, o nome de Homero ganha destaque. Mencionado inúmeras vezes nas suas composições, o autor é frequentemente encontrado ao lado das principais teses concebidas pelo filósofo. Com base neste destaque concedido a Homero, é investigado em que medida as referências ao poeta chegaram a influenciar a reflexão sobre a moral de senhores e a de escravos exposta na primeira dissertação da Genealogia da Moral. Assim, evidencia-se a importância do agonismo na obra de Homero, o qual, para Nietzsche, se refere a uma forma de rivalidade considerada indispensável para a formação de uma moralidade saudável. Portanto, segundo o filósofo, o conflito é elemento crucial na compreensão do desenvolvimento moral das sociedades, percebido como um redirecionador do antagonismo social destrutivo transformando-o em exibições públicas competitivas, vistas por Nietzsche como socialmente integrativas, pois afirmam, a partir de regras sancionadas pela comunidade, a legitimidade da busca pessoal por prestígio. Assim, infere-se a estreita relação entre agonismo e moralidade de senhores e escravos: enquanto os valores nobres são expressos na competição, os valores plebeus buscam suplantar o conflito que os ameaça existencialmente.

PALAVRAS-CHAVE: Nietzsche. Homero. Agonismo.

INTRODUÇÃO

Herança da sua vocação de filólogo, o legado da civilização grega é um dos temas mais proeminentes na obra de Friedrich Nietzsche. Entre eulogias a Heráclito e denúncias contra Sócrates, um nome em particular ganha destaque — o de Homero. Mencionado inúmeras vezes no decorrer de suas composições, o autor é frequentemente encontrado ao lado das principais teses concebidas pelo filósofo.

Tomando por base este destaque especial concedido por Nietzsche a Homero, o presente trabalho objetiva investigar em que medida as referências ao poeta grego chegaram a influenciar a conhecida reflexão do filósofo alemão sobre a moral de senhores e a moral de escravos, tal como exposta na primeira dissertação da *Genealogia da Moral*.

Procurando ressignificar a busca filosófica pela origem dos valores, Nietzsche mobiliza ferramentas analíticas então inéditas proporcionadas pelo desenvolvimento da "fisiologia moderna, zoologia e neurologia" para assumir a tarefa de sondar a finalidade da existência humana (ACAMPORA, 2013, p. 15, tradução nossa).

1 Graduando em Filosofia e em Ciências e Humanidades pela Universidade Federal do ABC; instituição financiadora da pesquisa: Universidade Federal do ABC. E-mail: danielrussireilly1898@outlook.com

Em tal contexto histórico, com a popularização da biologia evolucionista de Darwin, difunde-se entre a intelectualidade europeia a noção de que o comportamento humano seria norteado pelas imposições da seleção natural regulada pelo princípio da gregariedade, de modo que o estudo científico da origem dos juízos de valor confirmaria a importância da solidariedade e do altruísmo como meios que asseguram a existência da espécie.

Mas Nietzsche, que vê na explicação darwinista pretensões teleológicas, reconhece que modos de organização social refletem a fluidez das categorias filosóficas de identidade e de significado que existem exclusivamente num plano de imanência inerentemente dinâmico a partir do qual o sujeito é inferido apenas enquanto componente de uma relação diferencial e antagônica contra aquilo que se opõe e contra aquilo que resiste à sua expansão:

> Vontade de potência, portanto, não deve ser entendida apenas a partir de estados individuais, mesmo estados bem-sucedidos, porque designa um campo de força tensional, dentro do qual estados individuais moldam a si mesmos buscando superar outras esferas de poder. (HATAB, 2018, p.106, tradução nossa).

Da mesma maneira, no *Anticristo*, Nietzsche descreve: "O que é felicidade? — O sentimento de que o poder cresce, de que uma resistência é superada" (NIETZSCHE, AC, 2). Portanto, o filósofo aponta que o grau de vitalidade do sujeito depende do processo contínuo de superação de resistências e que, para que isto ocorra, exige-se a disposição necessária de obstáculos que lhe ofereçam oposição e os quais deve exceder e não simplesmente destruir, dado que sua dissolução resultaria na eliminação da luta.

1 A DISPUTA DE HOMERO

Elaborações preliminares desta teoria, que mostram a influência da literatura épica na obra de Nietzsche, são apresentadas em *A Disputa de Homero* de 1873, nas quais o autor apresenta uma apreciação positiva do conflito como fonte da magnificência da civilização grega. Para tanto, Nietzsche recorre à obra *Os Trabalhos e os Dias* de Hesíodo, na qual o poeta expõe a existência duas divindades que, embora atendam pelo mesmo nome de Éris, são a antropomorfização de dois ideais distintos de discórdia.

Nascidas da deusa Noite, Hesíodo discorre sobre uma "boa" Éris que inspira a humanidade à diligência profissional por meio da difusão do sentimento competitivo que impele os homens a se esforçarem para alcançar a proeza em alguma área técnica como condição para que sua reputação seja reconhecida, assim como menciona uma "má" Éris que, descrita em termos estritamente militares, instiga a violência implacável e a carnificina aniquiladora. A caracterização da "boa" Éris com uma personalidade positiva é particularmente importante quando se considera a concepção de Hesíodo do trabalho como castigo divino, pois, como narra o poeta, antes da punição por parte de Zeus às transgressões de Prometeu, a qual condena a humanidade à labuta, "vivia sobre a terra a grei dos humanos a recato dos males, dos difíceis trabalhos, das terríveis doenças que ao homem põem fim. " (HESÍODO, 1996, p. 29).

Outra instância em que Hesíodo devota o hexâmetro dactílico para capturar a natureza da discórdia é encontrada na *Teogonia*, mas, destoando do que é apresentado n'*Os Trabalhos e o Dias*, Éris aparece na obra de maneira inconfundivelmente divergente — apresentada como unilateralmente destrutiva, como a raiz do frenesi beligerante e como a causadora da matança irrestrita, a deusa é descrita aqui como filha única.

A resposta para esta confusão reside no fato de que a pretensão de Hesíodo em assumir a tarefa de mensageiro dos comunicados divinos, como reivindicado na abertura da *Teogonia*, é interrompida no instante em que menciona as Érides (NAGLER, 1992, p. 88). Ao fazer isso, ele deixa de lado sua função de veículo de enunciação das Musas, a quem atribui a verdadeira autoria da composição, para falar por si mesmo, indicando que as Érides não representam qualidades morais, mas que são apenas concebidas subjetivamente pelos homens desta maneira. Em outras palavras, esta polaridade para os gregos é menos rigorosa do que convencionado.

Assim sendo, uma exegese mais atenciosa revela que a dualidade é, na realidade, uma formalidade linguística e não um entendimento de que o conflito seja de fato binário, pois

> A discórdia se localiza em seu texto, em sua linguagem, na forma de uma tensão insolúvel. A discórdia vibra como aquela força de instabilidade e precariedade que impede o texto de ser totalmente consistente e deixa um excesso de significado indispensável. Consequentemente, a própria descrição da boa Éris em si contém sua própria desintegração. (Pucci, 1977, p. 131–32 apud Thalmann, 2004, p. 378, tradução nossa).

Para Nagler (op.cit,), as asserções conflituosas sobre a identidade de Éris, a ausência de um conceito positivo de paz em Hesíodo e o emprego de um léxico ambivalente aplicável tanto a contextos intrapessoais quanto a bélicos para descrever as Érides indicam que a distinção que Hesíodo faz entre as deusas não ocorre no plano ontológico, mas no fenomenológico. Afinal, Hesíodo reconhece que os deuses prescrevem o conflito como indissociável dos assuntos humanos, não podendo ser evitado por completo. Como mencionado anteriormente, a punição na forma de Pandora, que liberta o sofrimento contra a humanidade como represália à audácia de Prometeu, suspende a possibilidade de um futuro utópico. Em última análise, não há tanto uma divisão absoluta entre formas positivas e negativas de conflito quanto há a afirmação de que ambas são coextensivas e que, portanto, é por vezes impossível discernir entre as duas. A constatação de Nagler também orienta a leitura de Acampora, que afirma:

> Nietzsche entende o nascimento ou concepção da disputa criativa como indicativo do reconhecimento de que o que nos inspira a lutar também pode ser aquilo que nos inspira a buscar a excelência: destruição e criação são os polos de um contínuo da expressão do mesmo impulso. (ACAMPORA, 2013, p. 20, tradução nossa).

Embora a dualidade na forma em que as Érides são apresentadas na obra de Hesíodo seja idiossincrática ao autor, ela encerra conceitualmente o tema central que subjaz todos os textos do ciclo épico, particularmente os textos homéricos: a incidência da discórdia é localizável em passagens emblemáticas da *Ilíada* e da *Odisseia* que reiteram a visão mitificada de que toda forma de competição é uma negociação instável entre violência e cooperação.

No livro 23 da *Ilíada*, o duelo a princípio amistoso entre Diomedes e Ájax durante os jogos fúnebres em honra a Pátroclo quase encontra um desfecho trágico se não fosse pela intervenção de Aquiles; o clímax da *Odisseia* no livro 22 se resume ao fim do cortejo matrimonial competitivo organizado pelos pretendentes da nobreza de Ítaca que são impiedosamente mortos por Odisseu; mais flagrante, no livro 20 da *Ilíada*, a ordem divina sustentada pelos olimpianos é desfeita quando os próprios deuses lutam entre si para proporcionar a vitória aos heróis os quais pessoalmente protegem.

Na realidade, Nietzsche vê nesse espírito heroico de Homero o pioneiro de uma disposição mais afirmativa já que, para o autor, Homero representa a transvalorização de uma visão que entende o trabalho como a finalidade da existência humana (consagrado por Hesíodo) para uma na qual a força é o agente que sanciona significado à realidade, e não o fatalismo que reduz a humanidade à labuta (ACAMPORA, 2002, p. 31-2).

Thalmann (2004, p. 381-3) identifica a origem histórica desta preocupação cultural: a separação entre uma "boa" e uma "má" discórdia é reflexiva da atitude primitiva grega que começa a encarar o conflito fundamentado na aspiração da nascente pólis em buscar a instrumentalização da violência para a manutenção da nova gestão de Estado que passa a se constituir no século VIII A.E.C.[2]

Essa divisão é a tradução do esforço coletivo em redirecionar o antagonismo destrutivo das sociedades aristocráticas da Idade das Trevas grega — onde prevaleciam vontades corporativas socialmente entrópicas — tanto para expedições militares contra inimigos externos, os quais tornavam expediente a demonstração heroica de bravura, como também para canalizá-las em exibições públicas competitivas para cultivar efeitos socialmente integrativos, uma vez que o agonismo por excelência, como descreve Nietzsche, afirma a legitimidade da busca pessoal por prestígio alicerçado num arranjo de regras sancionado e fixado pela comunidade, o qual deve ser respeitado para que o próprio funcionamento da competição possa ocorrer. Os critérios de avaliação, por sua vez, são flexíveis porque se deslocam conforme o desempenho extraordinário de certos jogadores excedem o padrão avaliativo previamente

2 A conclusão de Thalmann coincide com o que Nietzsche vê como a orientação moral das sociedades primitivas: o Estado pré-moderno acomoda a violência para assegurar sua preservação, de modo que "certos impulsos fortes e perigosos, como o espírito empreendedor, a temeridade, a sede de vingança, a astúcia, a rapacidade, a ânsia de domínio, que até então tinham de ser não apenas respeitados como socialmente úteis [são] cultivados e acentuados (porque necessitava-se constantemente deles em meio aos perigos do todo, contra os inimigos deste)" (NIETZSCHE, ABM, 201). Assim, "o maior dos prazeres para homens em estado de guerra, numa comunidade pequena e sempre ameaçada, onde reina a mais severa moralidade [é o] prazer na crueldade" (Id., A, 18).

estabelecido, proporcionando um ecossistema baseado na dinamicidade de modelos de valoração. Em suma, o conflito é restringido segundo princípios de reciprocidade.

Porém, para que se mantenham os efeitos positivos da disputa, é preciso que as ambições dos competidores residam no equilíbrio delicado de uma rede de relações sustentada, paradoxalmente, pela tensão. Quando a disposição cultural necessária para a manutenção do *ágon* vacila, personalidades demasiadamente gananciosas obtêm a abertura para alcançar um prestígio excepcional cujo grau as torna imunes de serem contestadas pelos concidadãos através dos meios regulares dispostos pela competição, ameaçando tornar obsoleta a própria existência do *ágon*, que deve ser suprimido por aqueles que buscam monopolizar o poder, demonstrando que "o elemento agonístico é também o perigo em todo desenvolvimento; superestimula o impulso criativo — o caso mais feliz no desenvolvimento; quando vários gênios se impõem mutuamente limites uns aos outros." (NIETZSCHE, FP 5 [146], primavera-verão de 1875).

Da mesma maneira, na *Ilíada*,

> a força aparece como a realidade e a ilusão suprema da vida. A força, para Homero, é divina na medida em que representa uma superabundância de vida que resplandece no desprezo da morte (…); é detestável na medida em que contém (...) um impulso cego que sempre a empurra até o fim de seu caminho, para sua própria abolição e obliteração dos próprios valores que engendrou. (BESPALOFF, 1947, p. 44-45 apud SCHEIN, 1984, p.84, tradução nossa).

A celebração enérgica de Éris por Homero, argumenta Nietzsche, inspira as gerações futuras de tal maneira que as relações sociais são configuradas especificamente para alimentar o potencial arrebatador do conflito, contribuindo, assim, para a ascensão do mundo helênico.

O reconhecimento da discórdia como condutora da cultura grega é consequentemente o reconhecimento do agonismo como uma determinada organização de forças que propicia o exercício da vontade individual por múltiplos sujeitos, cuja expansividade cria inevitavelmente um campo de disputas no qual se enfrentam perspectivas antagônicas. De acordo com Nietzsche, o conflito é, dessa maneira, o instrumento que o homem emprega para maximizar suas potencialidades.

Essa observação embasa um *ethos* compreensivo que prescreve a correspondência entre aspirações pessoais e o engrandecimento da pólis — a busca por excelência individual eleva o prestígio da nação quando o triunfo por parte dos atletas ou poetas inscritos em competições esportivas e literárias aprofundam a deferência da pólis da qual o competidor se declara cidadão.

A manifestação política do agonismo é atestada na centralidade do ostracismo no sistema jurídico ateniense, que, ao contrário do comumente assumido pela erudição tradicional, constata Nietzsche, não se limitava somente a uma medida institucional para impedir a

concentração de autoridade nas mãos de políticos imperiosos e famintos por conquista absoluta, mas é sentenciada acima de tudo para inspirar o desenvolvimento cívico que garante a circulação de poder ao assegurar a pluralidade mediante a manutenção da disputa entre vários atores no processo deliberativo. Assim, a sanção do agonismo é o reconhecimento de que

> Pode-se derrotar um oponente de pelo menos duas maneiras: ou convocando um desempenho superlativo de si mesmo, vencendo ao superar sua oposição, ou diminuindo as capacidades do oponente, minando sua excelência ao diminuir sua oposição. Um efeito deste último é o de baixar o nível de exigência para o que é considerado o melhor. Assim como os indivíduos podem manifestar esses modos de ação, as culturas e instituições podem regular, facilitar e encorajar diferentes formas de competição que promovam e recompensem diferentes formas de atividade. (ACAMPORA, 2013, p. 20, tradução nossa).

Por outro lado, uma moral letárgica que pressupõe a "compaixão para com todos os sofrimentos e a reivindicação de uma igualdade de direitos políticos" (SALANSKIS, 2016, p. 113) reverte toda conjuntura política baseada na competitividade genuína. No mundo liberal que se sustenta no *ethos* socrático-platônico-cristão e onde se equaliza o conflito a um insulto à harmonia comunitária, a dissolução das instituições que envolvem as pessoas socialmente através da disputa é, para Nietzsche, um sinal do processo de mediocrização do ser humano, sua transformação num animal de rebanho que nega o conflito por considerá-lo perigoso.

2 O ESTADO GREGO

No ensaio *O Estado Grego*, Nietzsche novamente evoca Homero para explorar a interação tensional de morais antitéticas, e conclui que a sacralidade conferida à vida humana é uma espécie de muleta metafísica sobre o qual o homem amansado se apoia para justificar seu apego desesperado à vida diante do horror do sofrimento sem sentido.

Esse sentimentalismo moderno estipula uma concepção de Estado que, quando comparado à acepção grega, é subtraído de dispositivos institucionais mediante os quais o conflito encontra extravasão, como aquelas encontradas no tiranicídio e no ostracismo (KALYVAS, 2016, p. 28). Isso se dá porque, para a democracia deliberativa habermasiana, a finalidade da governança é a circunscrição de perspectivas díspares que se nivelam por intermédio do diálogo racional, tido como passo preliminar para o estabelecimento da consensualidade que por sua vez pressupõe a preservação da ordem ideal (MOUFFE, 1999, p. 749).

Nesse contexto, o homem pacificado reinterpreta os mecanismos que inspiravam o cotidiano grego: para ele, a soberania é incompatível com a alternância de poder, uma vez que a consensualidade se baseia num processo de centralização que legitima a si mesmo ao definir como exemplar um temperamento que é receptível à servidão. Em outras palavras, a penalização de perspectivas que violam as convenções morais torna-se indispensável para a

conservação do regime social. Nessa busca por um denominador comum, o objetivo da leitura plebeia de "cultura" é a domesticação do homem, uma vez que se fixou como impreterível a restrição do conflito que ameaça aviltar os resignados e vulneráveis. A índole humanista

> escasseia cada vez mais a ocasião e a necessidade de educar o sentimento para o rigor e a dureza; e agora todo rigor, até mesmo na justiça, começa a perturbar a consciência; uma elevada e dura nobreza e responsabilidade própria chegam quase a ofender e despertar desconfiança, "o cordeiro", mais ainda "a ovelha", vence na estima. (NIETZSCHE, ABM, 201).

De todo modo, Nietzsche afirma que o sentido do processo histórico de transformações culturais é figurado no embate entre distintas cosmovisões, sendo que aquela que surge vitoriosa o faz impondo-se àquela que a antecede. Assim, o Estado é inerentemente violento, pois sua operação depende do domínio e da restrição da individualidade, baseada no assujeitamento — seu sentido é "arrogância, usurpação, ato de violência." (NIETZSCHE, GM, II, 17). A concepção contratualista, segundo a qual a paz é normativa, é, pois, uma mistificação, já que todo direito e dever cívico procedem em algum momento da violação da soberania individual.

Diante disso, Nietzsche explica que os helênicos abraçavam com orgulho a crueldade[3] que é inerente à política, pois em torno do Estado e de seus mecanismos que dão formação à sociedade e à cultura o homem se despersonaliza ao submeter-se como instrumento de sua vontade, só afirmando a si mesmo e a própria plenitude na medida em que age como erupção de seus impulsos. Homero é novamente mencionado quando indaga que

> Essa rivalidade sangrenta de uma cidade contra outra, de uma facção contra outra, essa cobiça mortífera das pequenas guerras, o triunfo do tigre sobre o cadáver do inimigo abatido, em poucas palavras a renovação ininterrupta daquelas cenas de batalha e horror em Tróia, em cuja contemplação vemos Homero mergulhar cheio de entusiasmo, como autêntico heleno — em que sentido interpretar tal barbárie inocente do estado grego? (CP, O Estado Grego, § 10).

De qualquer maneira, a universalização do liberalismo às custas da ética militar grega demonstra que, embora o uso sistemático da brutalidade tenha sido o requisito para a emergência da identidade social do homem, a transfiguração dos sistemas morais ressignificam a estrutura política adjacente – a função do Estado é repensada com base na nova conjuntura ideológica.

3 "Retirando o termo "crueldade" de seu horizonte hermenêutico tradicional, comumente marcado por acepções moralizantes e psicopatológicas, (...) [há] a ideia de que, sem um elevado grau de sacrifício, a eticidade do costume não poderia arvorar-se a núcleo ontológico do dever, isto é, caso não conseguisse, em estágios "semisselvagens", empreender uma luta sangrenta no interior da alma do homem, neutralizando ou simplesmente extirpando os contra-impulsos avessos ao amansamento das forças indóceis da animalidade humana." (BARROS, 2016, p. 169).

Em vista disso, os diferentes imperativos que regulam o modo por meio do qual as interações sociais são subsumidas surgem a partir de uma constelação de estados fisiológicos conflitantes que buscam definir a realidade a partir de um arranjo institucional mais adequado para a realização de suas aptidões individuais. Essa disputa de perspectivas que explica a obsolescência dos ideais gregos remonta ao momento no qual se pode visualizar a estratificação social segundo os moldes de uma tipologia moral binária: a de senhor-escravo.

3 GENEALOGIA DA MORAL, PRIMEIRA DISSERTAÇÃO

A exploração mais metódica da influência homérica na conceituação da dualidade moral proposta por Nietzsche é encontrada na primeira dissertação da *Genealogia da Moral*. Na obra, o filósofo ataca as conclusões utilitaristas que defendem que a emergência da moralidade nas sociedades humanas encontra origem a partir daqueles a quem ações altruístas foram praticadas, de modo que algo é julgado correto enquanto considerado expediente ao bem-estar coletivo. A qualidade moral "boa", portanto, teria surgido quando sua função social se tornou tão introjetada que as circunstâncias do seu surgimento desapareceram da memória pública.

Contudo, a moral, sugere Nietzsche, não é fruto do consentimento humano, mas da tensão do conflito social, despontada das classes superiores que procuravam distanciar-se do que é cultivado pelas classes subordinadas, confirmando suas prerrogativas pelo conceito que Nietzsche denomina de *páthos da distância*: para sustentar suas prerrogativas, a aristocracia se valia da opressão dos súditos ao reverenciar a si mesma como a razão ordenadora da realidade para a qual tudo é redutível à conservação da sua autoridade.

Para Nietzsche, o nobre seria moldado por sua imprudência ao permitir-se tornar participante do conflito e, por iniciativa pessoal, enquadra as convenções sociais de modo que pode periodicamente, por meio do combate, transfigurar-se em válvula de escape para seus impulsos animais mais sombrios. Numa passagem sugestiva, Nietzsche afirma que

> Na raiz de todas as raças nobres é difícil não reconhecer o animal de rapina, a magnífica besta loura que vagueia ávida de espólios e vitórias; de quando em quando este cerne oculto necessita desafogo, o animal tem que sair pra fora, tem que voltar à selva — nobreza romana, árabe, germânica, japonesa, **heróis homéricos**, vikings escandinavos: nesta necessidade todos se assemelham. (NIETZSCHE, GM, I, 11, grifo nosso).

Na *Ilíada*, essa demanda é figurada na *aristeia* (derivativo de aretḗ, "excelência"), passagens que evidenciam a bravura militar de um determinado herói que se entrega a demonstrações de brutalidade extasiante e selvageria ritualística no campo de batalha, empreendidas ocasionalmente pelos personagens em seu esforço de fazer seu prestígio ser reconhecido. Nos livros 20-22 da *Ilíada*, por exemplo, "[a] *aristeia* de Aquiles (...) [o] destaca como uma força mortal e demoníaca de destruição que mal reconhece seus limites humanos." (Schein, 1984,

p.35, tradução nossa). A partir da associação entre a catalogação de ideais aristocráticos que maximizam a importância do perigo para o desenvolvimento pessoal e do heroísmo marcial, o protagonismo da *aristeia* tem como finalidade apresentar como "a guerra e a morte são a própria vida — o meio em que a vida é vivida e através do qual ela se torna algo." (Schein, 1984, p. 35, tradução nossa).

Em contrapartida, a existência do nobre é ameaçada desde o início: enquanto a classe guerreira vê a disputa como fonte de nutrição e vitalidade, os sacerdotes, resignados por natureza, encaram-na como ameaça existencial. O ressentimento que cultivam do sentimento de inadequação para as atividades que constituem o estilo de vida viril é fruto da repressão dos "impulsos que, uma vez contidos (...), tornam os sacerdotes os maiores odiadores e os levam a operar uma transvaloração da forma nobre de valorar como meio para a realização de sua desforra." (PASCHOAL, 2005, p. 97). Logo, pela primeira vez em grande escala, desenha-se um código moral que estabelece a correspondência entre virtude e renúncia ao conflito, pois assim "os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são bons, os sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem-aventurança" (NIETZSCHE, GM, I, 7).

A rivalidade intra-aristocrática é, entretanto, apenas a incubadora para uma reinterpretação então vindoura dos valores nobres por parte dos hebreus cujo alcance seria ainda mais vasto e devastador, conflagração essa que Nietzsche batiza de "Roma contra Judéia", dado que "não houve, até agora, acontecimento maior do que essa luta, essa questão, essa oposição moral (NIETZSCHE, GM, I, 16). O exemplo do homem compassivo, consagrado pela imagem de Cristo, é a inevitável consequência do temperamento tipicamente sacerdotal que determinou o *modus operandi* da resistência judaica contra a ocupação romana, que por fim coroou o cristianismo como ferramenta de subversão do modo de valoração aristocrático.

A modalidade em que o ressentimento é expedido é suficiente para distinguir entre dois modos opostos de sensibilidade — entre aqueles que exibem uma saúde vigorosa, encontra-se um ânimo extrovertido que encara o sofrimento como a oportunidade para a sofisticação de sua nobreza, impedindo assim a inércia da sua vontade. Em outras palavras, aquele que exibe tamanha potência "age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão" (NIETZSCHE, GM, I, 10).

Por outro lado, quando sufoca as mágoas, o débil internaliza seu sofrimento ao racionalizá-lo como requerimento para sua homeostase, elegendo para si um algoz contra o qual pode — uma vez imaginado e designado — responsabilizar pelas suas fatalidades: "em suma, algo vivo, no qual possa sob algum pretexto descarregar seus afetos (...): pois a descarga de afeto é para o sofredor a maior tentativa de alívio." (NIETZSCHE, GM, III, 15). Dessa maneira, quaisquer julgamentos de ordem normativa fluem de demandas fisiopsicológicas para a preservação de um modo de vida particular, resumindo-se a uma "confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas" (NIETZSCHE, ABM, 6).

Assim, enquanto o espírito nobre se afirma espontaneamente — julga-se feliz por definição — o escravo deve voltar-se para fora afim de criar valores, persuadindo-se a ser feliz. Com base nessa condição de impotência, o ódio se torna o sustentáculo da sua moralidade. Os julgamentos de valor do escravo são moldados em resposta aos valores aristocráticos — alguém é abençoado na medida em que é miserável e vitimizado. Este indivíduo fraco nutre ressentimento para com aqueles que o injustiçaram, sendo esta a condição que estabeleceu para aperfeiçoar seu modo de ser. Ele vê no homem nobre o arquétipo da sua designação de mal, que é o princípio de sua empreitada para construir sua realidade cognitiva, feita de forma reativa e passiva em oposição à superioridade do primeiro. Ao contrário do nobre, é uma abordagem ressentida — uma formulação introspectiva — que defende a eliminação do *ágon* a partir do desejo de livrar-se derradeiramente dos seus opressores. Para o escravo, a produção de valores não demanda a mobilização das suas habilidades para enfrentar seu rival no plano imediato, mas transposta para a realidade transcendente que ratifica seu modo de ser.

Suscetível de comparação é a descrição fisionômica que Nietzsche faz do escravo com Tersites, personagem homérico que fracassa em subverter a expedição grega contra a defesa de Troia: no livro II da *Ilíada*, Tersites — descrito como "o homem mais feio que veio para Ílion" (HOMERO, 2013, p. 138) e como fisicamente impotente, já que "tinha as pernas tortas e era coxo num pé" (Ibid.) — tenta dissuadir as tropas argivas a resistirem às ordens de Agamenon. Insolente, presunçoso e rancoroso com seus superiores, para "Aquiles e Ulisses ele era especialmente odioso, pois contra ambos disparatava" (Ibid.). A semelhança entre o ânimo ressentido do personagem com a natureza que Nietzsche atribui às classes plebeias não é acidental, na medida em que o nascimento de Sócrates[4], segundo o filósofo alemão, pode ser visto como a "vingança por Tersites" (NIETZSCHE, FP 6 [13], verão de 1875).

CONCLUSÃO

À luz do que foi exposto, entendemos que a forma por meio da qual a violência se faz presente nas obras homéricas guarda uma semelhança surpreendente com as reflexões desenvolvidas por Nietzsche para descrever a moralidade senhor–escravo. Nietzsche se apropria da evidência filológica para reconhecer na obra de Hesíodo e especialmente na de Homero os registros históricos que documentam a transfiguração de uma atitude baseada na resignação para uma mais aberta ao exercício de poder imortalizada na *Ilíada* e celebrada particularmente pela tradição política de Atenas, atitude essa cultivada com o intuito canalizar o potencial criativo do conflito em exibições públicas competitivas que funcionariam para assegurar a renovação espiritual contínua da comunidade. Assim, concluída a identificação entre Homero e a ética tal como concebida por Nietzsche, é imprescindível destacar que,

4 Nietzsche vê Sócrates, reconhecido por seus contemporâneos por sua "feiura, (...) [que] para os gregos é quase uma refutação" (CI II, 3), como representante de uma sensibilidade vingativa que trouxe o fim à hegemonia aristocrática do mundo antigo, já que seu apreço pela primazia da razão ocorreu em detrimento das práticas marciais associadas à tradição homérica. Essa orientação filosófica, para Nietzsche, deve ser vista como uma extensão da constituição física desprezível de Sócrates que assumiu sua forma criativa no método dialético como instrumento para elevar os desapossados através da dissuasão em oposição à força bruta sob a qual as classes inferiores eram vitimadas e constrangidas.

para a condução de uma investigação mais compreensiva e que, extrapolando tais fins, busca localizar a mentoria intelectual do poeta ao longo de todo o trajeto intelectual do filósofo, exigir-se-ia a análise de um recorte mais amplo da bibliografia de Nietzsche, visto que a tarefa de estabelecer paralelos entre os dois não foi exaurida pela presente pesquisa.

REFERÊNCIAS

ACAMPORA, Christa Davis. *Contesting Nietzsche.* Chicago: University of Chicago Press, 2013.

ACAMPORA, Christa Davis. Nietzsche Contra Homer, Socrates, and Paul. *Journal of Nietzsche Studies*, University Park, v.24, n. 1, p. 25-53, outono 2002.

BARROS, Fernando R. Moraes. Crueldade. In: MARTON, Scarlett. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016. Página 168.

BESPALOFF, Rachel. *On the Iliad.* Tradução: Mary McCarthy. Nova Iorque: Princeton University Press, 1947.

HATAB, Lawrence. Amor Agonis: conflict and love in Nietzsche and Homer. In: PEARSON, James; SIEMENS, Herman. *Conflict and Contest in Nietzsche's Philosophy.* Londres: Bloomsbury Academic, 2018. Páginas 105-121

HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias.* Tradução: Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996.

HOMERO. *Ilíada*. Tradução: Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia da Letras, 2013.

KALYVAS, Andreas. The Democratic Narcissus: The Agonism of the Ancients Compared to that of the (Post) Moderns. In: SCHAAP, Andrew. *Law and Agonistic Politics.* Nova Iorque: Routledge, 2016. Páginas 15-41.

MOUFFE, Chantal. *Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?* Social Research, Baltimore, v. 66, n. 3, p. 745-758, outono 1999.

NAGLER, Michael. *Discourse and Conflict in Hesiod: Eris and the Erides. Ramus,* Cambridge, v.21, n.1, p. 79-96, janeiro 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Genealogia da Moral.* Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal* – Prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução: Paulo César de Souza. 2º Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos.* Tradução: Pedro Süssekind. São Paulo: Sette Letras, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos, ou como se filosofa com o martelo.* Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo e Ditirambos de Dionísio.* Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *Philosophical writings.* Nova Iorque: Continuum, 1995.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. *A Genealogia de Nietzsche*. Curitiba: Champagnat, 2005.

PUCCI, Pietro. *Hesiod and the Language of Poetry.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977.

SALANSKIS, Emmanuel. Animal de Rebanho. In: MARTON, Scarlett. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016. Páginas 112-113.

SCHEIN, Seth L. *The Mortal Hero. Berkeley*: University of California Press, 1984.

THALMANN, William G. *"The Most Divinely Approved and Political Discord": Thinking about Conflict in the Developing Polis.* Classical Antiquity, Berkeley, v.23, n.2, p. 359-399, outubro 2004.

Pas de deux dionisíaco – o encontro entre Nietzsche e Duncan

Filipi Silva de Oliveira[1]

RESUMO: O intuito de Nietzsche ao defender as virtudes dançarinas como aquelas que se alçam para além do bem e do mal, encontra par em outro espírito livre, a saber: Isadora Duncan. Ao pesquisarmos a vida da célebre bailarina e coreógrafa, ficamos cientes da profunda admiração que nutria pelo pensamento do autor alemão. Em seus experimentos cênicos, que definiram os novos rumos da dança, Isadora tomou partido da tese apregoada por Zaratustra, que se opunha ao espírito de gravidade dominante na cultura. No entender da dançarina, o corpo deveria resistir às regras alienantes do balé clássico, em contrapartida apoiando-se na *doutrina da vontade de poder*, na qual a pulsão dionisíaca desempenha papel preponderante. Isadora pretendia com a dança o mesmo que Nietzsche na filosofia: dar vazão aos estados embriagados que intensificam o corpo e o sentido da terra, rompendo com os paradigmas transmundanos que fundamentam a cultura apolínea. Sendo assim, este trabalho tem por objetivo analisar as considerações estéticas escritas por Duncan em *Fragmentos autobiográficos* e *A arte da dança*, relacionando-as com os argumentos de Nietzsche em defesa da dança como afirmação da vida.

PALAVRAS-CHAVE: Dança. Vontade de poder. Corpo

Introdução

No balé clássico, o *pas de deux* é o movimento coreográfico realizado por um par de bailarinos, geralmente um homem e uma mulher, em que ambos dançam juntos ou separados, mas em sincronia. Não nos espanta que o filósofo Friedrich Nietzsche e a bailarina Isadora Duncan, ainda que não fossem contemporâneos, dançassem virtualmente esse passo de dois. A parceria entre esses grandes espíritos se justifica pelo fato de que partilham interesses no plano da arte e da ética. De um lado, Nietzsche vê a dança enquanto virtude por excelência do filósofo do futuro; de outro, Isadora vê na filosofia um modo de ressignificar a dança do futuro.

Em vista disso, este artigo tem como objetivo apresentar, em duas partes, os pontos de semelhança que unem o filósofo alemão e a dançarina estadunidense. Sendo assim, no primeiro tópico, apresentaremos as razões motivadoras de Nietzsche que o fizeram demolir, à base de marteladas, o império da moral cristã-idealista, responsável pela domesticação da tipologia dos corpos de exceção. Sendo assim, trataremos, em três subtópicos, da estrutura imoral que fundamenta a metafísica dos costumes, do combate nietzschiano para desmascarar a estratégia de dominação da moral e, por fim, da transvaloração dos valores, da qual o corpo dançarino – filiado não à moral, mas ao dionisismo – é a expressão máxima de poder

1 Doutor em Filosofia – Universidade do Estado do Rio de Janeiro – filipigradim@hotmail.com

e de vitalidade. Como base de referências para o exame do pensamento de Nietzsche, exploraremos as obras tardias do autor, com destaque para *Assim falou Zaratustra* e *Fragmentos póstumos*.

No segundo tópico, subdividido em duas partes, abordaremos o pensamento de Isadora Duncan, apresentando-a, primeiramente, como artista rebelde e crítica em relação aos paradigmas formais da dança que aprisionaram os movimentos naturais do corpo; e, em seguida, estabeleceremos a relação conceitual existente entre ela e Nietzsche, tendo na figura do mito Dioniso, o ponto de convergência de suas ideias. As obras *Fragmentos autobiográficos* e *A arte da dança* nos servirão de respaldo para o desenvolvimento do artigo em questão.

1 NIETZSCHE: O FILÓSOFO QUE DANÇA

1.1 A IMORALIDADE DA MORAL

A rigor, a filosofia de Nietzsche representa uma persistente e audaz peleja contra o primado da moralidade. Até antes dele, nenhum filósofo o havia feito. Entrementes, os alicerces da moral estão de tal maneira fincados no solo da cultura ocidental, há tantos séculos e com tamanha paixão devocional, que simplesmente cogitar sua derrubada se nos parece absurdo. O poder de influência da moral é bem maior do que se imagina. Tanto é que Nietzsche reconheceu em que medida esse primado é dificilmente dispensável em termos de utilidade.

Em *A gaia ciência* ele questiona:

> Mas não teria também suas boas razões o travestimento dos "homens morais", seu encobrimento sob fórmulas morais e noções de decoro, todo o benevolente disfarce de nossos atos sob os conceitos de dever, virtude, senso comunitário, honradez, negação de si? (NIETZSCHE, 2011, p.246).

Alegar sua imprescindibilidade a ponto de nos desencorajar qualquer tentativa de resistência é natureza própria da moral. Em outras obras, Nietzsche acusou-a de ser "feminina", uma vez que exerce sobre a humanidade tremendo fascínio, graças aos "belos trejeitos e olhares" sedutores que nos endereça para atuar no mesmo nível que Circe ao atrair Odisseu (NIETZSCHE, 2008, p.151). É através do efeito estético que a moral, com seu conjunto de fórmulas e máximas, se sobrepõe como princípio de dominação: de saída, mostrando-se bela, ao cumprir a mesma função de uma vestimenta sobre o corpo, ou seja, encobrir a nudez, a fim de impedir, no contexto dos costumes, que ele expresse sua natureza instintiva.

Tal constatação feita por Nietzsche nos dá a entender que, do *ponto de vista da biologia*, o fenômeno moral é o mais grave (NIETZSCHE, 2008b, p.213); uma vez que calunia a vida e compromete seriamente o livre desenvolvimento do corpo. Por outro lado, Nietzsche realça que o alvo da moral, isto é, que o corpo mais necessitado de ser encoberto e disfarçado através de fórmulas e etiquetas é o *tipo mais elevado.* De modo que "a moral se desenvolveu até aqui

às custas: dos dominadores e de seus instintos específicos, dos bem-sucedidos e das naturezas belas, dos independentes e privilegiados em qualquer acepção" (NIETZSCHE, 2008b, p.213).

A moral se edificou, com sua atratividade, graças ao fato de que usou de um expediente conceitual que despreza e invalida a mais excelente e a mais virtuosa tipologia biológica, que é a do tipo de exceção, sobre a qual falaremos mais à frente. No momento, importa entender que a estratégia da moral foi adotar o que Nietzsche chamou de *psicologia do impedimento*. O *primum móbile* que motivou a moral a se tornar artigo de veneração foi a possibilidade de emparedar e enfraquecer o corpo e a vida do tipo de exceção. Assim, a "grande massa de malsucedidos e medíocres", em razão do afeto de ódio, quis "proteger-se dos mais fortes (e, no desenvolvimento, *destruí-los*)", já que se afiguram temíveis (NIETZSCHE, 2008b, p.153).

A lógica da moral é criar mecanismos de defesa contra um corpo que a sociedade, isto é, a "grande massa", não pode admitir e que, por isso, desperta o ódio: o *corpo forte*. Conforme a visão nietzschiana, a moral não passa de um movimento de rebelião popular armado para derrubar aqueles raros tipos que se destacam pela natureza livre de seu espírito, cujo força irradia beleza, autoconfiança, orgulho, alegria etc. Com o intuito de se livrar desse tipo temível, a moral concebeu um sistema de estimações e passou a aplicá-lo como meio de proteção.

Ora, essas estimações são o que propriamente chamamos de valores morais, os quais se referem "às condições de vida de um ser" (NIETZSCHE, 2008b, p.153). Logo, se o ser em questão é um corpo tomado de ódio e de ressentimento contra aqueles que teme, então o sistema de valores será igualmente odiento e ressentido. No entanto, quando esbarramos em tal ponto, convém compreendermos melhor do que se trata a relação entre moral e vida.

Para Nietzsche, vida é a expressão de um anseio elementar e interior chamado *vontade de poder*, que visa, sob a forma de nutrição e de incorporação, a acumulação de força e o sentimento maximal de poder (NIETZSCHE, 2008b, p.349). O que está em jogo na vontade, ou seja, no afeto primitivo do corpo, a partir do qual "outros afetos são apenas configurações suas", é dar vazão a uma força física, dinâmica e psíquica que vem acompanhada de prazer e de dor (NIETZSCHE, 2008b, p.348). Se, como dissemos, a moral está estreitamente vinculada às condições de vida de um ser, podemos deduzir daí que ela é a tradução da vontade de poder.

Nos *Fragmentos póstumos*, Nietzsche afirma que a moral é a expressão da vontade de poder na forma de *interpretação*, ou seja, de visão de mundo que a pulsão corporal impõe como norma para outros corpos (NIETZSCHE, 2008b, p.260). A vontade de poder, para Nietzsche é, antes de tudo, intérprete que traduz, em forma de linguagem cifrada, a relação afetiva do corpo com o mundo. Em vista disso, a vontade "constrói *a partir de si* todo o mundo restante, isto é, mede, apalpa, forma pela sua força", delimitando e definindo graus e diferenças de poder (NIETZSCHE, 2008b, p.325). Em seu entender, a vontade de poder é esse "algo que quer crescer"; mas que, ao mesmo tempo, é capaz de interpretar "cada outro algo que quer crescer a partir de seu valor" (NIETZSCHE, 2008b, p.328). A descrição do fenômeno da vontade de poder, no plano moral, se reduz a ser causalidade puramente biológica, graças a qual o corpo

atua como centro de força; dando-se, pois, ao prazer de assenhorar-se de outras vontades, dominando, configurando e transfigurando, "até que finalmente o dominado tenha passado inteiramente para o poder do agressor e o tenha aumentado" (NIETZSCHE, 2008b, p.331).

Sendo linguagem cifrada, ou seja, mera semiótica extraída de condições biológicas e psíquicas, a moral expressa-se como um meio de proteção e de interpretação na forma de signos e de significados. Tais elementos linguísticos compõem um *sistema de estimações* que o corpo reúne e adensa, com o fito de acumular força e de se tornar cada vez mais dominador. Já que a moral delimita graus de poder, ela configura duas tipologias de corpo, a saber, o corpo "bom" e o corpo "mau" e os insere no contexto de sua base interpretativa. Diante dessa cisão, ela justifica seus argumentos sempre considerando a disputa de narrativa entre os dois graus de poder, na qual o corpo forte do tipo de exceção é o corpo mau, e o corpo fraco é o corpo bom.

Conforme dito, a moral se desenvolveu em razão do ódio que os corpos malsucedidos nutrem em conluio pelos corpos felizes e fortes. No entanto, é justamente em razão desse afeto ressentido que Nietzsche observou que a moral não passa de *obra da imoralidade*. "Muitas forças e afetos imorais", declara o filósofo, "devem ajudar a fim de que valores morais cheguem a triunfar" (NIETZSCHE, 2008b, p.156). Para se fazer predominar, a moral aplicou meios imorais, na forma de imperativos categóricos, a fim de se acautelar em relação aos corpos "maus", cujos instintos são naturalmente ascendentes. Os corpos decadentes imersos na massa – não por serem tipos elevados de vontade, mas por serem numericamente dominantes – fizeram sucumbir a constituição fisiológica dos fortes, fazendo guerra contra o "mal"; o que significa, na prática, odiar, difamar, suspeitar, perseguir, escarnecer e desgastar as virtudes de tendências contrárias ao ideal da moralidade, de forma lógica e sistemática (NIETZSCHE, 2008b, p.174).

A intenção da moral "é tão imoral quanto qualquer outra coisa sobre a Terra", porque o caminho que trilhou para alcançar a suprema influência foi neutralizar e domesticar, dentro do possível, todos os corpos indóceis (NIETZSCHE, 2008b, p.174). Os "meios mais terríveis já manejados" são os adotados pela moral, posto que falsamente desejam melhorar os corpos que são temíveis e, portanto, se lhes afiguram selvagens (NIETZSCHE, 2008b, p.211). O instinto de rebanho, com seu alcance massificador, conduziu os corpos enfraquecidos a manejarem um truque eficaz "em relação às exceções de cima, aos mais fortes, mais poderosos, mais sábios e mais férteis", a saber: "persuadi-los a desempenhar o papel de vigiais, pastores e guardas – a ser os seus *primeiros servidores*: com isso, transforma o perigo em utilidade" (NIETZSCHE, 2008b, p.162). Visando a derrota do oponente, a moral entendeu que seria mais conveniente incorporá-lo ao seu sistema de estimações e explorar sua força enquanto instrumento.

Portanto, Nietzsche tem razão em detectar a presença de uma causa imoral implícita no método da moral, pelo fato de que orienta o corpo fraco do animal de rebanho a atuar usando a máscara de bondade, tendo como único fim a dissolução dos fortes no seio da massa.

No final das contas, a moral parece vencer o jogo na arena dos poderes, valendo-se de uma virtude astuta, uma vez que "todas as pulsões e poderes que são louvados pela moral resultam (...) como sendo essencialmente idênticos àqueles que ela difama e repudia" (NIETZSCHE, 2008b, p.201).

1.2 O COMBATE À MORAL

Conforme a visão nietzschiana, a moral não passa de um movimento de rebelião, armado pelo instinto de rebanho para derrubar os espíritos livres, que resulta da conduta interpretativa de uma vontade de poder astuta, capaz de usar estratégias de sedução para dominar. O ideal da moral é uma medida defensiva e preventiva que não vê outra saída a não ser domesticar aqueles tipos, cujos corpos se destacam por sua força e independência. Segundo Nietzsche,

> um ideal, que quer se impor ou ainda afirmar, busca apoiar-se por meio de uma origem *espúria*, b) por meio de um pretenso parentesco com poderosos ideais já existentes, c) por meio do arrepio do mistério, como se aqui pronunciasse um poder indiscutível, d) por meio da difamação dos ideais contrários, e) por meio de uma doutrina mentirosa do *privilégio* que ele traz consigo, por exemplo: felicidade, tranquilidade da alma, paz ou também auxílio de um Deus todo-poderoso etc. (NIETZSCHE, 2008b, p.189).

Fiel a esse método descrito acima, o ideal moral se impõe, mas sob a condição de ter que agrilhoar todos os corpos livres, a fim de conservar o instinto do rebanho e evitar que qualquer vontade de poder mais arrojada exceda o nível mediano das massas. O ideal que a moral apregoa na forma de vontade de poder, "*quer* ser senhor: daí o seu 'tu deves!' – quer deixar valer o indivíduo apenas no sentido do todo, para o bem do todo: odeia os que se desprendem – vira contra esses o ódio de todos os indivíduos" (NIETZSCHE, 2008b, p.160).

Para Nietzsche, essa imposição funciona como uma espécie de camisa de força que impede o livre desenvolvimento do corpo. Tendo que obedecer a uma série de deveres e se enquadrar em esquemas que visam melhorar a condição do homem, o corpo se vê tolhido pelos rigorosos costumes da moral. Sendo assim, ele é forçado a humilhar-se e ajoelhar-se diante do juízo indiscutível de Deus, carregando fardos que objetivam enfraquecer a expressão da vontade de poder. Por isso, "pesadas são, para ele, a terra e a vida" (NIETZSCHE, 2007a, p.230). Feito o animal camelo, o corpo domesticado se submete a toda a espécie de "constrição, ordenações, necessidade e continuidade e finalidade e bem e mal" (NIETZSCHE, 2007a, p.236). O efeito inevitável é a economia do "poder das grandes fontes de força, daquela torrente tempestuosa da alma, frequentemente tão perigosa e subjugadora" (NIETZSCHE, 2008b, p.205).

No entanto, em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche apela pela transmutação dessa condição espiritual. No capítulo "Das três metamorfoses", o autor alemão nos apresenta três

tipologias de vontade de poder que se relacionam com a moral, cada qual ao seu modo: o camelo, o leão e a criança. Se o camelo é a vontade respeitadora que carrega fardos, ou melhor, o peso dos deveres que o imperativo categórico determina como valor absoluto, o leão se recusa a fazê-lo e a criança o ignora e esquece. Para sair da condição de animal domesticado, a vontade de poder tenciona soltar-se das amarras e lutar por sua independência. Este é o modo pujante de atuação do espírito leonino, a saber: "quer conquistar, como presa, sua liberdade e ser senhor em seu próprio deserto"; quer, como contrapartida, "criar para si a liberdade de novas criações"; quer "opor um sagrado 'não' também ao dever" (NIETZSCHE, 2007a, p.52).

O leão é a expressão da vontade de poder, cuja força se faz notar pelo *niilismo ativo*. Segundo Nietzsche, o niilismo ativo é a conduta do espírito que incrementa o poder com vistas a desmoronar os valores cosmológicos que imperam na cultura na forma de condenações e de negações. A força combativa do leão quer se libertar da interpretação moral da vida, na medida em que essa se ergueu como valor supremo, a serviço da qual o corpo deveria viver.

As categorias "fim", "unidade" e "ser" que sustentaram o edifício da moral, inculcando no espírito a ideia de que há ordem, sentido e verdade, são valores sociais que

> foram erguidos sobre o homem com o objetivo de *fortalecer seu tom*, como se fossem mandamentos de Deus, como "realidade", como mundo "verdadeiro", como esperança e mundo futuro. Agora, quando a origem mesquinha desses valores torna-se clara, o todo nos parece, com isso, desvalorizado, "sem sentido" – mas isso é somente um *estado intermediário* (NIETZSCHE, 2008b, p.30).

Ainda que seja de suma importância que o espírito leonino aja na direção da liberdade, para dar fim à condição submissa do corpo, não é suficiente, do ponto de vista da transmutação dos valores que tanto Nietzsche prezava. A liberdade do corpo é apenas um estado intermediário, posto que há carência de outro movimento do espírito para que a domesticação comandada pelo instinto de rebanho não prevaleça e não faça sucumbir os tipos elevados.

1.3 A TRANSMUTAÇÃO DO CORPO

Se a transmutação da condição domesticada não é suficiente com a atitude leonina, significa que é com o auxílio do espírito da criança que o corpo alça uma nova intepretação da vida. Somente o devir-criança, ou seja, a passagem da liberdade para a criação, é que se viabiliza a conquista do direito de fundar valores diferenciados em relação àqueles que compõem o paradigmático sistema de estimações (NIETZSCHE, 2007a, p.52). Segundo Nietzsche, os valores criados pelo corpo-criança estão para *além do bem e do mal* e, portanto, ultrapassam a medida do sistema de estimação que forma a coluna vertebral da moral.

Interessada em estabelecer para si outros fins, crenças e porquês, a atitude niilista de Nietzsche propõe a *transvaloração dos valores*; e isso não é possível inspirando-se em nenhum

ideal *décadent* da modernidade, mas tão somente com a tomada de empréstimo do vigoroso ideal antigo. A rigor, a tentativa de Nietzsche é reabilitar os valores helênicos, aos quais se sente filiado, reconhecendo na figura do deus Dioniso uma espécie de mentor espiritual: "eu, o último discípulo do filósofo Dioniso" (NIETZSCHE, 2008a, p.107). Em uma passagem de *Crepúsculo dos ídolos*, confessa que foi "o primeiro que levou a sério, para a compreensão do velho, ainda rico e até transbordante instinto helênico, esse maravilhoso fenômeno que leva o nome de Dioniso: ele é explicável apenas por um *excesso* de força" (NIETZSCHE, 2008a, p.104).

Para Nietzsche, Dioniso representa não só o mito que transmite conhecimento, como também representa uma psicologia que expressa o "*fato fundamental* do instinto helênico – sua vontade de vida" (NIETZSCHE, 2008a, p.105). Desse modo, o filósofo identifica Dioniso com o conceito de vontade de poder, no qual o corpo-criança e seu modo interpretativo, ou seja, sua semiótica, são meros sintomas. O corpo-criança, que deixou de ser camelo e leão, exprime

> um arrebatado dizer sim ao caráter total da vida, como aquilo que é igual em toda mudança, igualmente poderoso, igualmente bem-aventurado; o grande compartilhamento da alegria e a grande compaixão panteísta, que santificam e abençoam inclusive as mais terríveis e mais problemáticas propriedades da vida a partir de uma eterna vontade de engendramento, de fertilidade, de eternidade: como sentimento de unidade da necessidade do criar e do aniquilar (NIETZSCHE, 2008b, p.502).

O corpo-criança alcança a eterna vontade de engendramento, de fertilidade e de eternidade e reúne nele a necessidade de criar e aniquilar como um novo (e poderoso) modo de estimar a vida e de estabelecer outras conexões afetivas com o mundo, por meio de uma virtude diferente daquela que o corpo-camelo domesticado desempenha. Ainda que assim seja, não avançaremos em nossa pesquisa se não fizermos uma conveniente distinção conceitual, posto que a ideia de virtude em Nietzsche difere daquela que a tradição filosófica está acostumada. Se, para Aristóteles, virtude é a disposição que torna o ser humano um indivíduo excelente, capacitado para desempenhar bem suas funções e, como resultado, sábio no modo de se conduzir na vida, para Nietzsche essa mesma noção ganha outros contornos (ARISTÓTELES, 2002, p.72). Virtude, na concepção nietzschiana, é também *capacidade*, na esfera do ser [*esse*] e do obrar [*operari*]; no entanto, a noção está "isenta de moralina" (NIETZSCHE, 2007b, p.11).

A radical transformação promovida por Nietzsche foi expulsar do conceito de virtude o conteúdo cristão-idealista que sempre lhe impregnou. De tal forma que se tornou possível pensar virtude "livre da estreiteza moral", como uma espécie de interdição "de toda legislatura do rebanho" que, a contragosto da raça dos mais fortes, uniformiza e sumariza distinções

entre os corpos, como se todos tivessem o direito a serem virtuosos, desde que obedecessem e respeitassem os imperativos categóricos da moral dominante (NIETZSCHE, 2008b, p.177).

Para Nietzsche, a prática da virtude é incremento da vontade de poder, com aquela avidez pelo crescimento, aquela busca por estados exaltados que lhe são peculiares. Por isso, a origem da virtude é imoral, posto que fisiológica, necessitando se afirmar enquanto corpo apto a ser e a obrar. Sendo assim, não lhe cabe empenhar-se na excelência moral, e sim na *excelência criadora*. Por isso, será *virtude artística*, já que a arte é a "única força contrária superior, em oposição a toda vontade de negação da vida" (NIETZSCHE, 2008b, p.427); o contramovimento do espírito e do corpo em relação à decadência dos costumes (NIETZSCHE, 2008, p397).

Precisamente por isso, Nietzsche escolheu a *dança* como a virtude *par excellence* do corpo-criança. É no seu *Zaratustra* que vimos o filósofo se debruçar melhor sobre a proposta de tornar a dança uma das mais excelentes criações do corpo, como forma de objetar qualquer resquício da substância domesticadora e castradora que os moralistas usaram para contaminar a vontade de poder característica dos tipos elevados: a famigerada *moralina*. Em "O homem superior", Nietzsche vê a dança como a virtude que dispõe o corpo a ser e a obrar, mas distanciando-se em grau e em natureza dos "homens absolutos" que a moral edifica, pois essa raça "é um tipo de pobre gente enferma, um tipo de gente plebeia" que "tem mau olhado para esta terra" (NIETZSCHE, 2007a, p.343). Mas, em "Das velhas e novas tábuas", a dança se insere na doutrina de Nietzsche como virtude artística preliminar de um ser e um obrar ainda mais excelente: "mas esta é minha doutrina: quem quiser, algum dia, aprender a voar, deverá antes, saber ficar em pé e caminhar e correr e subir e dançar" (NIETZSCHE, 2007a, p.233).

2 DUNCAN: A DANÇARINA QUE FILOSOFA

2.1 A DANÇA DO FUTURO

Com a virada do século 19 para o século 20, as principais artes cênicas (teatro e dança), passaram por mudanças significativas em suas estruturas. O advento da modernidade no plano da cena só veio à lume quando um grupo de artistas insubmissos propôs experimentações que iam desde a revolução espacial no cenário e na iluminação até o centro da atenção dramática nas figuras do ator e do dançarino. "As condições para uma transformação da arte cênica achavam-se reunidas, porque estavam reunidos, por um lado, o instrumento intelectual (...) e a ferramenta técnica que tornava viável uma revolução desse alcance" (ROUBINE, 1998, p.20).

A bailarina Isadora Duncan se encontrava no meio desse time de vanguarda, interessada igualmente em levar até as últimas consequências as conquistas estéticas dos simbolistas e naturalistas, como, por exemplo, o fim do paradigma ilusionista-mimético. Decerto, a crise

que se instalou na dança, engessando tanto o corpo do bailarino quanto a própria noção de espetáculo, motivou Duncan a assumir sua missão enquanto *artista do futuro*:

> É a missão de toda arte expressar o mais nobre de todas as arte; e será de novo. A partir do grande fosso em que caiu, se levantará. A bailarina do futuro alcançará uma altura para chegar lá. Expressar o que é mais moral, saudável e belo na arte: esta é a missão da bailarina, e a isto dedico minha vida (DUNCAN, 2003, p.57).

No que concerne à postura de Duncan em relação à tradição, inaugurou-se um modo rebelde de lidar com a técnica e com a estética. Ela se dispôs a sair do fosso em que a dança se afundou durante séculos, empenhando-se em mudar o quadro alienante que a colocava em desvantagem em relação às demais artes de vanguarda. Leitora dos filósofos alemães, Duncan transferiu o espírito crítico para a dança, percebendo que faltava "estudo consciente do ritmo" que se alinhasse ao talento inato da bailarina (DUNCAN, 1985, p.25). Imbuída do niilismo típico de sua época, seu principal engajamento, por assim dizer filosófico, foi questionar o papel do corpo na cênica, a fim de buscar um novo sentido e uma nova significação para ele.

Segundo Duncan, o corpo da bailarina foi vítima da "enfermidade moral" perpetrada pelo conservadorismo, uma vez que foi forjado a esconder sua beleza, em vez de exibi-la (DUNCAN, 1985, p.51). Os padrões adotados pelo balé clássico "têm medo da verdade", quer dizer, medo da natureza, pois "um corpo nu lhes causa repulsa"; em contrapartida, "um corpo sugestivamente vestido os encanta" (DUNCAN, 1985, p.51). Como resultado disso, o corpo da bailarina foi acorrentado, graças à moral puritana setecentista, criadora do balé clássico. As "correntes", para Duncan, representam a imposição que a estética francesa concebeu como ideal apolíneo para a dança, na qual o corpo da bailarina é corrigido por espartilhos, malhas e sapatilhas. Porém, esse recurso é uma castração aos movimentos naturais de que ele é capaz.

Contra tal violência, Duncan defendeu-se, afirmando que o propósito de sua arte é "a liberdade da mulher e sua emancipação das convenções tacanhas que são a trama e a urdidura do puritanismo" (DUNCAN, 1985, p.50). No balé, o corpo é confinado em roupagens que estorvam e amarram os membros e, por isso, o bailarino clássico é tão pouco expressivo do ponto de vista da naturalidade e da espontaneidade. Para Duncan, o corpo precisa ser exposto; "escondê-lo é vulgar" (DUNCAN, 1985, p.50). Daí a necessidade de ou desnudá-lo por inteiro ou vesti-lo com roupas translúcidas e diáfanas, como as longas túnicas que Duncan fez uso.

Ademais, o corpo do balé clássico tem seu eixo de movimento todo centralizado na base da coluna, sobre a qual executa uma partitura de gestos geométricos e angulosos. Segundo declara Silva, Duncan deslocou esse centro de controle "para a parte superior do peito, do 'plexo solar", ou seja, o centro das emoções" (SILVA, 2002, p.301). Desse modo, o corpo da bailarina se emancipou das "distorções inaturais que são produzidas pelo balé moderno", recuperando a espontaneidade, a sinuosidade e, por tabela, a *potência feminina* (DUNCAN, 1985, p.34).

Duncan queria que a dançarina revivesse os estados genuínos do corpo, já que "todas as coisas da natureza têm formas de movimento correspondentes ao seu ser mais íntimo. O homem primitivo ainda tem esses movimentos, e começando desse ponto temos de tentar criar belos movimentos significativos da cultura humana" (DUNCAN, 1985, p.34). A dança do futuro será o reencontro da bailarina com a intimidade que foi alienada pelo balé, com a "manifestação luminosa de sua alma, bailando com uma música escutada interiormente" que procede de um lugar profundo, que são as emoções e a vontade de poder (DUNCAN, 2003, p.88). Assim, a pura forma artificial e a precisão esquemática de movimentos deve ser substituído por um gestual harmonizado com o que é impreciso, casual e vívido, com as ondulações da natureza, isto é, com os "movimentos rítmicos que atravessam as águas" (DUNCAN, 1985, p.46).

2.2 O *PAS DE DEUX* COM NIETZSCHE

Para Nietzsche, a dança representa uma analogia extraída da arte para avaliar o "quão leves e pesados somos" e "o problema de nosso peso específico", delimitando graus de poder e distinguindo quem é forte e quem é fraco. Dançar é medir o peso do corpo, com vistas a saber se ele é, enfim, leve o suficiente para voar por cima das estimações que a moral dualista impõe como "verdade" (NIETZSCHE, 2011, p.284). O filósofo que dança incorporou a leveza, a singularidade e a alegria como ideais, como *culto divino*, assumindo-se como fiel discípulo de Dioniso, como simbólico sátiro integrante de seu cortejo (NIETZSCHE, 2011, p.286).

Duncan emparelha com Nietzsche na defesa do mesmo ideal: quer desvencilhar o corpo das amarras morais, a fim de deixá-lo leve para dançar. Para tanto, revive o espírito grego, como forma de "ressuscitar uma arte que esteve adormecida por dois mil anos" (DUNCAN, 1985, p.38). A única maneira de fazê-lo "é devolver-lhe sua missão original", isto é, sua *arché* trágica, pois "toda nossa dança procede da Grécia" (DUNCAN, 2003, p.102). Quanto a isso, foi clara: "minha ideia de dança é deixar meu corpo livre para o sol, para sentir na terra meus pés metidos em sandálias, estar perto dos olivais da Grécia e amá-los" (DUNCAN, 1985, p.37).

A dança, quando é trágica, não se apraz com saltos e piruetas, qual o balé, apenas por exibição de virtuosismo formal. Antes, ela se refere à "exaltação da vida em movimento" com todo o misto de dor e de glória nela presente; nesse ponto, é *dionisíaca* (DUNCAN, 2003, pp. 90-91). Na medida em que o corpo experimenta a dança da vida, com seus devires e acasos, o bailarino se torna um artista verdadeiramente "criativo, natural, mas não imitativo, falando em movimentos a partir de si mesmo, e de algo maior que todos nós", ou seja, para algo *além do humano* (DUNCAN, 2003, p.88). Desse modo, a dança "tem como objetivo a expressão dos sentimentos mais nobres e mais profundos da alma humana: esses que surgem dos deuses que existem em nós: Apolo, Pã, Baco, Afrodite" (DUNCAN, 2003, p.125). Por isso, a dança deve expulsar do gesto as virtudes formais que o corpo é obrigado a assimilar e cumprir, pois somente assim conseguirá implantar em si "uma vida que brilha e palpita" (DUNCAN, 2003, p.125).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Deveras o filósofo Nietzsche e a bailarina Duncan formam um par ideal, dançando em singular sincronia, como em um belo *pas de deux*. Ambos eram insubmissos, iconoclastas, telúricos, trágicos. Amantes da cultura helênica, em um tempo em que o socratismo ainda nem pensava em ocupar o cenário do pensamento ocidental, tinham em Dioniso o guia espiritual que os libertaria de um longo e penoso processo de enfraquecimento e aprisionamento do corpo.

Com base nessa curiosa afinidade de gostos, Nietzsche e Duncan envidaram esforços para combater o primado da moralidade que tanto caluniou o corpo e sua expressividade natural e instintiva. O martelo de Nietzsche foi tão relutante que derrubou o edifício da moral e, desvelou, por debaixo da terra em que se estabeleceu, a ressentida e venenosa origem dos valores. Trouxe à tona os imorais princípios travestidos de virtude, mostrando que a alma "boa" do moralista não fez outra coisa senão pesar o corpo e rebaixá-lo à condição de servidão, para que o corpo forte, feliz e leve do dançarino fosse silenciado e contido em sua vontade de poder.

Duncan desviou a linha de involução da dança de seu tempo, ao introduzir o rigor crítico de refletir sobre a conduta castradora que a arte vinha apresentando há séculos. Dançar, como no balé, a partir de esquemas, não estava em questão. O corpo, mediante deveres, era apagado em sua ressonância interior, tanto na dança quanto na filosofia. Por isso, urgia recuperar o elo com o divino, inerente em sua vontade de poder, que o espírito trágico dos gregos experimentou com tanto vigor. Só revitalizando o corpo que foi possível a um filósofo e a uma dançarina serem chamados de dionisíacos, abrindo novas sendas para filósofos e dançarinos do futuro.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco.* Trad. Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2002.

DUNCAN, Isadora. *El arte de la danza y otros escritos.* Trad. J. A. Sánchez. Madrid: Ediciones Akal, 2003.

_____ . *Fragmentos autobiográficos.* Trad. Lya Luft. São Paulo: L&PM editores, 1985.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência.* Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

_____. *Assim falou Zaratustra.* Trad. Mario da Silva. 16ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007a.

_____. *Crepúsculo dos ídolos.* Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2008a.

_____. *Fragmentos póstumos.* Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008b.

_____. *O anticristo.* Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2007b.

ROUBINE, Jean-Jacques. *A linguagem da encenação teatral.* Trad. Yan Michalski. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

SILVA, Soraia Maria. *O expressionismo e a dança.* In: GUINSBURG, J. (org.). O expressionismo. São Paulo: Perspectiva, 2002.

A genealogia da cultura e a dimensão criativa das pulsões

Flávia Rodrigues[1]

RESUMO: O presente artigo busca primeiramente investigar como a Genealogia da Cultura transforma-se em um instrumento que possibilita mostrar, através do estudo de um fenômeno cultural, sob quais forças ele se constitui e transforma, possibilitando assim compreender em qual direção um tipo de valor orienta as ações de um vivente. Em um segundo momento, procuraremos mostrar como a mudança de valores, reinantes em uma cultura podem ser modificadas pelo filósofo do futuro. Este estudo empregou metodologia exploratória de caráter bibliográfico e no intuito de tornar as ideias de Nietzsche mais claras, buscou-se fundamentar as reflexões aqui elencadas apensas aos seus principais comentadores, envolvendo leitura, análise e interpretação de livros, artigos, monografias, revistas e sites que possam auxiliar na construção efetiva do mesmo. Como síntese buscamos evidenciar, que o estudo genealógico da cultura torna possível compreender como surgiram as escolhas axiológicas adotadas pelos viventes em suas culturas e como o filósofo do futuro pode estabelecer novos valores.

PALAVRAS-CHAVE: Genealogia. Cultura. Pulsão. Interpretação.

INTRODUÇÃO

O problema filosófico nietzscheano busca analisar genealogicamente as interpretações humanas determinando seus valores e implantar novas interpretações que favorecem o crescimento dos viventes. Não pretendemos esgotar aqui o conceito de genealogia, pretendemos sim apresentar um estudo introdutório da genealogia da cultura, procurando destacar seus pontos principais.

O estudo genealógico para Nietzsche, não pode ser entendido como técnica para construir conhecimentos, encontrar verdades e interpretações históricas. A genealogia ganha sentido, na filosofia nietzscheana, como pensamento interpretativo da realidade, conforme o resultado de um tipo de luta entre pulsões. Quando as pulsões se encontram hierarquizadas, um conjunto de pulsões ascendentes ou declinantes agregam-se e são interpretadas pela vontade de potência. Ou seja, a vontade de potência é a chave de leitura interpretativa da realidade que possibilita a interpretação da cultura.

O estudo genealógico da cultura, nessa dissertação, será realizado com base nas proveniências pulsionais e axiológicas das interpretações nietzschianas sobre a cultura. A investigação genealógica partirá de um estudo das pulsões que compreendem o processo que ocorre entre o pensamento infraconsciente e a interpretação, desqualificando a ideia do ser e clarificando a ideia do devir.

1 Flávia Rodrigues, Mestranda em Filosofia na Unisinos. avocuca@gmail.com

1 AS PULSÕES

A ideia de pulsão deve ser qualificada como um processo infraconsciente de regulações restritivas da vida no corpo e estão ligadas a satisfação de suas funções fundamentais. Nietzsche propõe compreendê-las como atividades do pensamento, por mais que se pretendam autônomas, são atividades instintivas.

As pulsões sintetizam as características essências de toda a realidade e como tal devem ser entendidas como pensamento da processualidade, como pensamento do infraconsciente e como pensamento da interpretação. Elas obedecem a uma posição anti-idealista, na medida em que contestam o privilégio concedido à consciência e a racionalidade, desqualificam a ideia do ser e restituem o direito do devir.

O trabalho interpretativo, ou seja, a transformação da realidade pelas pulsões, está presente nos primeiros escritos de Nietzsche desde o *Nascimento da Tragédia*.

Originando-se nas diversas regiões do corpo, as pulsões enunciam urgências, exigências, comandos, representações. E por isso elas constituem, para Nietzsche, o objeto por excelência da Psicologia, concebida por ele como morfologia da vontade de poder. Essa psicologia representada, tem como objeto o estudo das formas e das manifestações diferenciadas da vontade de potência. É, pois, a partir desta representação que Nietzsche determina uma nova noção de vida, que é a fonte do conceito de vontade de potência. A realidade é determinada a partir da vida, e, a vontade de potência é a lógica que anima toda a realidade em todos os níveis.

> Toda psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas. Compreendê-la como morfologia e teoria da evolução da vontade de poder, tal como faço – isto é algo que ninguém tocou sequer em pensamento: na medida em que é permitido ver, no que foi até agora escrito, um sintoma do que foi até aqui silenciado. (Para Além do Bem e do mal, §23)

A vontade de poder interpreta sem um sujeito, a interpretação tem existência própria como processo, como devir. Esse processo de interpretação é infra consciente e acontece através das pulsões, que são processos criativos da interpretação. A interpretação na verdade é um trabalho de reorganização da tentativa de controle da realidade, realizado pelas pulsões, que se esforçam para interpretar as rivalidades existentes entre as tentativas de controle. As pulsões são forças dinâmicas em constante relação de poder, nunca eliminam o adversário, mas o subjugam, para explorar seu poder em benefício próprio.

Tomadas como o que determina o modo de viver e agir do vivente, as preferências fundamentais das pulsões são fixadas por valores existentes em uma determinada cultura, são elas quem determinam aquilo que deve ser querido e aquilo que deve ser evitado. Além dos seres vivos que animam, trabalham para regular a realidade segundo perspectivas particulares, para se colocarem em conformidade com os valores axiológicos que manifestam.

Como atividades interpretativas, as pulsões, intensificam o próprio poder e domínio sobre a exterioridade, mas identificar o processo pulsional infraconsciente ainda não equivale a realizar uma genealogia. Essa criatividade das pulsões permite uma análise genealógica que retrocede a interpretação das fontes pulsionais.

2 A GENEALOGIA

Em 1886, Nietzsche introduziu em seus escritos, a noção de genealogia com a tarefa de identificar a origem das morais e mostrar suas proveniências extra morais. A tarefa da filosofia passou a ser a busca, através de um estudo genealógico, das origens instintivas e axiológicas das morais. Considerando que as morais são fontes de transformações e exercem uma profunda modificação nos viventes que as adotam, Nietzsche as considera como instrumentos da cultura, com base nos seus sistemas de valores. A nova forma de pensar que a genealogia representa está em sintonia com a problemática que Nietzsche impõe a filosofia. A analise genealógica possibilitará ao filósofo do futuro instaurar uma cultura propicia a intensificação da vida, invertendo valores que possivelmente condenaram comunidades à ruína.

> (...) Enunciemo-la, esta nova exigência: necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão — para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno), um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado. Tomava-se o valor desses "valores" como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento; até hoje não houve dúvida ou hesitação em atribuir ao "bom" valor mais elevado que ao "mau", mais elevado no sentido da promoção, utilidade, influência fecunda para o homem (não esquecendo o futuro do homem). E se o contrário fosse a verdade? E se no "bom" houvesse um sintoma regressivo, como um perigo, uma sedução, um veneno, um narcótico, mediante o qual o presente vivesse como que às expensas do futuro? Talvez de maneira mais cômoda, menos perigosa, mas também num estilo menor, mais baixo?... De modo que precisamente a moral seria culpada de que jamais se alcançasse o supremo brilho e potência do tipo homem? De modo que precisamente a moral seria o perigo entre os perigos?... (Genealogia da Moral, § 6)

Em primeiro lugar a genealogia busca as proveniências pulsionais de uma interpretação, e, em segundo explora o complexo campo onde emergiu uma criação para impulsionar a rivalidade pulsional. Em outras palavras, Nietzsche revela que,

> (…) a causa do surgimento de uma coisa e sua utilidade final, seu emprego e ordenação de fato em um sistema de fins, estão *toto coelo* um fora do outro; que algo existente, algo que de algum modo se instituiu, é **sempre interpretado outra vez por uma potência que lhes é superior para novos propósitos,** requisitado de modo novo, transformado e transposto para uma nova utilidade; que todo acontecer no mundo orgânico é um sobrepujar, um tornar-se senhor, e que, por sua vez, todo sobrepujar e tornar-se senhor é um interpretar de modo novo, um ajustamento, no qual o "sentido" e "fim" de até agora tem de ser necessariamente obscurecido ou inteiramente extinto. (Pensadores, PGM, § 12) (grifo nosso)

A genealogia não só busca a origem, mas busca o valor de uma interpretação, identificando seu caráter benéfico ou prejudicial para a comunidade ou vivente que a adota. É possível compreender através da genealogia nietzschiana que as preferências de uma determinada cultura não possuem a legitimidade que lhe foi atribuída. A genealogia não é o resultado de uma evolução, pelo contrário é um exame crítico dos valores que analisa, comparando os impactos destes valores a longo prazo no desenvolvimento da vida.

> (...) Enunciemo-la, esta nova exigência: necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão — para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno), um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado. Tomava-se o valor desses "valores" como dado, como efetivo, como além de qualquer questionamento; até hoje não houve dúvida ou hesitação em atribuir ao "bom" valor mais elevado que ao "mau", mais elevado no sentido da promoção, utilidade, influência fecunda para o homem (não esquecendo o futuro do homem). E se o contrário fosse a verdade? E se no "bom" houvesse um sintoma regressivo, como um perigo, uma sedução, um veneno, um narcótico, mediante o qual o presente vivesse como que às expensas do futuro? Talvez de maneira mais cômoda, menos perigosa, mas também num estilo menor, mais baixo?... De modo que precisamente a moral seria culpada de que jamais se alcançasse o supremo brilho e potência do tipo homem? De modo que precisamente a moral seria o perigo entre os perigos? (Genealogia da Moral, § 6)

No aforismo anterior, Nietzsche assinala o processo da interpretação pautado em valores, uma novidade que determina a lógica complexa dos valores, que o termo cultura designa.

Através das pulsões os valores condicionam a maneira de interpretar a realidade, e, a genealogia ganha sentido na interpretação. As noções de moralidade são de fato interpretações. O que a genealogia identifica não é um ponto fixo, mas um campo de multiplicidade. A genealogia responde mais ao valor do que a origem de um problema, seu objetivo primeiro é revelar a natureza benéfica ou não dos valores inconscientes que um vivente ou uma comunidade adotam. A crença em uma moral que se considera verdadeira é a condição necessária para que o vivente a adote, e, ao fazê-lo, transforma a sua natureza. A genealogia analisa e compara impactos dos valores, a longo prazo, no desenvolvimento da vida, permitindo ao filósofo verdadeiro estabelecer uma cultura de intensificação da vida.

A filosofia de Nietzsche define-se assim em duas tarefas coordenadas, por um lado a investigação genealógica com o objetivo de elucidar o valor dos valores e de outro lado com o pensamento de cultivo que visa a elevação do homem por meio de novos valores. A cultura deve investigar as atividades e o pensamento humano em uma determinada comunidade, em uma época precisa da história, buscando os valores que orientam estas atividades. A investigação genealógica destaca a influência, favorável ou não, destes valores na vida humana. A primeira fase da investigação genealógica deve ser comparada a psicologia nietzschiana, especificamente a investigação das pulsões.

A avaliação genealógica dos diferentes tipos de vida não representa o último itinerário da cultura. Para Nietzsche o último itinerário da cultura está nas mãos dos filósofos do futuro, destinados a contrariar a degradação da vida e a favorecer o aparecimento de tipos humanos positivos e saudáveis conforme as exigências da vontade de potência na qual a vida é um caso especial. O filósofo deve pensar em si mesmo não como um cientista, mas como um "médico cultural".

> Ainda estou à espera de que um médico filosófico, no sentido excepcional da palavra - um médico que tenha o problema da saúde geral do povo, tempo, raça, humanidade, para cuidar -, terá uma vez o ânimo de levar minha suspeita ao ápice e aventurar a proposição: em todo filosofar até agora nunca se tratou de "verdade", mas de algo outro, digamos saúde, futuro, crescimento, potencia, vida (Pensadores, AGC, Prefácio da Segunda Edição, § 2)

O projeto de apreciação médica do conceito de valor é o elo que explica a filiação entre genealogia e cultura, entre a fonte de interpretação e a interpretação. Pois a tábua de valores de uma sociedade ou de um indivíduo, onde se enraízam as criações das filosofias morais, religiosas, políticas e artísticas, cujo conjunto pode representar um complexo de cultura ou uma cultura individual, são estimativas de valor de nossas carências mais íntimas.

Nietzsche traz o elo genealógico entre corpo e cultura, usando termos médicos para definir o questionamento filosófico conforme a vontade de potência. Ao interrogar uma cultura, o filósofo médico busca informações sobre os instintos que ali atuam, considerando as criações culturais como fenômenos a serem decifrados. As interpretações são por vezes

tratadas como sintomas dos fenômenos e o filósofo como médico da cultura tem como dever resolver o problema elaborando um diagnóstico compatível aos efeitos patológicos causados pelos valores. Os valores tendem a promover certas formas de pensar e a proibir outras, valores e interpretações conjugados determinam a dinâmica da cultura nietzscheana. Esta nova maneira nietzschiana de pensar a filosofia implica em uma análise genealógica de pensar as interpretações aumentando o valor da vida, uma vez que os valores só são reais quando corporificados no próprio vivente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Todas as atividades dos viventes são determinadas por pulsões, as interpretações produzidas por certas pulsões determinam a realidade. A genealogia remete estas interpretações aos valores, e, a retroação destas interpretações remetem a uma transformação no vivente. Valores e interpretações produzem mudanças no corpo e em suas condições de vida. Compreende-se então que o filósofo, conforme Nietzsche, não é mais identificado como o homem do conhecimento e sim como um médico filósofo.

A analise genealógica permite identificar os valores morais afirmativos e condenatórios em relação à vida, revelando assim o caráter nocivo ou não da moral. Cabe ao filósofo velar pelo futuro do homem e trabalhar em prol de sua saúde e vontade de potência. O filósofo deverá agir como um médico filósofo e após um diagnóstico feito através da genealogia poderá criar e preestabelecer o caminho e a meta dos homens. Estabelecendo uma cultura de intensificação da vida e empreendendo uma derrubada de valores nocivos para a humanidade.

REFERÊNCIAS

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Aurora* - Org. Gérard Lebrun - Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho - 3º Edição - São Paulo: Abril Cultural - 1983 - Coleção os Pensadores.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Humano demasiado humano I* - Tradução Paulo Cesar de Souza- São Paulo- Cia das Letras – 2001.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Para Além do Bem e do Mal* - Org. Gérard Lebrun - Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho - 3º Edição: São Paulo- Abril Cultural - 1983 C - Coleção os Pensadores.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Para A Genealogia da Moral* - Org. Gérard Lebrun - Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho - 3º Edição: São Paulo- Abril Cultural - 1983 - Coleção os Pensadores.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Obras incompletas.* Org. Gérard Lebrun - Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. 3ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1983 - Coleção Os Pensadores.

WOTLING, Patrick. *Nietzsche e o Problema da civilização* - Tradução Vinicius de Andrade - Editora Barcarola Ltda. - GEN – 2013.

O vencido e sua (N)atureza: "N" de Nietzsche; "N" de Drummo(N)d

Gustavo Luis Cardoso Mendes[1]

RESUMO: Este artigo tem como pretensão criar elos e perspectivas afins entre duas grandes áreas do conhecimento, a saber, a Filosofia e a Literatura. Nessa perspectiva, é razoável compreendermos que a linguagem literária se mostra – muitas vezes – como uma boa intérprete para a aplicação de muitos conceitos filosóficos, assim, valer-se dessa linguagem é um facilitador para a compreensão da Filosofia. À vista disso, buscar-se-á traçar uma análise fronteiriça entre a Filosofia do preclaro pensador alemão Friedrich Nietzsche (1844 – 1900) com os poemas do ilustre poeta mineiro Carlos Drummond de Andrade (1902-1987). Nesses poemas, analisar-se-á conceitos caros à filosofia nietzscheana, como a crítica metafísica, o niilismo, a morte de Deus, entre outros. Em síntese: é a força expressiva da poesia de Drummond, como matéria de figuração, simbolizando os conceitos, aforismos, narrativas e símbolos do pensamento candente de Nietzsche, pois fazer filosofia é estar sempre em estado de poesia.

PALAVRAS-CHAVE: Nietzsche. Drummond. Linguagem. Literatura. Filosofia.

INTRODUÇÃO

Na história da humanidade, muitas foram as formas, assuntos e fenômenos difíceis de ser compreendidos e absorvidos em sua integralidade, a Filosofia — em muitos casos — predica dessa qualidade, sobretudo tendo em vista uma conhecida classe de filósofos, conhecidos como continentais, os quais optaram por construir suas opiniões e teses por meio de enevoadas e herméticas manifestações estilísticas, produzindo, então, textos e comunicações de difícil compreensão dos ouvintes/leitores. À vista disso, é razoável apontar que as formas de expressão humana, naturalmente, visam à interação bilateral entre sujeitos e, por consequência, não seria funcional expressar-se sem que o conteúdo dessa exposição fosse cognoscível às pessoas.

Dado o exposto, reconhece-se que como um esforço primeiro, o qual converge para um caminho de abertura, oxigenação da palavra e oportunização de espaços de escuta, meios que possibilitem a decodificação e/ou aplicação da Filosofia se mostram necessários. Assim, como modelo desses facilitadores, há a Literatura que — por meio da linguagem, dos signos linguísticos, da subjetividade e da plasticidade enunciativa — grangeia destacável desenvoltura, em muitos casos, na tradução das ideias filosóficas. Nesse sentido, a linguagem literária, composta por signos linguísticos, cria possibilidades de traduzir o mundo e seus fenômenos, sendo, pois, expressão puríssima, tal qual elucida Chauí (2001, p. 141)

1 Mestrando em Filosofia pela FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia com bolsa CAPES. E-mail: gustavocardozo34@gmail.com

> A linguagem indica coisas, isto é, os signos linguísticos (as palavras) possuem uma função indicativa ou denotativa, pois como que apontam para as coisas que significam [...] a linguagem exprime pensamentos, sentimentos e valores, isto é, possui uma função de conhecimento e expressão [...] e é um sistema de sinais com função indicativa, comunicativa, expressiva e conotativa.

Destarte, é razoável considerarmos a linguagem literária como uma importante intérprete dos pensamentos filosóficos, considerando-os não apenas como formas conotativas de significação, não obstante, como lentes saudáveis que auxiliam em uma vista segura para enxergar - de ouvido - as "imagens acústicas" (Saussure, 2006, p. 80), isto é, para a recepção e compreensão das palavras em cadeia, ou seja, nas textualidades. À guisa disso, pretende-se — neste presente artigo — aponta alguns elementos da fortuna intelectual do filósofo alemão Friedrich Nietzsche (1844 – 1900), evidenciando certos de seus conceitos nas páginas poéticas do literato mineiro Carlos Drummond de Andrade (1902 – 1987). Logo, acredita-se que por meio da metodologia supracitada, a saber, a descoberta da pulsão filosófica pela tempestade harmônica da Literatura, poder-se-á assimilar, com consistência e maior clareza, as ideias filosóficas de Nietzsche. Isto posto, urge-se afirmar que na geografia do conhecimento, a beleza da poesia transfaz as cordilheiras das ideias em uma serena planície do juízo, em cujo vergel haverá sempre abertos os botões das flores conhecidas como "lucidez" e "sentido".

1.1 NIETZSCHE: UM ABALO SÍSMICO NO OCIDENTE

O século XIX foi um período de fortes acontecimentos, transformações e mudanças sociais. Na esteira desses idos, as revoluções liberais foram responsáveis pela queda de inúmeros déspotas e reis absolutos; o rompante da Revolução Industrial consolidou uma perspectiva que valorizava mais o consumo em massa e a produção acelerada de produtos que a própria condição humana; as contribuições de Charles Darwin (1809 – 1882) terminaram de destronar o papel primaz da religião cristã e de seu Deus (iniciada com o grande cisma do Ocidente no século XVI pela Reforma Protestante) na cosmovisão dos indivíduos por meio da instauração de um olhar cientificista; a Teoria Psicanalítica de Sigmund Freud (1856 – 1939) acendeu sinais de alerta para a importância da subjetividade e do inconsciente na mente do homem e a introdução das ferrovias nos grandes países do mundo – robustecer os processos de compra e venda, bem como o impulso primitivo do que — nos séculos XX e XXI – seria conhecido como globalização.

Com efeito, esse estágio temporal não poderia presidir apenas de mudanças coletivas e/ou sociais, tais quais as supracitadas, não obstante, à época, o egrégio pensador alemão, Friedrich Nietzsche, muitíssimo contribuiu, postulando - com sua estilística demasiadamente particular e pessoal – um cenário inédito para fazer Filosofia. Para mais, como filho de seu tempo, Nietzsche não poderia fazer outra coisa senão reelaborar, vulcanicamente, o modo de compreender a Filosofia, sendo, portanto, um estrondoso abalo sísmico nessa categoria. Dentre as contribuições desse pensador, poder-se-ia destacar sua negação e crítica da moral,

o que abriu caminhos para questionamentos e perquirições futuras, as quais relevam a moralidade e sua implicação substantiva no sujeito. Nessa perspectiva, seu pensamento se fiava no combate expressivo contra a ambivalência metafísica, ou seja, a percepção e crença na dualidade de realidades, "céu x inferno" ou "mundo sensível x mundo inteligível". Esse combate visava fazer com que os indivíduos valorizassem – com empenho – a vida terrena, abraçando a realidade na terra e vivendo, plenamente, suas existências, ao arrepio de uma realidade transcedental, como pode ser visto, pelo próprio Nietzsche (2008, p. 23) em :

> Eu vos exorto, meus irmãos! Permaneceis fiéis à terra e não acrediteis naqueles que vos falam de esperanças supraterrestres. São envenenadores, quer o saibam ou não! São menosprezadores da vida! Moribundos que se envenenaram a si próprios, de quem a terra está cansada.

1.2 NIETZSCHE: BREVE BIOGRAFÍA E PEQUENA ANÁLISE

Friedrich Wilhelm Nietzsche, nasceu na Alemanha, no dia 15 de outubro de 1844 em uma família demasiadamente protestante e religiosa, cujos homens – em sua maioria – seguiam a vocação pastoral luterana. Sempre ávido pela leitura, desde pequeno, interessava-se pelas obras literárias de sua época, sendo, também, introduzido à leitura das Escrituras Sagradas. Entretanto, na juventude, após entrar em contato com as literaturas filosóficas, afasta-se da fé e, inclusive, da carreira atávica teológica, tornando-se um profícuo estudioso da Filosofia e, posteriormente, professor na Universidade de Basileia, Suíça.

Nos períodos de formação intelectual, o primeiro contato com o pensamento de Arthur Schopenhauer (1788 – 1860) foi uma força pungente para a influência na construção teórica de Nietzsche, o qual uniu-se ao debatido, extenso e longo conceito do *Niilismo*, para dar tom e vida à sua filosofia. Com efeito, o amadurecimento de sua obra tornou possível fazer do pensador alemão uma grande referência no que tange à crítica à Metafísica, tendo em vista que – para o aludido pensador – os problemas relacionados à mediocridade do viver, ao esvaziamento da vontade de potência e ao apequenamento da busca pelo efetivo aproveitamento da vida ocorrem, no ocidente, tendo em vista algumas hermenêuticas relacionadas aos ensinamentos da religião supracitada.

Assim sendo, como um ácido corrosivo para a realização da expressão integral e maiúscula do ímpeto de viver e da desconstrução do sujeito moral, a crença fundada há dois mil anos paralisa e faz murchar a emancipação humana, bem como as grandes e plurais forças orgânicas e inorgânicas que movem o mundo e as gentes. Por outro lado, observa-se que tal querela de princípios não se inicia, propriamente, com o cristianismo, mas mostra-se anterior a esse movimento, pois – conforme o olhar do pensador alemão – a despotenciação do homem resvala desde os períodos antigos com os filósofos Sócrates (470 A.C. – 399 A.C.) e Platão (428 A.C. – 348 A.C.).

Dessa maneira, deve-se apontar para um panorama histórico expandido, pois o cristianismo se desenvolve como uma adaptação do neoplatonismo, o qual ceifa – segundo Nietzsche – o amor e o interesse natural pela realidade terrena. Assim, ao arrepio de uma lógica imanente, abandona-se a disposição, o desvelo e a solicitude pela vida em detrimento de um plano superior e futuro, o qual apenas existe em uma ordem transcendente, que – para ser lograda – deve-se distanciar dos interesses terrenos e profanos, estabelecendo, então, a religião da culpa e do remorso.

Nessa perspectiva, desenvolvem-se conceitos caros à obra de Nietzsche, tais quais, por exemplo, o Niilismo, o qual – ao longo das eras e segundo diferentes perspectivas – pode ser visto como o hiato do vazio ocorrido a partir do momento em que o sujeito se depara com a amarga e infeliz realidade de que somos nada, o mundo é nada, nada pode nos movimentar – subjetivamente – para um fim e a existência humana resulta, semelhantemente, em nada. Em outras palavras, Abbagnano (2021, p. 829) define o aludido termo em

> Uma concepção ou uma doutrina e que tudo o que é — os entes, as coisas, o mundo e em particular os valores e os princípios — é negado e reduzido a nada. [...] é, portanto, o processo histórico durante o qual os supremos valores tradicionais – Deus, a verdade, o bem – perdem valor e perecem.

Nessa perspectiva, observa-se que quando o sujeito se submete a um processo de auto enfrentamento, às ilusões impostas pela religião, pela cultura, pelos sistemas e instituições são dissolvidas e o que resta é amarga – mas necessária – constatação do nada como fragmento genético presente em todas as coisas. Logo, a vaidade da vida e as esperanças passam a ser dissolvidas tais quais a espuma errante em meio ao vento: a vida se torna mais plástica e - por vezes – os desejos perdem forças ao se certificar de que o mundo e o que nele há nada são.

Nesse ínterim, a perda de sentido prático e funcional das coisas e da vida produz mais que uma sensação de vazio, mas ao entendimento inviolável sobre o qual os sujeitos só podem ser funâmbulos da existência em cujos passos encontrar-se-á um caminho finito e desconcertante, a saber, a realidade de que as coisas – em seu fim último – nada são.

1.3 DRUMMOND: O MARCENEIRO DE CONCEITOS

O poeta mineiro Carlos Drummond de Andrade nasceu na pequena cidade de Itabira no ano de 1902 e faleceu no Rio de Janeiro em 1987, considerado como um dos maiores poetas de língua portuguesa, esse literato figura *pari passu* a Fernando Pessoa, notável poeta português. Embora formado em Farmácia, Drummond não quis prosseguir nessa carreira, atuando em jornais e revistas de sua época como redator e jornalista, entretanto, havia – em sua poesia – um delicado essencial, a saber, a sensibilidade visceral de absorver a vida, transformando-a em matéria de poesia.

À vista disso, em 1940, Drummond publica uma de suas obras mais profundas e famosas "*Sentimento do Mundo",* nessa produção, temas de cunho existencial, metafísico e inquietantes ganham forma nas curtas extensões das linhas, criando paralelos com o vazio, a ausência de Deus, a contradição de esperar por intervenções divinas e a consciência de que a individualidade – em detrimento de uma cultura de massas – faz-se necessária. Adiante, serão analisados pequenos fragmentos da obra de Drummond, pontuando as relações comuns com a fortuna filosófica de Nietzsche.

1.4 A POESIA COMO SUBSTRATO FILOSÓFICO

Como dito acima, a poesia figura como sendo uma importante aliada na leitura das ideias filosóficas, tendo em vista que esse tipo de textualidade pode traduzir – com leveza – alguns conceitos que, em muitos casos, são herméticos e de difícil compreensão. Nela, também é possível notar como o pensamento ganha sentido e como alguns conceitos se afixam à realidade humana, uma vez que o poema é o espaço de comunicação literário em que o eu-lírico traduz a sua alma e, como se sabe, traduzi-la não é algo fácil. Como início, destaca-se um excerto do poema intitulado "Sentimento do Mundo" (2009, p. 83)

> Tenho apenas duas mãos e o sentimento do mundo, [...] Quando me levantar, o céu estará morto e saqueado, eu mesmo estarei morto, morto meu desejo, morto o pântano sem acordes.

Vê-se que esse pequeno trecho é grande depositário de matéria filosófica, sobretudo, consegue traduzir com beleza e sensibilidade a condição do homem atravessado pelo *Niilismo.* Nas primeiras linhas, o eu-lírico já declara sua impotência diante da grandeza do mundo – tenho apenas duas mãos – com efeito, ter duas mãos e o sentimento do mundo é como gritar a sua impotência diante da grandeza das cobranças frente à existência. Assim, aquele que é atravessado pela incapacidade vê em nada o seu refúgio, haja vista que duas mãos – como alegoria – é o mesmo de dizer "eu nada tenho". Com efeito, ao se deparar com sua incapacidade – a qual produz ressonância com o seu nada frente ao nada do mundo – o eu-lírico se entrega ao hermetismo fruto de uma aceitação libérrima das circunstâncias que o afligem.

Nessa perspectiva, o renomado professor de História da Filosofia Abbagnano (2021, p. 832) afirma que como há a destruição de valores antigos, o lugar no qual eles ocupavam também se desfaz, extinguindo, assim, a realidade supra sensível das coisas. Assim sendo, o poeta elucida que "o céu estará morto e saqueado" e aqueles que já estão acostumados com a obra de Nietzsche podem – imediatamente – recordar-se de uma emblemática e importante figura a qual se encontra na Obra *A Gaia Ciência,* a saber, o homem louco que anuncia a um vilarejo que "Deus está morto". Ora, eis aí a plasticidade da morte de Deus, pois se o céu está vazio e saqueado, nada mais o habita, postulando, então, a convicção de que Ele não faz mais sentido, como também não é necessário à humanidade. Mais adiante, no mesmo poema, encontra-se:

> Sinto-me disperso
> Anterior a fronteiras
> Humildemente, vos peço
> Que me perdoeis

Nesse fragmento, ratifica-se a ausência da divindade, quando o eu-lírico não invoca o perdão de Deus, mas dos seus pares; o pronome oblíquo átono "vós" se dirige àqueles com os quais a voz do poema está dialogando ou – em último caso – com os leitores. Assim, a morte de Deus, mais uma vez, confirma- se na perspectiva poética. Outrossim, é interessante notar que essa temática acerca da morte de Deus é um elemento pungente na filosofia de Nietzsche, tendo em vista que em outro livro, a saber, *Assim Falava Zaratustra,* é abordada tal novidade, ratificando, assim, a perspectiva de a modernidade passou a viver desconsiderando – em sua agudeza e centralidade – a figura divina, isso é clarificado na obra de Nietzsche (2008, p. 22), quando sublinha – ao narrar o encotro de Zaratustra com o santo – que:

> Ao ouvir estas palavras, Zaratustra cumprimentou o santo e disse "Que teria eu para vos dar?" Mas deixa-me partir depressa, por receio que não venha a vos tirar alguma coisa!" E assim se separaram umdo outro, o velho e o homem feito, rindo como riem dois garotos.
>
> Mas quando Zaratustra ficou só, falou assim ao seu coração: "Será possível! Este santo ancião, em sua floresta, ainda não ouviu dizer que Deus morreu?"

Para mais, na mesma obra, o poema "Os Ombros Suportam o Mundo" (2009, p. 99) traduzem ainda com mais clareza os apontamentos acima:

> Chega um tempo em que não se diz mais: meu Deus. Tempo de absoluta depuração. [...] A vida apenas, sem mistificação.

Nota-se aqui que a empreitada conceitual sobre a morte de Deus se mostra expressiva, uma vez que não mais se dá em sentido conotativo, ou seja, a voz do poema se coloca, agora, de maneira direta: o eu-lírico afirma que não mais se invoca Deus. Ademais, o mais impressionante está na linha que se segue, uma vez que embebido do pensamento de Nietzsche contra uma realidade metafísica dividida em binômios, a voz poética conclama seus pares a passarem por um processo de depuração, isto é, de purificação, entretanto, não é uma purificação envolta na ação divina – porque Ele não mais existe, nem deve ser invocado – mas uma purificação moral entre os pares do eu-lírico, assim, instaura-se a perspectiva da superação da moralidade cristã, privilegiando uma moral que se dê alheia às concepções religiosas mergulhada em nós mesmos, ou seja, uma moralidade cujo DNA é a própria humanidade.

Por fim, a ausência completa de metafísica ou da experiência de eternidade pode ser resumida nas linhas "a vida apenas, sem mistificação", dado que – diretamente – o eu-lírico reconhece a necessidade de encarar a vida sem expectativas espirituais, o que ele chama de "mistificação". Assim, a vida é o resultado de um processo orgânico que parte do nada e

prossegue para o mesmo nada. Para mais, argumenta-se que o vazio do homem, que é resultado do Niilismo, muitas vezes pode ser ilustrado por meio de um (des)caminho da esperança, tendo em vista que se não há Deus, a eternidade se esvazia e o ser humano é obrigado a considerar uma realidade puramente orgânica.

Em outras palavras, o Niilismo produz – no homem – a conclusão de que ele é, apenas, carbono e, assim sendo, são alijados todos os desejos de transformação, pois a vida se torna minúscula e vivê-la, então, passa a ser um grande tédio. Entretanto, há quem – quando se depara frontalmente a essas realidades – é acometido pelo medo; medo esse que se dá, tendo em vista o absurdo do abandono e da solidão, pois estar sozinho – sem Deus ou a eternidade – é entregar-se à desesperança – que é o vômito da consciência. É por isso que os bebês lactantes choram, uma vez que – nesse gesto – mesmo que de forma inconsciente – eles se deparam com a realidade da presença da mãe que os alimenta, o choro – por assim dizer – é o grito dos que reconhecem a necessidade do Outro – com "o" maiúsculo – mas como poderão gritar e chorar se o "Grande Outro" está morto? Nas linhas do poema "A Noite Dissolve os Homens" (2009, p. 103), há uma resposta segura:

> Os suspiros acusam a presença negra [...]
> A noite anoiteceu tudo...
> O mundo não tem remédio...

Destarte, vê-se a grande desesperança gritada – "os suspiros" – em se ter consciência da doença mortal do mundo; doença esta que foi gerada por meio de uma grande contaminação por uma bactéria existencial chamada "consciência do nada". Assim, como força estilística, a ausência de luz – "a noite" – pode ser reconhecida como também a ausência do Deus invisível, mas iluminador, de modo que esse hiato passe a pontuar – minusculamente o destino dos homens, que é expresso no próprio título do poema, isto é, o fim dos homens é serem "dissolvidos", uma outra possível imagem para um cadáver em estado de putrefação. Logo, há um olhar essencialmente humano e materialista da vida, a qual se "dissolve" com o fim da existência corporal do indivíduo, ratificando, assim, o nada presente no difícil trânsito da existência humana.

CONCLUSÃO

Dado o exposto, o presente artigo primevo não se esmera em esgotar o assunto até aqui tratado, por isso, optou-se por escolher alguns fragmentos que dão tom às perspectivas trabalhadas, a fim de corroborar a ideia de que a linguagem poética é uma grande aliada hermenêutica na decodificação filosófica. Isso ocorre, pois a poesia tem esse caráter simbólico que é responsável por conceituar sem finalizar, ou seja, ela predica da capacidade de explicar pelo exemplo emanado de suas textualidades, dizendo o profundo na sensibilidade da linguagem. Isto posto, secunda-se que, com frequência, muitos literatos e poetas exploram problemas filosóficos em seus versos, decodificando ideias complexas em uma linguagem palatável, dramática e envolvente. Ademais, ao fazer uso – estilísticamente – de recursos poéticos, como

as figuras de linguagem, os poetas buscam construir significados e aclarar – em alegorias – formas e conceitos filosóficos de difícil compreensão.

Ademais, reconhece-se a proximidade plástica entre Nietzsche e Drummond, a qual possibilita uma imersão filosófica à obra daquele, por meio da interpretação dos textos deste. Nesse sentido, o livro "Sentimento do Mundo" se qualifica como um grande intérprete da voz e dos pensamentos dos vencidos, daqueles que se entregaram à desesperança frente à amarga realidade do nada presente em tudo. Com efeito, a palavra imantada de Drummond carrega – com ímpar maestria – a descrença do mundo, bem como a morte de Deus, a qual ocorreu tendo em vista a superação de sua existência e agência no mundo moderno.

Esses autores buscaram discutir acerca da condição humana, uma vez que o filósofo alemão problematizou a busca pela autenticidade existencial frente às amarras morais do ocidente, ao passo que o poeta mineiro fê-lo na medida em que buscou retratar as distorções e complexidades da existência humana, rumo ao absurdo de um nada que lhe é inerente. À vista disso, poder-se-ia afirmar que Nietzsche bailou filosofia no abismo existencial, à medida que Drummond deu vida às palavras nas margens do silêncio e ambos, com signos e ideias, raptaram o convencional, prorromper tornados de almas inquietas. Para mais, tal qual o martelo de Nietzsche estilhaça as correntes do moralismo, Drummond - com sua poesia afiada como espadas de luz, decepou as cordas escuras da complacência, evidenciando, pois, a nudez da existência. Ambos, como exímios artesãos das palavras e das ideias, teceram, com profundidade, os fios da angústia e do nada no tear das eras.

Dado o exposto, afirma-se que a poesia não mais pode ser considerada como sendo o fruto de uma elite intelectual distante das gentes, mas urge vê-la como exímia tradutora de vida e da Filosofia, pois por meio das leituras indicadas ao longo desta comunicação, reconhece-se o valor indiscutível de suas contribuições. Assim, ler Nietzsche, conforme os primas poéticos de Drummond, torna-se uma tarefa menos pesada e, sobretudo, decisiva na periclitante tarefa de auto enfrentamento, dado que a vida – em sua concepção integral – é o oceano das tristes certezas de que a finitude mora dentro de cada ser.

REFERÊNCIAS

CHAUÍ, Marilena. *Convite à Filosofia.* São Paulo: Editora Ática, 2001

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia.* São Paulo: WMF martins fontes, 2021.

ANDRADE, Carlos Drummond de. *Sentimento do Mundo.* Rio de Janeiro: BestBolso, página 83, 1940.

ANDRADE, Carlos Drummond de. *Sentimento do Mundo.* Rio de Janeiro: BestBolso, página 99, 1940.

ANDRADE, Carlos Drummond de. *Sentimento do Mundo.* Rio de Janeiro: BestBolso, página 103, 1940.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falava Zaratustra*. São Paulo: Livros Escala, 2008.

Nietzsche e sentido do sofrimento: Desmontagem de um problema

Hailton Felipe Guiomarino[1]

RESUMO: Uma das preocupações de Nietzsche a respeito do sofrimento é pelo seu sentido. Isso fica evidente em textos como a terceira dissertação da *Genealogia da Moral* e no fragmento póstumo 14 [89], da primavera de 1888. Ao tratar do sentido do sofrimento, porém, Nietzsche já manifesta uma interpretação de um feixe de questões, em relação as quais se posiciona dialogicamente. Nesta comunicação, proceder-se-á a uma desmontagem da abordagem nietzschiana com o duplo intuito de, primeiramente, identificar os aferentes teóricos que incorrem para dentro da filosofia nietzschiana, servindo-lhe de material reflexivo sobre o sofrimento; e, em seguida, como essa filosofia se converte em arena de tensionamento dos aferentes para conduzi-los a um novo patamar conceitual. Assim, através de uma pesquisa na história das ideias, em conjunção com a filologia contextual, a comunicação explicitará como Nietzsche se apropria de elementos da teodiceia, do pessimismo de Schopenhauer, da *areté* homérica e, por fim, do vitalismo para elaborar uma justificação imanente à existência, em consonância com a hipótese da vontade de poder e fora do âmbito ontológico da metafísica tradicional.

PALAVRAS-CHAVE: Sofrimento. Sentido. Vontade de poder. Justificação.

1 INTRODUÇÃO

Não há propriamente uma discussão sobre o sentido do sofrimento na história da filosofia ocidental até o século XIX. Mesmo então, a conjugação das palavras "sentido" e "sofrimento" configura-se como temática secundária, subordinada a questões maiores como o sentido da vida e o ordenamento moral do mundo[2]. É somente com a filosofia de Nietzsche que a questão do sentido do sofrimento ganha evidência e passa a marcar a especificidade de sua abordagem. Todavia, se o problema pode indicar uma originalidade autoral, esta não é, contudo, uma *creatio ex nihilo*.

Ao tratar do sentido do sofrimento, Nietzsche evoca pontos de vista, dos quais se apropria e em relação aos quais antagoniza. Uma desmontagem do problema revela quatro aferentes decisivos. O primeiro e mais imediato é o pessimismo filosófico do século XIX, em especial, a filosofia de Schopenhauer. O segundo aferente, ainda pertencente à cultura alemã próxima a Nietzsche, é a perspectiva vitalista a respeito da dor, em voga na Alemanha desde meados do século XVIII. Em terceiro lugar, o empreendimento teórico cristão conhecido como "teodiceia". E, por fim, certas concepções do universo grego antigo, em especial a noção de *areté*, tal como aparece nos textos homéricos, em sentido extramoral.

---

1 Doutor em Filosofia. Professor substituto na Universidade Federal do Paraná (UFPA). Contato: Hailton_50@hotmail.com.

2 Cf. ARNDT, 1980, p. 206-211.

Propomos considerar a filosofia de Nietzsche como uma recepção tensionadora desse quadro aferencial. Isto é, Nietzsche não toma esses aferentes para conciliá-los numa síntese hegeliana, nem para decidir qual deles fornece o melhor sentido para o sofrimento. A meu ver, a recepção de Nietzsche consiste em antagonizar os aferentes, o que lhe permite mostrar filosoficamente a natureza do seu objeto, isto é, o sofrimento como algo tensionador de poder e que exige um sentido para operacionalizar a tensão das forças.

Justifico essa interpretação na senha "Dioniso contra o Crucificado". Nas anotações pessoais de Nietzsche, ela aparece no fragmento 1888, 14 [89], destinado ao problema do sentido do sofrimento. É possível avaliar a contraposição entre Dioniso e Crucificado não como indicativo da vitória preferencial pelo deus grego, mas como a expressão da tensão nascida da disputa entre poderes contrários, que não devem se aniquilar sob pena de erradicar a condição da elevação de poder. Essa leitura se ampara no fato de que o fragmento 1888, 14 [89] integrava, inicialmente, o material projetado para a obra magna "A vontade de poder"[3]. Assim, suas formulações bebem da fonte conceitual da vontade de poder, onde uma força subjuga outra sem erradicá-la porque se fortalece da resistência contínua da força dominada.

Desse modo, vejamos, de início, cada aferente em particular para, ao final, analisar seu tensionamento no pensamento nietzschiano.

2 PESSIMISMO SCHOPENHAURIANO

O aforismo 357 de *A Gaia Ciência* nos revela como o Nietzsche tardio se apropria da filosofia de Schopenhauer. Estimado como "primeiro ateísta confesso e inabalável" por ter, finalmente, mostrado a não-divindade da existência (*Ungöttlichkeit des Daseins*), Schopenhauer teve a coragem de colocar a decisiva questão, postergada pela filosofia alemã: "então a existência tem algum sentido?"[4]. Nietzsche se entende herdeiro desse perigoso questionamento, divergindo, porém, na resposta ao problema. Com uma ética da compaixão, Schopenhauer teria proposto a negação da vontade de vida, visando o alívio do sofrimento resultante da falta de finalidade na existência[5]. Para Nietzsche, essa resposta é "um tanto precipitada, juvenil", pois retrocede à moral cristã e ao ascetismo.

3 Cf. GUIOMARINO, 2019, p. 42-43.

4 Veja-se, a esse respeito, as seguintes palavras de Schopenhauer: "Se o mundo não fosse algo que, expresso PRATICAMENTE, não deveria ser, TEORICAMENTE ele também não seria um problema: antes, a sua existência não necessitaria de explicação nenhuma, uma vez que seria inteiramente compreensível por si mesma, de modo que um espanto acerca dela e a pergunta sobre ela não poderiam ocorrer a cabeça alguma; ou então, a finalidade do mundo apresentar-se-ia de maneira inequívoca. Mas em vez disso, a existência do mundo é um problema insolúvel; na medida em que até a mais perfeita filosofia sempre contém um elemento inexplicável, como um precipitado insolúvel, ou como um resto sempre deixado pela relação irracional de duas grandezas. Portanto, se alguém ousa lançar a questão sobre por que não existe antes o nada em vez deste mundo; então o mundo não pode trazer em si mesmo a própria justificação, não se pode nele encontrar um fundamento, uma causa final da sua própria existência, não se pode demonstrar que ele existe por sua própria causa, isto é, para sua própria vantagem" (W II §46).

5 Cf. MV I §57.

Essa divergência em relação ao mestre pessimista está de acordo com a autocrítica feita no prefácio de 1886 ao *Nascimento da Tragédia*. Aqui, Nietzsche reprova a si mesmo pela adesão a "fórmulas schopenhaurianas" à época da exposição do problema do dionisíaco no livro de estreia. Essa reprovação indica o distanciamento em relação a Schopenhauer. Devemos acreditar nisso? A meu ver, há razões para não confiar inteiramente nas palavras de Nietzsche. O filósofo não se afastou das "fórmulas schopenhaurianas", em especial, de modo algum, no que tange ao problema do sentido do sofrimento.

Na terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, é possível verificar que Nietzsche se vale amplamente de conceitos e vocabulário schopenhaurianos. Por exemplo, o conceito de ascetismo e certa conotação de niilismo são fortemente marcados pela acepção que Schopenhauer lhes atribui. Também, o emprego recorrente dos termos "vontade de nada", "*horror vacui*", "meta" e "finalidade" refletem um uso schopenhauriano para falar do sofrimento[6].

Ainda a esse respeito, é digno de destaque uma semelhança de raciocínio entre Nietzsche e Schopenhauer no que tange ao sofrimento e à existência humana. O conceito de "necessidade metafísica", que aparece no tomo II do *Mundo como Vontade e Representação* §17, pretende descrever o seguinte movimento existencial: diante do sofrimento sem sentido e do temor da morte, o ser humano é impelido a atribuir uma finalidade última para a Vontade e definir a natureza da existência. Assim, para Schopenhauer, é porque sofre da finitude de sua existência e das dores nela implicadas que o ser humano cria filosofias e religiões capazes de tornar o mundo compreensível e, com isso, aliviar o sofrimento. Se entendermos que, com tal posicionamento, Schopenhauer manifesta que o problema da existência não é o sofrimento em si, mas sua falta de sentido, então, chegaremos ao pensamento de Nietzsche. Para este, recordemos, não é o sofrimento em si o maior problema do ser humano. Este sofre por não saber "justificar, explicar, afirmar a si mesmo" (GM III 28). O raciocínio é o mesmo: Nietzsche concorda que faltaria aquela atribuição de sentido que tornaria a existência compreensível e apaziguaria o horror do sofrimento. No entanto, deve-se enfatizar que a terceira dissertação usa fórmulas schopenhaurianas para derivar delas uma conclusão anti-schopenhaueriana acerca do problema do valor da existência, como veremos na conclusão.

3 VITALISMO ALEMÃO

Uma noção característica da filosofia nietzschiana do sofrimento é a necessidade deste último para o desenvolvimento humano. Essa noção, porém, não é estranha à filosofia alemã. Por exemplo, no segundo livro da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant trata dos sentimentos de prazer e desprazer. Seu entendimento da dor já traz a noção nietzschiana de tônico para a vida. "A dor é o aguilhão da atividade e somente nesta sentimos nossa vida, sem esta ocorreria a ausência da vida" (KANT, 2006, p. 231). Em outro trecho, Kant parece

6 Cf. CONSTÂNCIO, 2018, onde é feita uma análise mais detalhada do influxo de Schopenhauer na terceira dissertação como um todo. Ao investigar o uso que Nietzsche faz de expressões, como "vontade de nada", "*horror vacui*", "sentido", "finalidade", "meta", o autor traça os paralelos entre o quarto livro de *O mundo como vontade e representação* e a terceira dissertação da *Genealogia da moral*.

antecipar a grande saúde nietzschiana: "São pequenos obstáculos à força vital, mesclados com incrementos desta, que constituem o estado de saúde (...) porque consiste unicamente de sentimentos agradáveis que se sucedem com intervalos (sempre com a dor se intercalando entre eles)" (KANT, 2006, p. 231).

Também em Hegel podemos encontrar uma consideração da dor como estimulante. Na terceira parte de *A filosofia da Natureza*, o processo prático de assimilação é considerado como condicionado por uma excitação externa. Esse estímulo é a sensação de carência, uma necessidade desagradável que impulsiona o vivente a superá-la. Quanto maior a necessidade produzida pela natureza, maior a sensação de desprazer com o estímulo. Isso leva Hegel a concluir que é "um privilégio de naturezas superiores sentir dor. (...) O grande homem tem uma grande necessidade e um impulso de superá-la. Grandes ações vêm apenas da dor profunda da alma" (HEGEL, 1986, p. 472, *tradução nossa*). Note-se a relação direta entre dor, atividade, superação e grandeza, tão próximas dos fraseados nietzschianos.

Kant e Hegel ilustram um posicionamento vitalista de interpretação da dor, o qual se tornou hegemônico na medicina e na filosofia no final do século XVIII[7]. Para o vitalismo, a dor, sob a forma do estímulo da sensibilidade, contribui para o desenvolvimento da vida ao reanimar forças vitais enfraquecidas, estimular as adormecidas e mesmo revelar capacidades desconhecidas[8]. O vitalismo aposta nas potências fisiopsicológicas naturais do vivente. O doloroso da dor se dissolve no sentimento de autovalorização. As interpretações vitalistas da dor procuram fomentar a autarquia do sofredor.

Que Nietzsche subscreve uma visão vitalista da dor, isso é abundantemente comprovado por suas afirmações ao longo de suas obras. Ilustre-se o fato com dois excertos estratégicos. Em *Crepúsculo dos Ídolos*, máximas e flechas 8, Nietzsche escreve: "Da escola da guerra da vida. – O que não me mata, me fortalece". Também é notória a orientação vitalista na escolha da epígrafe da obra referida: "*increscunt animi, virescit volnere virtus* [crescem os espíritos, o valor viceja com a ferida]".

Cabe frisar, porém, que, se a valorização da dor é, em Nietzsche, uma herança vitalista, não o é pelas mesmas razões que os adeptos da doutrina defendiam. Nietzsche não subscreve uma teleologia que concebe a existência da dor em vista da promoção da vida. Para a hipótese da vontade de poder, a utilização da dor é uma questão de capacidade das forças e não mais de uma qualidade intrínseca à vida. É preciso *poder* utilizar a dor para dela tirar proveito. Tal recurso não estaria disponível para os *décadents*. A perspectiva de Nietzsche é eminentemente fisiológica[9]. Um corpo com forças vitais devidamente hierarquizadas consegue canalizar

7 Cf. REY, 2012, p. 165. No caso especial da Alemanha, tal influência se deve, principalmente, às obras de Albrecht von Haller e Johann Friedrich Blumenbach. Sobre a difusão do vitalismo na Alemanha e as discussões suscitadas em torno de um princípio vital, cf. STEIGERWALD, 2013, 54-62.

8 Cf. REY, 2012, p. 151. Cf. PRIMAVERA-LEVY, 2011, p. 135.

9 Chamo atenção para o fato de que o caderno W II 5, onde situa-se o fragmento que aborda o problema do sentido do sofrimento, apresenta grande preponderância do vocabulário médico-fisiológico nietzschiano: *décadence*, doença, nervos, histeria, degenerescência, debilidade, dor, força, excitabilidade.

recursos para aproveitamento da dor. Se as partes não se coordenam, o corpo não é capaz de lidar com estímulos aversivos. Os sintomas dessa configuração pulsional desorganizada são as fáceis excitações nervosas recorrentes. O corpo enerva-se porque não consegue oferecer resistência aos estímulos hostis[10].

4 TEODICEIA

Com a ideia de sentido enquanto uma finalidade que justifica a presença do sofrimento na vida, Nietzsche toca num âmbito de reflexões que, na filosofia alemã, já está marcado pelo conceito de "teodiceia". Cunhado por Leibniz, a partir da junção das palavras gregas *theos* (deus) e *dyke* (justiça), o termo "teodiceia" designa, em sua filosofia, um questionamento da justiça divina, originado da contradição entre a existência de Deus e a existência do mal (imperfeição, sofrimento e pecado). Na obra Teodiceia, Leibniz se questiona: "como um Princípio único, benevolente, onisciente e onipotente, foi capaz de permitir o mal, e especialmente de permitir o pecado, e como poderia resolver tornar os maus frequentemente felizes e os bons, infelizes?" (LEIBNIZ, 2007, p. 100, *tradução nossa*). Pela ideia de uma justificação (*Rechtfertigung*), entendida racionalmente como o ato de tornar justo mediante a demonstração e avaliação de razões, Leibniz ensaia uma resposta que visa demonstrar a não-arbitrariedade nas ações de Deus, Sua conformidade a princípios racionais universais e acessíveis a todo ser de razão.

Que Nietzsche conhece o termo "teodiceia" e as questões que lhe dizem respeito, isso é atestável pelas menções que faz tanto nos fragmentos póstumos quanto na obra publicada[11]. O que deve ser enfatizado, aqui, é que Nietzsche rejeita o conceito de teodiceia para exprimir o problema do sentido do sofrimento. O motivo disso pode ser identificado na rejeição das premissas teológicas cristãs que configuram formalmente a teodiceia.

O pressuposto para conciliar os atributos de Deus com a existência do mal no mundo é que ambos já se encontrem previamente desconciliados. Num certo sentido, a teologia cristã cria o problema do mal ao invés de solucioná-lo, pois não haveria tal problema se o Deus que criou o mundo não fosse sumamente bondoso e poderoso. Na seção 25 de *O Anticristo*, Nietzsche se refere a essa oposição como a desnaturação do conceito de Deus, ocorrida a certa altura da história de Israel. Para manter o deus Javé como signo de poder mesmo diante de convulsões sociais a casta sacerdotal teria desnaturado o conceito de Deus:

> Seu conceito torna-se um instrumento nas mãos de agitadores sacerdotais, que passam a interpretar toda felicidade como recompensa, toda infelicidade como castigo por desobediência a Deus, como "pecado": a mendacíssima maneira de interpretar de uma suposta "ordem moral do mundo", com a qual o conceito natural de "causa" e "efeito" é definitivamente virado de cabeça para baixo. (...) A moral,

10 Cf. especialmente, FP 1888, 14 [86].

11 Cf. CE DS 7; CE WB 3; NT 3; FP 1869, 3 [62]; e FP 1887, 10 [21].

> não mais expressão das condições de vida e crescimento de um povo, não mais seu mais básico instinto devida, e sim tornada abstrata, antítese da vida (...). Que é moral judaica, que é moral cristã? O acaso despojado de sua inocência; a infelicidade manchada com o conceito de "pecado".

Assim teria surgido a contradição entre Deus e mundo, a qual, aos olhos de Nietzsche, significa a culpabilização do mundo. Visto desse modo, Nietzsche não pode expressar sua reflexão sobre o sentido do sofrimento enquanto teodiceia porque recusa veementemente a interpretação cristã culpabilista. O vir-a-ser é inocente e não necessita se justificar moralmente. Os pressupostos da teodiceia não dizem respeito a atributos do mundo, mas a uma interpretação moral do mundo. Com o desmonte da moral, Nietzsche reposiciona o problema da justificação do mundo. Não mais em termos de teodiceia, mas em termos de uma *pathodisseia*, significando esta uma justificação do sofrimento por ele mesmo na tensão das forças. Lembremos que a vontade de poder é definida como um *páthos*[12]. Enquanto tal, ela é poder para afetar e ser afetada, uma capacidade que gera a percepção da variação de poder e manifesta distintos graus de sofrimento. Veremos, na conclusão, que essa proposição verte o problema da justificação do sofrimento para o da justificação da vontade de poder por ela mesma.

5 *AGON* E *ARETÉ* EM HOMERO

Contra a valoração moderna do sofrimento, figurada emblematicamente em Schopenhauer, Nietzsche coloca os gregos antigos. No entanto, a cultura grega que serve de modelo filosófico para Nietzsche não é a clássica, dos séculos V e IV a.c, onde floresceram a democracia e as escolas socráticas. O motivo não reside apenas na discordância com os valores dessa época, mas, também, no fato de que, na Alemanha do século XIX, filiar-se a Grécia clássica significava ser associado ao classicismo de Weimar e às interpretações românticas de Goethe, Herder, Schiller, Wielland e Winckelmann. Em *CI, o que devo aos antigos 3*, Nietzsche esclarece por que rejeita a associação com seus conterrâneos. "Vislumbrar nos gregos 'almas belas', 'áurea moderação' e outras perfeições, ou neles admirar a calma na grandeza, a mentalidade ideal, a elevada ingenuidade", isso, para Nietzsche, seria obra da "*niaserie allemande* [bobagem alemã]". Os representantes do classicismo de Weimar não teriam compreendido o fenômeno do orgiástico dionisíaco e o instinto agonal helênico, estes, sim, a chave para a compreensão do mundo helênico. Nestes, manifesta-se o "sentimento transbordante de vida e força, no interior do qual mesmo a dor age como estimulante" (CI, o que devo aos antigos 5). Para Nietzsche, é na Grécia arcaica, figurada exemplarmente na poesia homérica, que reside a manifestação pungente dos fenômenos característicos do mundo grego. É aí que Nietzsche colherá a fecundidade filosófica para pensar o sentido do sofrimento.

12 Cf. FP 1888, 14 [79].

Veja-se a respeito o final do canto X, da *Ilíada*. Diomedes, após realizar um morticínio contra os troianos, entra no mar com Odisseu para se lavar da luta. "[S]entiram-se os dois refrescados e leves" (Ilíada, X, 570). Terminado o banho, ungiram-se com óleo e festejaram à mesa com vinho. A cena é emblemática. Ela ilustra a naturalidade da crueldade para o mundo grego arcaico e, nisso, dá testemunho do sofrimento como constitutivo da vida, parte necessária da luta e da guerra que é a vida. Contudo, isso ainda não é o distintivo da visão grega arcaica. A mera aceitação do sofrimento inerente à existência é algo que os gregos compartilham com muitas religiões, inclusive ascéticas. Entretanto, algo diferente se expressa no fato do massacre aos troianos ser imediatamente seguido de leveza e festividade. Isso atesta a falta de sentimento de culpa e remorso entre os gregos homéricos. Assim, o que salta aos olhos de Nietzsche é a ausência, no mundo grego arcaico, da moralização do sofrimento, tal qual se apresenta no cristianismo, por exemplo, e que Nietzsche tão bem descreve no mecanismo do ressentimento.

A disputa de Homero é um texto estratégico para explicitar a visão não moral do sofrimento para Homero. Nele, Nietzsche nos diz que "Sem a condução e a proteção da mão de Homero", os gregos veriam por todo lado a crueza da vida, dominada pela violência, a obsessão, o engano, a velhice e a morte. "Nessa atmosfera aterradora, a luta é cura, salvação; a crueldade do vencedor é o maior júbilo da vida". A citação é bastante significativa ao afirmar que a "salvação" para o horror da existência era a "luta". "Luta", aqui, é sinônimo de disputa, de *Wettkampf*, palavra que traduz o *agon* grego[13].

Em *A disputa de Homero*, Nietzsche explica o valor formativo do *agon* enquanto *Paideia* destinada a desenvolver a *areté*, a excelência humana, que era desejada como forma de embelezar a vida. O caráter formativo do *agon* consiste em extrair do modo de vida nobre e guerreiro dos heróis homéricos estratégias e práticas para um desenvolvimento conjunto e benéfico do indivíduo e da comunidade. Nesse sentido, a competição agonística é um instrumento de *paideia,* que incutia valores e costumes, educando interesses conflitantes e paixões discordantes sempre em favor da elevação das potencialidades gerais do ser humano. O objetivo era um indivíduo excelente, possuidor da *areté*. Na excelência agonística, está pressuposta uma subordinação do físico e do espiritual a uma beleza elevada, considerada como "imagem desejada"[14]. Essa imagem traduz um anseio por autoaprimoramento, para o qual é necessário aplicar sobre si a dureza e a severidade da disciplina e do exercício contínuo. Sem dúvida, a *areté* exprime um ideal do que deve ser o homem. Mas essa idealização não é moral, em qualquer sentido que possa ter vindo a assumir essa noção na tradição metafísica

13 Segundo essa interpretação, *A disputa de Homero* já esboça uma reflexão sobre sentido do sofrimento. Pela épica homérica, os horrores da existência teriam se tornado suportáveis no embelezamento da luta, da vitória, da guerra, do desenvolvimento das capacidades guerreiras. É possível inferir daí que o sofrimento em Homero tem um sentido agonal, que incita ou desafia o fortalecimento do sofredor mediante a competição de forças contrárias. Acampora (2013, p. 121, *tradução nossa*) corrobora essa leitura ao escrever: "Lembre-se de que, em "A disputa de Homero", Nietzsche começa sua discussão sobre o significado da realização de Homero situando-a como uma resposta a um problema perene – a saber, qual é o significado das provações e tribulações humanas; pelo que sofremos?".

14 Cf. JAEGER, 1994, p.25.

ocidental. Trata-se muito mais de uma "idealidade estética"[15], orientada para uma elevada realização das aptidões dos indivíduos, segundo padrões estabelecidos pela comunidade. Nesse sentido, desenvolver a *areté* é um exercício de autoafirmação, de altivez, de autoestima e embelezamento de si.

No que tange diretamente à relação do *agon* e da *areté* com o tema do sofrimento, o aforismo 225 de *Além de Bem e Mal* é particularmente instrutivo. A ótica do artista, a partir da qual o aforismo é tecido, está expressamente preocupada com a produção da excelência humana. O meio de obtê-la é a "disciplina do sofrimento". O que Nietzsche entende por esse conceito tem um claro tom agonal: "a tensão da alma na infelicidade, que lhe cultiva a força, seu tremor ao contemplar a grande ruína, sua inventividade e valentia no suportar, persistir, interpretar, utilizar a desventura". Os verbos "interpretar" e "utilizar" exprimem a inventividade nascida da tensão. Eles demonstram que, para Nietzsche, a doação de sentido para o sofrimento é uma manifestação de *areté*, da excelência do poder humano para vencer e tirar proveito da adversidade. Ao doar um sentido, o ser humano mostra-se vencedor, mais forte que as adversidades.

5 CONCLUSÃO

Devemos concluir o curso dos aferentes acima, mostrando como são tensionados dentro da filosofia de Nietzsche, de modo a constituir uma perspectiva do problema do sentido do sofrimento. Foi dito acima que Nietzsche acompanha Schopenhauer na indagação pelo valor da existência. No entanto, enquanto Schopenhauer vê o sofrimento como uma objeção à vida, Nietzsche, filólogo clássico, tem diante de si a cultura grega arcaica, onde o sofrimento não está na contramão, mas a favor da vida. Recusando o entendimento do classicismo de Weimar que romantizava e moralizava os gregos, Nietzsche se dirige a um passado homérico extramoral. O recurso aos gregos não deve ser visto como desejo nostálgico de reestabelecer um "mundo melhor". A meu ver, Nietzsche pretende extrair de uma contraposição tensionadora uma crítica dos valores modernos capaz de possibilitar a criação de novos valores.

Assim, a senha "Dioniso contra o Crucificado" reacende um horizonte cultural valorativo que parecia ter sido esquecido pela modernidade: um passado extramoral, trágico, onde o sofrimento fora interpretado como tônico para a vida. A sagacidade de Nietzsche está em mostrar que a valoração homérica não é ultrapassada. As ciências biológicas e médicas de seu tempo, de orientação majoritariamente vitalista, fornecem subsídios teóricos para fundamentar uma defesa naturalista do sofrimento como tônico para a vida. Com isso, Nietzsche requalifica a perspectiva homérica, colocando-a à altura do maior filósofo pessimista de então: Schopenhauer. Note-se aí o movimento agonal de forçar as partes em contenda a atingir sua excelência. Um conflito com o excelente Schopenhauer necessita, primeiramente, de um adversário excelente: um Nietzsche preparado com a naturalização da perspectiva homérica. Leia-se, a hipótese da vontade de poder, apoiada na fisiologia do século XIX.

15 Expressão que deve ser entendida na acepção que lhe confere Roberto Barros (2016, p. 190), de uma "bela imagem que serve de impulso à afirmação e ao embelezamento da vida".

Armada a disputa, falta responder à questão da teodiceia. Na terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, a negação ascética da vida como resposta para o sofrimento é naturalizada e entendida enquanto necessidade fisiopsicológica de um tipo de vivente, cuja valoração foi tornada hegemônica no desdobramento histórico-social de relações de poder. Por conseguinte, a negação ascética não exprime um juízo de fato sobre a existência, mas um juízo de valor haurido no seio do ideal ascético. Seu predomínio histórico fora construído pela revolta dos escravos na moral e pela difusão dos valores cristãos. Essa relativização histórico-cultural da negação da vida retira do mundo o problema do sofrimento e o coloca na realidade humana atravessada por relações de forças. Com isso, a força da perspectiva schopenhauriana é reduzida porque perde o peso de uma verdade sobre a essência metafísica do mundo. O empreendimento genealógico de Nietzsche recoloca o problema schopenhauriano como mero reflexo de um tipo fisiológico fraco que alcançou hegemonia sócio-cultural. Nada mais que isso. E enquanto tal, pode ser combatido por uma transvaloração dos valores.

Essa nova roupagem reelabora o tema clássico da teodiceia, a busca de razões para justificar o sofrimento no mundo. Porém, Nietzsche não subscreve nem a metafísica da Vontade nem o ascetismo com que Schopenhauer responde ao problema do valor da existência. Embora a religião ainda apareça no apontamento 1888, 14 [89], o recurso a uma tipologia de religiões e a ressignificação das figuras do Dioniso e do Crucificado sugerem que o raciocínio de Nietzsche se desloca do âmbito teológico-moral para outro. Mediante a confrontação entre trágico e cristão, o tom da abordagem nietzschiana é de uma comparação histórico-antropológica de valores. Realidades fisiológicas distintas, tais como as configurações de poder que respondem antagonicamente ao sofrimento, geram um quadro de valores também antagônico. Não se trata de decidir por um destes, mas relativizar os valões em remissão aos tipos fisiológicos que deles necessitam para viver. Qualquer pretensão ontológica ou prescritiva é, aqui, abandonada.

Eis, a nosso ver, o cerne dos deslocamentos operados por Nietzsche no quadro histórico da reflexão ocidental sobre sofrimento, sentido e justificação da existência. O filósofo rejeita a base teológico-moral, com a qual se construía essa reflexão na teodiceia e mesmo em Schopenhauer, sob a forma da metafísica da Vontade e da moral da compaixão. Com isso, se distancia de uma modernidade valorativamente herdeira do cristianismo enquanto empresa civilizatória. Para a crítica desta, Nietzsche se alia a uma modernidade apreciada positivamente, a do conhecimento científico, sobretudo do naturalismo biológico, e do ateísmo filosófico. Essa perspectiva explica por que, em Nietzsche, o sentido do sofrimento não desemboca numa ontologia conciliatória do bem com o mal nem numa prescrição dietética para não sofrer. No mundo pós morte de Deus e ciente do poder humano de criar valores, as ciências devem, aos olhos de Nietzsche, explicar as condições de nascimento dos valores, para que finalidades e como se transformam. Quando essa perspectiva mira a questão do sentido do sofrimento, esta deixa de dizer respeito a uma ordem moral inerente ao mundo ou a um mistério da vontade de Deus para ser tratada em um registro demasiadamente humano: histórico, psicológico, fisiológico e antropológico.

REFERÊNCIAS

ACAMPORA, C. D. *Contesting Nietzsche***.** Chicago/London: The University of Chicago Press, 2013.

ARNDT, M. Leiden. In: RITTER, J.; GRÜNDER, K.; GABRIEL, G. (org.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 5. Basel und Darmstadt: Schwabe Verlag, 1980. P. 206- 211.

BARROS, R. A. P**.** *Nietzsche: além-do-homem e idealidade estética*. Campinas: Editora Phi, 2016.

CONSTÂNCIO, J. Schopenhauer, mestre de Nietzsche: sobre niilismo e ascetismo. In: *Sofia,* Vitória (ES), v. 7, n. 2, p. 59-81, jul./dez. 2018.

GUIOMARINO, H. F. O problema do sentido do sofrimento. In: *Estudos Nietzsche*, v. 10, n. 1, jan./jun. 2019, p. 40-68.

HEGEL. Werke. *Band 9: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830.* Zweiter Teil. Die Naturphilosophie: mit den mündlichen Zusätzen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HOMERO. *Ilíada***.** Tradução e introdução de Carlos Alberto Nunes. 25ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

JAEGER, W. Paidéia. *A formação do homem grego.* Tradução de Artur M. Parreira. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista pragmático.* Tradução de Célia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

LEIBNIZ, W. G. *Theodicy: essays on the goodness of God, the freedom of man and the origin of evil*. Tradução de E. M. Huggard. Charleston: BiblioBazaar, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência.* Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012

_____. *Além do bem e do mal.* **Tradução** de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005

_____. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos.* Tradução de Pedro Süssekind. 2ª ed. Rio de Janeiro: Sete Letras, 1996.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos.* Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB).* Disponível em: < http://www.nietzschesource.org/#eKGWB >.

_____. *Genealogia da moral***.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *O anticristo***.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *O nascimento da tragédia.* Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PRIMAVERA-LEVY, E. *"An sich gibt es keinen Schmerz". Heroischer und Physiologischer Schmerz bei Nietzsche im Kontext des späten* 19. Jahrhunderts. In Nietzsche Studien, v. 40, n. 1, 2011, p. 130-155.

REY, R. *História da dor.* Tradução de Célia Gambini. São Paulo: Escuta, 2012.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação,* 1º tomo. Traduçaõ de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

_____. *O mundo como vontade e representação. Segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

STEIGERWALD, J. Rethinking organic vitality in germany at the turn of the nineteenth century. In: NORMANDIN, S; WOLFE, C. T (org.). *Vitalism and the scientific image in post-enlightenment life science,* 1800-2010. Heidelberg; New York; London: Springer, 2013, 51-76.

Nietzsche – conscientização e mudança

Hugo França de Souza[1]

RESUMO: Nietzsche, inserido em seu tempo, identifica a desvalorização da vida por parte dos valores impostos pela moral vigente. Segundo o filósofo, tais valores provocam anulação da vida. Assim, o objetivo do trabalho é compreender o caminho que Nietzsche faz para apresentar a necessidade da transvaloração de todos os valores. A metodologia é de cunho bibliográfico, utilizando-se a obra *Assim falou Zaratustra*, em especifico o texto *Das três metamorfoses*. O filósofo tece críticas ao mostrar que o camelo representa o sujeito do rebanho, carrega pesados fardos, vive uma vida de sofrimento e obediência. O leão reflete a imagem do início da mudança; tem força para dizer "não" ao que é um fardo e inicia um caminho de libertação enfrentando o dragão, mas não chega à real liberdade. Algo ainda o prende ao passado. Por fim, a criança, personagem da terceira metamorfose, dispõe de força criativa para libertar a vida das correntes da moral. Não tem preocupação com o passado. Vive por completo o presente, permanecendo sempre aberta ao devir criativo da vida. Segundo o pensamento nietzschiano é a criança quem realmente realiza a verdadeira libertação, causando uma transvaloração de todos os valores como objetivo da valorização e afirmação da vida.

PALAVRAS-CHAVE: Metamorfoses. Valores. Negação. Vida. Devir.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho baseia-se no texto *Das três metamorfoses*, presente logo no início da obra clássica de Friedrich Nietzsche *Assim Falou Zaratustra*. O autor utiliza-se das imagens do camelo, do leão e da criança, com o objetivo de provocar em seus leitores o despertar da consciência para a forma na qual vivem os valores morais, em especial, a moral cristã.

Nietzsche tece forte crítica à moral vigente, utilizando-se não de conceitos filosóficos como é mais comum entre os filósofos, mas sim, por meio do emprego de metáforas para descortinar o ser humano da necessidade de refletir sobre suas condições de liberdade. As três imagens destacadas pelo filósofo indicam que o ser humano precisa tomar consciência para enfrentar sua caminhada, e desse modo, poder chegar realmente à sua condição de indivíduo livre do rebanho que a moral impõe.

Segundo o pensamento nietzschiano, o ser humano precisa tomar consciência de seu estado de camelo e ter a coragem de enfrentar o deserto da mudança para o leão. Este, por meio de seu agressivo rugido, precisa iniciar um caminho de destruição dos valores impostos pela moral, e buscar cada vez mais, a liberdade que será confirmada na vivência lúdica, livre e criativa na figura da criança (THOMASS, 2019, p. 112).

1 Mestrando em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE (MG). E-mail: hugo-franca1985@hotmail.com

A problemática é como Nietzsche entende a moral religiosa. À vista disso, o objetivo do trabalho é compreender o caminho que Nietzsche faz para apresentar a necessidade da transvaloração de todos os valores e a afirmação da vida. A metodologia é de cunho bibliográfico, utilizando-se a obra *Assim falou Zaratustra*, em especifico, o texto *Das três metamorfoses*.

O presente trabalho compõe-se de introdução, desenvolvimento e conclusão. O desenvolvimento estrutura-se da seguinte forma: primeiro, como o espírito se torna camelo; segundo, como o camelo se torna leão; terceiro, como o leão se torna criança.

1 COMO O ESPÍRITO SE TORNA CAMELO

O camelo é um mamífero de grande porte, consegue suportar altas temperaturas e fortes ventos como é próprio do deserto. Possui patas adaptadas para solo arenoso, o que facilita seu deslocamento. O camelo é símbolo de resistência e de força. "Há muitas coisas pesadas para o espírito, para o forte, resistente espírito em que habita a reverência: sua força requer o pesado, o mais pesado" (NIETZSCHE, 2018, p. 25).

O camelo é forte, resistente e reverente. Ele é, de acordo com Nietzsche, símbolo de todo aquele que aceita, sem questionar, o peso imposto sobre seus ombros. Vive reverente e submisso ao outro ou à norma. "O que é pesado? Assim pergunta o espírito resistente, e se ajoelha, como um camelo, e quer ser bem carregado" (NIETZSCHE, 2018, p. 25).

Ele alegra-se por suportar tamanha carga sobre seus ombros e sente-se realizado ao enfrentar as dificuldades do deserto. O camelo orgulha-se por ser forte e carregar o pesado fardo da humilhação. "O que é o mais pesado, ó heróis? - pergunta o espírito resistente, para que eu o tome sobre mim e me alegre de minha força" (NIETZSCHE, 2018, p. 25).

É visível que o camelo sente-se honrado por ter a capacidade de enfrentar os grandes desafios e carregar pesadas cargas em suas costas que se tornam calejadas pelo peso imposto. O camelo é apresentado por Nietzsche como aquele que apenas tem alegria de viver para obedecer, sem questionar, o porquê de precisar obedecer. (NETO; GIACOIA JR, 2013, p. 232).

De acordo com o pensamento de Nietzsche, o camelo é símbolo de todo aquele que vive sua vida sem questionar o "tu deves" que lhe é imposto. Ele aceita ordens e coloca-se de joelhos para carregar sem questionar as cargas que lhe são impostas. O camelo anula a si mesmo e vive uma dimensão ilusória do que seja a liberdade realmente (THOMASS, 2019, p. 111).

Com isso, ao usar a imagem do camelo que ajoelha-se para receber pesados fardos sobre suas costas com reverência, Nietzsche faz críticas àqueles que vivem uma vida de sacrifício na realidade terrena e acreditam que isso seja necessário para no futuro, depois da morte, viverem uma eternidade feliz (MACHADO, 2022, p. 33).

Nietzsche crítica a moral religiosa ao mostrar que o camelo é símbolo de todo ser humano que vive uma vida de anulação à realidade terrena na espera de uma felicidade completa

que se dará após a morte, no mundo metafísico. Desse modo, o homem acolhe o peso da moral religiosa sem questionar sua legitimidade, e apenas recebe o fardo e enfrenta o sacrifício de forma silenciosa (THOMASS, 2019, p. 105).

Nietzsche reconhece que, aquele que vive orientado pela moral, não é uma pessoa livre. Ele não goza da liberdade por estar sujeito a viver as normas impostas, o que torna sua liberdade irreal, causando enfraquecimento e negação da vida. "Nietzsche considera os valores morais como sendo tudo aquilo que a tradição consagrou como realidade perfeita e acabada, atrofiando, oprimindo e enfraquecendo a vida" (FEILER, 2011, p. 26).

Fica visível que o camelo tem força para carregar o peso imposto, mas não é capaz de direcionar essa mesma força para questionar o real motivo que faz com que seja preciso viver uma vida de restrições e sacrifícios. "Quando considerada na perspectiva das forças, a moral é um poderoso instrumento de conservação do fraco; mas por isso mesmo enfraquece a vida, transforma a força em fraqueza" (MACHADO, 2022, p. 105).

A imagem do camelo deve despertar nossa consciência diante da quantidade de normas que também temos que seguir, tantas que, na maioria das vezes, já não se pergunta se elas são fundamentais ou não para a afirmação da vida. Diante disso, não se pode negar que, em muitos momentos, os exemplos do camelo são simplesmente seguidos, obedecendo sem questionar, a utilidade da norma. A força se faz presente.

Não se pode negar a admirável força do camelo. Por outro lado, identifica-se que ele não consegue fazer uso dela para afirmar a vida. Ele remete a todo ser humano que também goza de força, porém, vive a negação dessa força preso a convicções que não garantem a liberdade, e sim, o sacrifício e o medo de perder a vida feliz no pós-morte. "Homens de convicção não devem ser levados em conta em nada fundamental referente a valor e desvalores. Convicções são prisões" (NIETZSCHE, 2016, p. 64).

Nietzsche é contra tudo que provoca anulação da vida, pois segundo o filósofo, a uniformização provoca uma negação da vida, fazendo com que o ser humano não tenha a coragem de reagir diante do peso colocado sobre sua vida. A uniformização não favorece o ser humano a olhar novos horizontes de possibilidades e de afirmação da vida.

> De acordo com Nietzsche, para que a vida possa ser afirmada no que tem de mais genuíno, as forças em luta e combate, é necessária a destruição daqueles referenciais de verdade, cuja inibição e escamoteamento resultam em fraqueza e enfermidade (FEILER, 2011, p. 53).

Para que o ser humano valorize e favoreça plenamente a vida, precisa ser realmente livre das suas convicções e dogmas impostos pela moral cristã. Precisa ainda carregar aquilo que realmente é seu e seja para afirmação da vida. Diante dessa consciência, o camelo, em ritmo lento devido ao grande peso a suportar nas costas, caminha para o deserto a passos lentos. "Todas essas coisas, mais que pesadas, o espírito resistente toma sobre si: semelhante ao

camelo que ruma carregado para o deserto, assim ruma ele para seu deserto" (NIETZSCHE, 2018, p. 25).

O camelo, a passos lentos, inicia um caminho de reflexões e decisões. É preciso ser realmente livre. Chega de machucar os joelhos. Chega de suportar tantas cargas pesadas que não lhe pertencem. Chega de negar o que existe de mais precioso e sagrado que é sua vida. É preciso uma libertação verdadeira para sair do rebanho. Diria Nietzsche: mudar é essencial para afirmar a vida.

2 O CAMELO SE TORNA LEÃO

A experiência de solidão que o camelo enfrenta no deserto, leva-o a reconhecer sua submissão, anulando sua vida. Isso não é algo saudável para ele. Somente ele terá a capacidade de lutar por mudanças e chegar à real liberdade. "Mas no mais solitário deserto acontece a segunda metamorfose: o espírito se torna leão, quer capturar a liberdade e ser senhor em seu próprio deserto" (NIEZSCHE, 2018, p. 25).

O camelo, manso e obediente, dá lugar ao leão, que por sua vez, é caracterizado por sua coragem e bravura em querer delimitar o seu verdadeiro espaço e tornar-se rei. Diante disso, trava uma luta com um forte inimigo, o grande e poderoso dragão. "Qual é o grande dragão, que o espírito não deseja chamar de senhor e deus? 'não-farás' chama-se o grande dragão. Mas o espírito do leão diz 'eu quero'" (NIETZSCHE, 2018, p. 26).

O dragão, com o qual o leão trava uma poderosa luta, é símbolo de tudo aquilo que impõe a ordem "não-farás". Esse ser mitológico domina há muito tempo, e por essa razão, não é fácil derrotá-lo por tamanho poder que possui, representado nas suas escamas brilhosas. "Valores milenares brilham nessas escamas, e assim fala o mais poderoso dos dragões: 'todo o valor das coisas brilha em mim'" (NIETZSCHE, 2018, p. 26).

O leão reconhece que não é possível e tampouco saudável para vida a submissão. É necessário, por mais difícil que seja, enfrentar essa realidade e assim buscar mudança. A busca por libertação da vida passa a ser objetivo latente na figura do leão. "Criar liberdade para si e um sagrado não também ante o dever: para isso, meus irmãos, é necessário o leão" (NIETZSCHE, 2018, p. 26).

O leão é imagem de todo ser humano que consegue olhar e reconhecer a impossibilidade de continuar uma vida de submissão à moral cristã ou a qualquer outra ordem que seja contrária à afirmação da vida. Agora, é essencial proporcionar ao homem que ainda permanece preso à moral de rebanho, olhar novos horizontes. Ele precisa ser realmente liberto das algemas da moral, sair do rebanho que não valoriza a vida e descobrir o que seja realmente correto e valioso para sua vida (SOUSA, 2016, p. 67).

O desejo que agora nasce da consciência livre do leão e consequentemente do ser humano. É um sentimento de revolta por tudo o que foi imposto em suas costas por longo

tempo como o que existia de mais correto. Essa revolta agora gera força de destruição contra tudo o que o homem fora obrigado a viver. Ele passa nesse momento a afirmar suas vontades e desejos.

> Ele amou outrora, como o que lhe era mais sagrado, o 'tu-deves'; agora tem de achar delírio e arbítrio até mesmo no mais sagrado, de modo a capturar a liberdade em relação a seu amor: é necessário o leão para essa captura (NIETZSCHE, 2018, p. 26).

O leão, com sua agressividade, tem a responsabilidade de provocar o desvencilhar de tudo aquilo que é fonte de anulação da vida na realidade sensível. Por mais difícil que venha a ser, dizer com segurança e liberdade o "eu quero", passa a ser algo de suma importância em defesa da vida tão castigada pela moral cristã.

> Para o filósofo alemão, a mudança perpassa o todo, de modo que a realidade como um todo é vir a ser. E é graças ao movimento contínuo de todo as coisas que a vida, a realidade fundamental enfatizada por Nietzsche, pode se afirmar (FEILER, 2020, p. 324).

A mudança exige sempre coragem para saber lidar com o desconhecido; tudo aquilo que não se tem experiência, e assim, é fundamental aprender a viver e orientar suas ações a partir de sua independência. A luta pela libertação da vida está travada e não pode acontecer além deste mundo sensível. Logo, o que resta é lutar por afirmar a vida e não deixá-la em uma dimensão de sofrimento, anulação e sacrifício (HAASE, 2011, p. 50).

Como bem identifica Nietzsche, a imagem do leão e tudo o que ele realmente representa, é fundamental nessa segunda metamorfose. Ele sempre esteve a obedecer em conformidade com o espírito do camelo, até o momento em que realmente faz a experiência de olhar para o seu real deserto interior e não conseguir encontrar sentido. "Depois que cansei de procurar aprendi a encontrar. Depois que um vento me opôs resistência velejo com todos os ventos" (NIETZSCHE, 2012, p. 17).

Segundo o pensamento nietzschiano, para o homem que encontra-se preso às grades da má-consciência, tendo como juízo a moral cristã, faz-se necessário a destruição dos valores apreendidos e incorporados ao longo de vários séculos. Diante disso, é mister reconhecer o quanto é preciso tirar a centralidade de todos os valores morais, que por sua vez, ainda oferecem sentido a uma grande parte dos homens, e eles os têm como valores supremos. Entretanto, para que isso aconteça realmente, é essencial a destruição de toda a estrutura moral construída até o momento (MACHADO, 2022, p. 125).

O início dessa transformação já acontece a partir do momento em que o leão não aceita mais colocar-se de joelhos (espírito do camelo) para ser carregado com fardos pesados. Ele agora resiste e pergunta pelo real sentido de tudo aquilo que é imposto a sua vida, sobretudo quando isso provoca sofrimento e anulação da vida. O leão mostra-se resistente à vontade externa e busca espaço para afirmar a vida (GIACOIA JUNIOR, 2014, p. 200).

Na segunda fase da metamorfose apresentada por Nietzsche, o leão tem a coragem de abandonar o peso que era colocado sobre sua vida, dando garantia de uma vida feliz no mundo suprassensível. Ele agora olha com atenção para a realidade sensível, e reconhece a importância de valorizar a vida na terra. "Eu vos imploro, irmãos, permanecei fiéis à terra e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterrenas! São envenenadores, saibam eles ou não" (NIETZSCHE, 2018, p. 13).

O leão tem consciência de que não pode mais viver uma vida de submissão à moral, e precisa destruir todos os valores construídos por ela até o momento. Por outro lado, fica claro no pensamento nietzschiano que o leão não consegue ainda ser totalmente livre das amarras dessa moral, e por isso, não consegue criar algo que possa ser colocado no lugar dessa moral. "Criar novos valores – tampouco o leão pode fazer isso; mas criar a liberdade para a nova criação – isso está no poder do leão" (NIETZSCHE, 2018, p. 26).

O leão tem consciência da necessidade de mudança, assim como o homem, em vários momentos, também tem essa consciência de mudar algo na vida. Entretanto, nem sempre ele tem a coragem de enfrentar o novo.

Dessa forma, ao mesmo tempo que o leão é capaz de dar um basta a tudo aquilo que anula e nega a vida, criando uma liberdade para olhar novos horizontes, ele ainda não consegue ir além disso, não consegue criar algo novo por permanecer preso aos valores antigos.

Para tanto, torna-se essencial a terceira metamorfose do espírito apresentada por Nietzsche. O leão, corajoso por fazer a experiência do nada no deserto, transforma-se agora em uma indefesa criança (NETO; GIACOIA JR, 2013, p. 232).

3 O LEÃO SE TORNA CRIANÇA

O leão tem a capacidade de reconhecer a necessidade de ser liberto das grades da moral, chegando a abrir os portões da prisão. No entanto, não tendo a coragem de sair do cárcere, continua preso, sendo sujeito do rebanho. Surge então, necessariamente, a terceira metamorfose do espírito como apresenta Nietzsche: o leão precisa transforma-se em criança. "Mas dizei-me, irmãos, que pode fazer a criança, que nem o leão pôde fazer? Por que o leão rapace ainda tem de se tornar criança?" (NIETZSCHE, 2018, p. 26).

A busca de superação inserida na realidade inata do ser humano tem como paradigma a criança, que vive na sua totalidade, todos os seus momentos, e por esse motivo, tudo o que ela faz é real e verdadeiro. "Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer - sim" (NIETZSCHE, 2018, p. 26).

Como destaca Nietzsche, a inocência da criança a conduz para um novo olhar sobre tudo o que está a sua volta, não entendendo a realidade terrena como ambiente de sofrimento ou algo desse tipo. A criança deseja conhecer e viver cada momento de sua vida em sua

inteireza, o que mostra sua originalidade na edificação da vida. "Sim, para o jogo da criança, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer – sim: o espírito quer agora sua vontade, o perdido para o mundo conquista seu mundo" (NIETZSCHE, 2018, p. 26).

Na terceira metamorfose, a criança, frágil e inocente, tem força para transpor as transformações anteriores. Não carrega o peso da exigência moral em sua consciência. Não se preocupa com o passado. Por isso, não arrasta o medo da punição para sua vida. A criança, na sua inocência, vive o presente com o olhar centrado no momento, no que ela está desenvolvendo. Vive o seu instante por completo. A criança não tem o olhar direcionado para o além como era exigido que o camelo e o leão tivessem olhando (THOMASS, 2019, p. 180).

Por ser diferente das duas transformações supracitadas, a criança tem profunda abertura para acolher o que lhe é apresentado sem fazer uso de juízo de valor. Ela vive aquilo que o destino coloca sem a preocupação de ser graça ou punição. Ela acolhe o *amor fati* na sua totalidade. "*Amor fati* [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores" (NIETZSCHE, 2012, p. 166).

A criança, na aparente fragilidade e inocência, dispõe de abertura para viver o *amor fati* sem o medo do passado ou futuro. Assim, ela é colocada por Nietzsche como símbolo da abertura para uma transformação autêntica, sem o peso da castração imposta pela moral cristã. Diante disso, a criança goza da força para escrever uma nova tábua de valores que corresponda às necessidades do ser humano e o ajude a viver uma vida autêntica, sem o medo da punição neste mundo ou em outro (SOUSA, 2016, p. 77).

A criança, por não trazer nada do passado que possa interferir em sua vida moral, goza da força de lançar críticas à moral cristã ou a qualquer outra ordem imposta contra a realização da vida. Ela é a única que pode colocar em questão a validade de todas as normas impostas até o momento por ter uma consciência livre do passado. "Enunciemo-la, esta nova exigência: necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão" (NIETZSCHE, 2009, p. 12).

Agora, o ser humano precisa estabelecer novas diretrizes, tendo como matriz não a moral anterior fadada pelo tempo e que não valoriza a vida, mas estabelecer uma nova tábua de valores que tenha como meta a afirmação da vida e às coisas do mundo terreno. "A saída apontada pelo filósofo alemão é a de uma transvaloração dos valores, ou seja, reavaliar a sua avaliação a fim de se reverter o peso atribuído aos mesmos de modo que o valor dos valores seja garantido: a vida" (FEILER, 2018, p. 22).

A criança, na terceira transformação, tem a missão, de acordo com o pensamento nietzschiano, de proporcionar uma solução para a crise de valores que existe no momento. A solução apresentada pela criança nietzschiana é a transvaloração de todos os valores, não olhando para o passado com suas normas de punição para a vida, e sim, valorizar o presente e a realidade terrena, tendo a coragem de viver a vida aberta a transformações que sejam

necessárias pelo próprio tempo, no entanto, respeitando e valorizando a vida na sua totalidade. "Assim, é sobre as bases do inovar, do mudar e do criar que Nietzsche pretende dar cabo ao seu projeto de transvaloração dos valores, ou seja, estabelecer valores sobre aquelas novas bases" (FEILER, 2011, p. 98).

Nietzsche identifica, na terceira metamorfose, a criança como paradigma para chegar ao sucesso da transvaloração de todos os valores, pois ela, mesmo sendo frágil, dispõe de força criativa para proporcionar ao ser humano uma libertação da vida na sua totalidade. Os novos valores devem integrar a vida do ser humano para viver nesta realidade com liberdade. "Ser livre de todo tipo de convicções faz parte da força, poder olhar livremente" (NIETZSCHE, 2016, p. 65).

Perpassando pelas três metamorfoses do espírito, a criança é a única que consegue, na sua fragilidade e inocência, ensinar como o ser humano deve viver a vida. Ela aponta para a coragem criativa, transformação e evolução em todos os momentos de sua existência. Contudo, a criança ainda deixa claro que é preciso viver o momento na totalidade. "Eu vos digo: é preciso ter ainda caos dentro de si, para poder dar à luz uma estrela dançante. Eu vos digo: tendes ainda caos dentro de vós" (NIETZSCHE, 2018, p. 16).

CONCLUSÃO

Ao compor uma forte crítica à moral vigente, o filósofo alemão, a partir do seu método genealógico, destaca que os valores são frutos de escolhas humanas. Tais valores colocam o homem dentro de uma realidade histórica. A partir disso, Nietzsche não mais aceita a ideia de que os valores morais são eternos e imutáveis (MACHADO, 2022, p. 84).

As imagens do camelo, do leão e da criança são ícones do próprio estilo de vida que o ser humano leva diante dos valores impostos pela moral. O camelo é símbolo daqueles que não conseguem liberta-se do peso da vida colocado pelos valores antigos, que mesmo não sabendo a origem desses valores, não aceita renunciá-los com medo de perder a vida feliz depois de uma vida de sofrimento aqui na terra. Logo, ele nega sua vida aqui na terra com a esperança na promessa de uma vida feliz no pós-morte. O camelo luta para conservar a sua dura forma de vida.

O leão consegue vislumbrar novos horizontes. Ele tem a coragem de falar "não" ao símbolo dos valores impostos, o dragão poderoso. Na segunda fase da metamorfose, ganha espaço uma revolta, que por sua vez, vai ser importante para iniciar o caminho de libertação, e consequentemente, iniciar a destruição de alguns valores já dominantes há muito tempo. Entretanto, o leão não chega, segundo Nietzsche, a proporcionar uma verdadeira libertação.

Na terceira metamorfose acontece realmente a liberdade de todas as correntes da moral. A criança, frágil e inocente, tem força libertadora da vida. Ela não permite mais peso em sua vida, não tem uma preocupação com valores criados antes dela, não olha para o passado. A criança tem sua independência, o que a coloca em condição de abertura para o devir

criativo sem o medo da punição que existia no camelo de forma mais forte, e conservado ainda em grau menor no leão.

Diante do caminho apresentado por Nietzsche, percebe-se que o ser humano passa por essas três metamorfoses. Há momentos em que o homem chega a ser, ao mesmo tempo, duas dessas transformações, camelo e leão. Contudo, o mais esperado é que o ser humano tenha sempre abertura para ser a criança e viver o devir criativo, valorizando a terra e sua existência, afirmando a vida na sua totalidade como o que existe de mais sagrado no mundo.

REFERÊNCIAS

FEILER, Adilson Felicio. *Nietzsche: sujeito moral e cultura cristã*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011.

_____. Nietzsche e o niilismo. Uma experiência possível? In: *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, v.9, n.1, p. 08-25, 2018.

_____. Nietzsche e um jeito diferente de fazer filosofia: da superação à genealogia do pensamento. In: *Griot: Revista de Filosofia*, Amargosa-BA, v.20, n.3, p. 322-332, 2020.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis: Vozes, 2014.

HAASE, Ullrich. *Nietzsche*. Tradução Edgar da Rocha Marques. Porto Alegre: Artmed, 2011.

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2022.

NETO, Antonio Florentino; GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *O Nada absoluto e a superação do niilismo: os fundamentos filosóficos da Escola Kyoto*. Campinas: Editora PHI, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018.

_____. *O Anticristo: maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

_____. *A gaia ciência*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

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

SOUSA, Erica Costa. *Nietzsche: para uma ética da afirmação da vida*. Curitiba: CRV, 2016.

THOMASS, Balthasar. *Afirmar-se com Nietzsche*. Tradução Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2019.

Eterno retorno: bases epistemológicas multiregistro

Hugo Vedovato[1]

RESUMO: Propõe-se aqui que o conhecido problema do estatuto ontológico do eterno retorno possa ser abordado através de um questionamento de certos aspectos concernentes aos processos de criação intelectual – especificamente, as proporções e dinâmicas entre a realidade tal como é comumente percebida e aquela que uma criação tenta nela divisar. Uma vez que Nietzsche não concede que a ciência tenha a objetividade que ela se arroga e (no que diz respeito à objetividade) a equaliza à arte, pode-se dizer que ambas caem na mesma categoria formal: *poiésis*, e interessaria mais em uma criação poiética sua capacidade de comunicar sua visão de mundo de forma incontornável do que ser reconhecida como "objetiva", como "verdade". Esperando-se ainda que a visão que comunica funcione tanto como teste de uma afirmação da existência quanto como diretriz para essa, a criação tem de considerar o que os indivíduos aos quais se dirige exigem antes de se permitirem cogitá-la seriamente – o que explicaria, ao menos em parte, por que é que Nietzsche busca bases científicas para este pensamento, e também suas (assim percebidas) flutuações ontológicas.

PALAVRAS-CHAVE: Eterno retorno. Arte. Ciência. Registros.

INTRODUÇÃO

> *Da árvore do conhecimento* – Verossimilhança, mas não verdade; aparência de liberdade, mas não liberdade – é por causa desses dois frutos que a árvore do conhecimento não pode ser confundida com a árvore da vida (NIETZSCHE, 2008, p. 164).

Quanto a arte deve imitar a vida? A pergunta é posta aqui como entrada de considerações que talvez possam ser de alguma importância na questão acerca do estatuto ontológico do pensamento do eterno retorno, e na tentativa dar conta das duas interpretações mais tradicionais deste estatuto: uma que o entende como uma tese cosmológica, no sentido mais forte do termo, de cujas ramificações brotariam uma espécie de aparato de regulação moral; outra para a qual se trata de um experimento de pensamento com vistas na afirmação da existência – o qual carrega certo esquema interpretativo desta última, ainda que o faça de modo marcadamente cônscio do teor perspectivista do *corpus* no qual aparece inserido. Este artigo propõe que, ainda que ambas tenham importância no pensamento nietzscheano, a segunda tem primazia sobre a primeira, e que esta existe, sobretudo, como propedêutica para aquela.

1 Hugo Vedovato é doutorando em filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), e agradece à agência pelo fomento (Processo número 2021/02162-4). E-mail: hugovedovato@gmail.com.

1 ARTE E CIÊNCIA

Invocar "arte" dentro do projeto nietzscheano já nos coloca frente problematizações muito vastas, inúmeros caminhos pelos quais seguir. Na busca de fiar a leitura ora apresentada, comecemos por aquele que possa nos levar ao que este projeto tenha a dizer sobre a pergunta que nos guia. "Deve" a arte fazer, ser algo? Tem ela compromisso qualquer? O excerto que se segue ataca o problema criado no seio da produção artística quando essa deu início ao movimento de introspecção resultante de seu rompimento com os móveis que até então haviam norteado seu desenvolvimento. Desta meditação adviera uma resolução de não se tornar vez mais subserviente, não servir a interesses ulteriores aos seus, mas sim àqueles que encontrasse em sua constituição mesma – e nenhum outro. Tomar o material e lógica interna próprios de sua produção como pontos de partida para suas incursões futuras. Ter-se tão somente a si como móvel.

> *L´art pour l´art* – A luta contra a finalidade é sempre luta contra a tendência *moralizante* na arte, contra a sua subordinação à moral. *L´art pour l`art* significa: "Ao Diabo com a moral!". – Mas mesmo essa hostilidade revela a força dominante do preconceito. Havendo-se excluído da arte o fim da pregação moral e do aperfeiçoamento humano, não se segue daí que ela seja sem finalidade, sem sentido, sem objetivo; em suma, *l´art pour l´art* – um verme que morde a própria cauda. "Melhor nenhuma finalidade do que uma finalidade moral!" – assim fala a mera paixão. Já um psicólogo pergunta: o que faz toda arte? Não louva? Não glorifica? Não escolhe? Não enfatiza? Com tudo isso ela *fortalece* ou *enfraquece* determinadas valorações … Isto é uma coisa acessória? Casual? Algo de que o instinto do artista não participa absolutamente? Ou não é antes o pressuposto para que o artista *possa*… Seu mais profundo instinto visa a arte, não visa antes o sentido da arte, a *vida?* Um *desiderato de vida*? – A Arte é o grande estimulante para a vida: como poderíamos entendê-la como sendo sem finalidade, sem objetivo, como *l´art pour l´art?* – Permanece uma questão: a arte também traz à luz muito do que é feio, duro, questionável na vida – ela não parece com isso tirar a paixão pela vida? – E, de fato, houve filósofos que lhes emprestaram esse sentido: Schopenhauer ensinou que o "desvencilhar-se da vontade" como o propósito geral da arte, e venerou o "inclinar-se à resignação" como a grande utilidade da tragédia. – Mas isso – já o dei a entender – é ótica de pessimista e "mau olhado" –: devemos recorrer aos próprios artistas. *Que comunica de si o artista trágico?* Não mostra ele justamente o estado *sem* temor ante o que é temível e questionável? – Esse estado mesmo é altamente desejável; quem o conhece lhe tributa as maiores homenagens. Ele o comunica, *tem* de comunicá-lo, desde que seja um artista, um gênio da comunicação. A valentia e a liberdade de

> sentimento ante um inimigo poderoso, ante uma sublime adversidade, ante um problema que suscita horror – é esse *vitorioso* que o artista trágico escolhe, que ele glorifica. Diante da tragédia, o que há de guerreiro em nossa alma festeja suas saturnais; aquele que está habituado ao sofrimento, aquele que busca o sofrimento, o homem *heroico* exalta sua existência com a tragédia – apenas a ele o artista trágico oferece o trago desta dulcíssima crueldade (NIETZSCHE, 2013, p. 77s).

Ainda que a passagem apareça entre os últimos escritos do *corpus*, a aposição da arte como bastião na luta contra o ressentimento existencial figura desde o *Nascimento da tragédia*, onde a metafísica de artista é oferecida como meio de redenção da vida, de suas penúrias inescapáveis. Como se sabe, o programa encapsulado nesta metafísica foi deixado um pouco de lado em prol de um estudo mais apurado das ciências, num período no qual Nietzsche encara o positivismo com maior boa-fé. Contudo, há que se reconhecer que se no *Nascimento* havia uma exaltação da arte e certo detrimento da ciência, havia também uma equiparação medular de ambas:

> Por isso Lessing – o mais honesto dos homens teóricos – se atreveu a declarar que lhe importava mais a busca da verdade do que a verdade mesma: com o que ficou descoberto o segredo fundamental da ciência, para espanto, sim, para desgosto dos cientistas. Agora, junto a esse conhecimento isolado ergue-se por certo, com excesso de honradez, se não de petulância, uma profunda *representação ilusória*, que veio ao mundo pela primeira vez na pessoa de Sócrates – aquela inabalável fé de que o pensar atinge, pelo fio condutor da causalidade, até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições não só de conhecê-lo, mas inclusive de *corrigi-lo*. Este sublime delírio metafísico é instintivamente parte da ciência, e a leva de novo e de novo aos seus limites, onde ela tem de se transmutar em *arte*, que é *o objetivo propriamente visado por esse mecanismo* (NIETZSCHE, 2012, p. 90).

Decerto vê-se, na passagem acima, o esforço para revogar o caráter apodítico que a ciência se arrogara, de desnuda-la das pretensões de objetividade das quais havia sido investida pela marcha do raciocínio ocidental. No entanto, esta aproximação entre ela e a arte parece dar pistas sobre uma preocupação – mesmo que então apenas embrionária – de que a desavença com o cientificismo não represente uma recusa obscurantista, mas sim tentativa de conferir à ciência a dose de probidade que se lhe furta ao fazer vista grossa para sua natureza – rigorosamente que se a produza – sempre conjectural. Com efeito, é em virtude do próprio rigor para com a probidade que está em seus desígnios originais que ela não pode falhar em reconhecer seu falibilismo. Que, mesmo em suas mais avançadas conquistas (sobremodo nelas, talvez) não pode escapar-lhe não ser texto, mas interpretação.

> Perdoem este velho filólogo, que não resiste à maldade de pôr o dedo sobre artes de interpretação ruins; mas essas "leis da natureza" de que vocês, físicos, falam tão orgulhosamente, existem apenas graças à sua interpretação e péssima "filologia"— não são uma realidade de fato, um "texto", mas apenas uma arrumação e distorção de sentido ingenuamente humanitária, com a qual vocês fazem boa concessão aos instintos democráticos da alma moderna! "Igualdade geral perante a lei: nisso a natureza não é diferente nem está melhor do que nós" [...]. Mas, como disse, isso é interpretação, não texto, e poderia vir alguém que, com a intenção e a arte de interpretação opostas, soubesse ler na mesma natureza, tendo em vista os mesmos fenômenos, precisamente a imposição tiranicamente impiedosa e inexorável de reivindicações de poder – um intérprete que lhes colocasse diante dos olhos o caráter não excepcional e peremptório de toda "vontade de poder", em tal medida que quase toda palavra, inclusive a palavra "tirania", por fim parecesse imprópria, ou uma metáfora debilitante e moderadora – demasiado humana; e que, no entanto, terminasse por afirmar sobre este mundo o mesmo que vocês afirmam, isto é, que ele tem um decurso "necessário" e "calculável", mas *não* porque nele vigoram leis, e sim porque *faltam* absolutamente as leis, e cada poder tira, a cada instante, suas últimas consequências. Acontecendo de também isto ser apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor! (NIETZSCHE, 2012, p. 26s).

O perspectivismo em jogo aqui propõe que qualquer explicação sobre o mundo não se trate de mais que uma das molduras possíveis pelas quais se o pode observar. Um recorte tendencioso, direcionado mediante os intentos que movem aquele que o leva a termo. Bem como a arte, a ciência não entregaria reproduções absolutamente fiéis do mundo, e sim uma apropriação arbitrária dos elementos que o compõem, trabalhados em peças interpretativas que servissem aos valores motrizes de seus executores – como, por exemplo, certa utilidade na manutenção da subsistência.

> Falsas conclusões extraídas da utilidade. — Tendo-se demonstrado a suprema utilidade de uma coisa, nada se fez ainda para explicar sua origem: ou seja, com a utilidade não podemos tornar compreensível a necessidade de existência. Mas precisamente o juízo oposto predominou até agora — e isso até no âmbito da ciência mais rigorosa. Mesmo na astronomia não se ofereceu a (suposta) utilidade na disposição dos satélites (substituir a luz atenuada pela maior distância do Sol, para que não falte luz aos habitantes dos astros) como a finalidade do seu arranjo e explicação de sua origem? O que nos recorda as ilações de Colombo: a Terra foi feita para os homens, logo, se existem terras, têm que ser habitadas. "É verossímil que o Sol brilhe sobre

> nada e que a vigília noturna das estrelas seja desperdiçada em mares sem trilhas e terras sem gente?" (NIETZSCHE, 2016, p. 27).

A produção científica operaria – ao menos em seus elementos formais e fundamentais – no mesmo registro no qual opera a arte, não apenas selecionando a seu contento as informações com as quais desenvolve seus postulados, mas também impondo as chaves de interpretação com as quais se deva validar ou não seus produtos. Nesta medida, ela apenas se difere da ficção pela pretensão que lhe é característica: a legitimidade de suas asseverações no que diz respeito ao mundo objetivo, "real". Removida essa assertividade, são aproximadas de modo radical. Ambas procedem de modo formalmente igual e chegam a resultados formalmente iguais – os construtos de ambas são epistemologicamente indistinguíveis. Tampouco é possível indicar suas aspirações como divergentes, pois, como vimos, o pensamento nietzscheano não concede o descompromisso da arte com o que lhe seja externo. Bem como há um leque de motivações bem mais amplo a mover o cientista do que a busca pela verdade, há outro igualmente amplo que impulsiona o artista por razões bem mais variadas e complexas que o simples amor por si mesma.

2 *POIESIS* E *PHYSIS*

Corretas estas considerações, arte e ciência seriam – se não pragmaticamente – semanticamente sinônimas. Expressões da *poiésis* humana e, como tais, o outro da *physis*, nunca seu retrato fidedigno – resultam do esforço por interpretar esta última, organizar no âmbito mental os fragmentos apreendidos a partir dela. Note-se que todo o material a ser compilado provém desta *physis* – dentre os quais a mente mesma que os compila – sendo tão somente essa organização, este arranjo que torna a compilação objetivamente irreconciliável com a fonte de onde provém. Dito com outra terminologia, a *poiésis* se assemelharia a algo no campo dos mundos possíveis: ela conduz experimentos nos quais as impressões angariadas do mundo atual são aglutinadas e relacionadas nos moldes das valorações que as põem em movimento. Claro, a constituição deste material bruto (as impressões angariadas) influencia continuamente a reformulação destes moldes em proporção sempre muito próxima da influência que estes moldes têm então na observação e tratamento deste material.

Por agora há de se poder reformular a pergunta inicial: quanto deve preocupar à *poiésis* que a organização de seus construtos mimetize aquela do mundo atual? Em que medida devem andar a par e passo com a atualidade, quanto devem se desgarrar dela? Uma das respostas talvez plausíveis nos leva a atentar para um dos conceitos mais importantes na obra nietzscheana – material bruto que esse identifica permeando toda a existência: os jogos de forças.

> Abster-se de ofensa, violência, exploração mútua, equiparar sua vontade com a do outro: num certo sentido tosco isso pode se tornar um bom costume entre indivíduos, quando houver condições para isso (a saber, sua efetiva semelhança em quantidades de força e medidas de valor, e o fato de pertencerem a *um* corpo). Mas tão logo se quisesse

> levar adiante esse princípio, tomando-o possivelmente como *princípio básico da sociedade*, ele prontamente se revelaria como aquilo que é: vontade de *negação* da vida, princípio de dissolução e decadência. Aqui devemos pensar radicalmente até o fundo, e guardarmo-nos de toda fraqueza sentimental: a vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração – mas por que empregar sempre essas palavras, que há muito estão marcadas de uma intenção difamadora? Também este corpo no qual, conforme supomos acima, os indivíduos se tratam como iguais – isso ocorre em toda aristocracia sã – deve, se for um corpo vivo e não moribundo, fazer a outros corpos tudo aquilo que seus indivíduos se abstêm de fazer uns aos outros: terá de ser a vontade de poder encarnada, quererá crescer, expandir-se, atrair para si, ganhar predomínio – não devido a uma moralidade ou imoralidade qualquer, mas por que *vive*, e vida é precisamente vontade de poder. Em nenhum outro ponto, porém, a consciência geral dos europeus resiste mais ao ensinamento; em toda parte sonha-se atualmente, inclusive sob roupagem científica, com estados vindouros da sociedade em que deverá desaparecer o "caráter explorado" – a meus ouvidos, isto soa como se alguém prometesse inventar uma vida que se abstivesse de toda função orgânica. A "exploração" não é própria de uma sociedade corrompida, ou imperfeita e primitiva: faz parte da *essência* do que vive, como função orgânica básica, é uma consequência da própria vontade de poder, que é precisamente vontade de vida. Supondo que isto seja uma inovação como teoria – como realidade é o *fato primordial* de toda a história: seja-se honesto consigo mesmo até esse ponto! (NIETZSCHE, 2012, p. 154s).

Certamente, o aspecto mais reconhecido na filosofia de Nietzsche é seu caráter disruptivo, iconoclasta; a gana em descreditar as certezas que a precederam, denunciando-as como financiáveis apenas quando tidas em perspectiva. Assim, para aqueles que têm Nietzsche como bastião de um tal perspectivismo, é desconcertante que numa de suas apresentações de seu conceito de vontade de poder, ele o epigrafe como o "fato primordial da história". Não seria nenhuma insanidade arguir que o programa nietzscheano não parece reservar lugar para qualquer fundamento seguro – sobretudo para um "fato", quando este mesmo programa promulga, quando ainda de seus primeiros movimentos, que todo "factual é sempre estúpido" (NIETZSCHE, 2007, p. 105). Com essa e outras afirmações, por exemplo, a segunda *Meditação Extemporânea* joga água em abundância no moinho dos partidários de que Nietzsche tenha sido puritanamente perspectivista. Ali, o passado não é tomado por dado acessível, mas por signo misterioso, confiado à interpretação daquele que o investiga com propósito:

> Para resumir: a história é escrita pelo homem superior e experimentado. Aquele que não experimentou coisas maiores e mais exaltadas que outros não saberá como interpretar as grandes e exaltadas coisas do passado. Quando o passado fala, ele sempre fala como um oráculo: apenas se você for um arquiteto do futuro e conhecer o presente você há de entendê-lo (2007, p. 94).

Por isso mesmo é que Nietzsche aponta os perigos advindos de um abuso dessas investigações. Escrita em 1874, a segunda *Extemporânea* tem como pano de fundo uma Alemanha recém-unificada após a guerra franco-prussiana, em busca de uma identidade[2], e lançando-se no estudo da história como provedor desta identidade – estando assim congruente com a tendência europeia então vigente. Nietzsche se opõe a esta tendência, advertindo "contra a educação histórica dos homens modernos" (NIETZSCHE, 2007, p. 116), uma vez que ela invade o imaginário com "um número enorme de conceitos que são trazidos do conhecimento altamente mediado das eras e povos passados, e não da percepção imediata da vida" (NIETZSCHE, 2007, p. 118).

> Encontramo-nos sem cultura, mais ainda, nós estamos estragados para o viver, para o ver e ouvir corretos e simples, para o feliz compreender do mais próximo e natural, e até agora não temos nem a fundação de uma cultura, pois nós mesmos não estamos convencidos de termos uma vida em nós (NIETZSCHE, 2007, p. 119).

Nietzsche não despreza a história como estudo rigoroso. A segunda *Extemporânea* luta para dar ao estudo histórico um caráter eficaz – qual seja, de facilitador da vida, e não de fuga dessa. Seu receio é que este estudo tivesse se tornado uma busca pela busca, deslocando o eixo de atenção da humanidade para fora da existência em si, realocando-a numa contemplação incessante, proveniente de um desejo escapista, nascido do desgosto pela existência – aquele revés constatado por ele em todo positivismo ingênuo, contra o qual se pusera reticente desde o *Nascimento*. Neste quadro, a afirmação integral da existência à qual ambicionara não poderia ser.

Dado que o maior empecilho para este aceite reside na inexequibilidade de execução das vontades individuais sobre o mundo nas quais são projetadas, estas se revelam como pontos cardinais do problema – e, para Nietzsche, só podem ser bem entendidas tendo em mente a dinâmica das vontades de poder: os jogos de força empreendidos por tudo aquilo que é, no esforço pela concreção de seus anseios e contra o que a eles se opõe. Se não se pode tomar em consideração séria um além-mundo de ideias eternas, se não há uma verdade ulterior subjacente que seja cognoscível e pela qual se possa compreender totalmente, guiar ou legitimar ações, o que resta é o agir em si. Encontrando-nos aquém do descortinar da essência do

2 Sobre isso, Emden diz: "Uma nação-estado moderna que ainda estava ocupada definindo o que significava ser uma 'nação'". Emden aponta o crescimento de um conhecimento histórico que começava a dominar o interesse público, sem que os alemães fossem "capazes de relacionar esta riqueza de informações com suas próprias condições culturais". EMDEN, C.J. 2006, p. 12.

mundo – se é que tal coisa possa existir –, resta operar sob o entendimento alcançável, sem inferir móveis improváveis para ele. Ainda que o conceito de vontade de poder já apareça em *Zaratustra*, Nietzsche lhe dá elaboração mais elucidativa em *Para além de Bem e Mal*:

> Supondo que nada seja "dado" como real, exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra "realidade", exceto à realidade de nossos impulsos – pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si –: não é lícito fazer a tentativa e colocar a questão de se isso que é dado não bastaria para compreender, a partir do que lhe é igual, também o chamado mundo mecânico (ou "material")? [...] O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme seu "caráter inteligível" – seria justamente "vontade de poder" e nada mais. – (NIETZSCHE, 2012, pp. 39-40).

Não obstante, circunscrita num projeto que se dedicou a desfazer qualquer ilusão de verdade última alcançável, a tese nietzschiana das vontades de poder não se pretende verdade ontológica inabalável. Ao contrário, Nietzsche espera que seja tomada por aquilo que é: um tentame que ambiciona dar conta de, tanto quanto possível, superar seus predecessores e concorrentes, mas sem se pretender como definitivo, como palavra última a respeito da *physis*; que se entende como igualmente destronável por eventuais concorrentes que o superem, e é só enquanto um tal destronamento não se dá que ele se pretende "fato" – sempre interino, produto de um processo interpretativo de criação semiológica vulgarmente conhecido como "verdade"[3]. Fazendo a volta completa, vira-se para si próprio, colocando-se também como participante do jogo de forças – "acontecendo de também isto ser apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor!".

3 O TESTE

O mesmo se aplica ao pensamento do eterno retorno:

> É a partir desse horizonte que exerce todo seu peso o ensinamento do eterno retorno, como um novo centro de gravidade, que repõe o universo sobre outros eixos. Trata-se de um pensamento cujo âmbito de validade é tanto experimental quanto existencial: na medida em que nenhuma teoria científica pode sustentar coerentemente a pre-

3 "Seguindo a linha de Nietzsche, pode-se fazer a tentativa de compreender a verdade não mais como aquilo que preexiste independentemente da sua interpretação. Ao contrário, a verdade poderia ser vista como o nome para a *produção* nos processos interpretativos. Com esses processos não se chega, definitiva e universalmente, a um fim obrigatório. Neles surge a verdade, que serve também à classificação de proposições (juízos, representações) enquanto 'verdadeiro' ou 'falso'. Nesse sentido, pode-se conceber a 'verdade *como* interpretação'. Nos processos de interpretação não se trata, portanto, primariamente, de des-cobrir, de desvelar uma verdade preexistente e pronta. Não é mais a interpretação que depende da verdade, mas antes é a verdade que depende da interpretação. Desse modo, a questão da verdade perde sua posição central, em proveito da problemática da interpretação" (ABEL, 2002, p. 20).

> tensão de ser mais do que uma interpretação aproximativa de um real incognoscível – uma simplificação com base em esquemas matemáticos e experimentais, cujo eventual acerto empírico não demonstra sua 'verdade ontológica' – o experimento com o pensamento do eterno retorno pode exercer uma influência desencadeante sobre a direção das forças em cada situação complessiva configurada a cada instante. Desse modo, cada instante justifica o passado, pois tudo o que ocorreu foi uma necessária preparação para exatamente esta configuração, assim como influencia o futuro, que se formará a partir desse desencadeamento. Este instante, portanto, configura-se necessariamente *sub specie aeternitates*, e realiza a máxima aproximação entre o ser e o vir-a-ser, o tempo e a eternidade, o infinito e o finito (GIACOIA, 2017, p. 96).

Nietzsche não parece estar interessado apenas na veracidade da correção científica deste pensamento. Com efeito, ainda que Nietzsche trabalhe com as possibilidades estritamente científicas do eterno retorno em seus cadernos, elas não são exploradas na obra publicada, onde, observando-se atentamente, vê-se que tampouco o pensamento é entretido como visão cosmológica, senão por raríssimas passagens, nas quais tal carga ontológica é igualmente discutível, atribuível talvez à estilística metafórica ou similares – no início da passagem *Da visão e enigma*, por exemplo, onde Zaratustra adverte seus ouvintes de que a narração que se seguirá é tanto uma coisa quanto outra. Do que viemos de dizer até aqui, torna-se altamente improvável que nos bastidores do eterno retorno não estejam considerados, por um lado, o interinato de toda asseveração: em meio às explorações científicas acerca do pensamento, por exemplo, Nietzsche se pergunta se "não é a existência de uma diferença *qualquer* e de uma circularidade incompleta no mundo que nos circunda já uma *contraprova suficiente* contra uma forma circular regular de tudo que existe?" (NIETZSCHE, 1980, 1881 11[311]. Alhures, lê-se:

> A medida da força do todo é determinada, nada de "infinito": tomemos cuidado face a tais excessos do conceito! Consequentemente o número das situações, das mudanças, das combinações e dos desenvolvimentos desta força é prodigiosamente grande e praticamente "imensurável", porém de qualquer forma determinado, e não infinito. É verdade que o tempo, no qual o cosmo exercita sua força é infinito; isto é, a força é eternamente igual e eternamente atuante: - até o presente momento já transcorreu uma infinidade, isto é, por isso todos os desenvolvimentos possíveis têm que já ter existido. Consequentemente, o desenvolvimento neste instante tem de ser uma repetição, e assim o que gerou este instante, e aquele que nasce dele, e assim por diante, para frente e para trás! Tudo existiu incalculáveis vezes, porque o estado geral [Gesammtlage] de todas as forças retorna sempre. Se, todavia, fazendo-se abstração disso, algo de idêntico

> já existiu, isso é completamente indemonstrável. Parece que o estado geral [Gesammtlage] forma de novo as qualidades até no interior do mais ínfimo, de tal modo que duas diferentes situações gerais não podem ter nada igual. Se, numa dada situação complexiva pode haver algo igual, por exemplo duas folhas? Eu duvido: isso pressuporia que elas tivessem um surgimento absolutamente igual, e com isso teríamos que admitir que, em toda uma eternidade para trás, tivesse existido algo igual teria subsistido, a despeito de todas as mudanças dos estados gerais [Gesammtlagen] e a criação de novas qualidades - uma suposição impossível! (NIETZSCHE, 1980, 1881 11[202]. Sublinhado meu).

Por outro lado, parece altamente improvável que a necessidade de porquê, de um "para onde?" para toda *poiésis* não esteja sendo ativamente trabalhada nestes bastidores, e que Nietzsche pudesse ter se contentado com a mera concepção de uma *pensée pour la pensée*. A maior preocupação (ao menos como revelada na obra publicada) no que diz respeito à conjuração do eterno retorno é, aparentemente, a de que ele funcione como teste da afirmação da existência, visando o fomento de certo tipo de vida – e isso se mostra também nos cadernos.

> Mas, se tudo é necessário, como posso eu dispor de minhas ações'? O pensamento e crença é uma gravidade que, ao lado de todos os outros pesos, exercem pressão sobre ti e mais do que eles. Tu dizes que o alimento, o lugar, o ar, a sociedade te modificam e determinam? Ora, tuas opiniões fazem-no ainda mais, pois elas te determinam a esse alimento, lugar, ar, sociedade. – Se tu incorporas o pensamento dos pensamentos, então ele te transformará. A propósito de tudo, a pergunta: 'isto é de tal maneira que eu o quero fazer inumeráveis vezes?' é a maior gravidade (NIETZSCHE, 1980, 1881, 11 [143]).
>
> Esta é a escolha ante a qual eu me coloquei: o que eu não quis antes eu tenho de querer depois (reparo, enquadramento – arrefecimento –, mas ainda tem de se ver se eu o posso!) (NIETZSCHE, 1980, 1883 17[38]).

Como claramente expresso já desde *Aurora*, Nietzsche considera que este seja o propósito de toda filosofia.

> Por rodeios. — Aonde quer chegar esta filosofia, com todos os seus rodeios? Faz ela mais que traduzir em razão, digamos, um impulso por sol mais brando, ar mais claro e renovado, vegetação meridional, alento do mar, ligeira alimentação de carne, ovos e frutas, água quente como bebida, silenciosas caminhadas de dia inteiro, poucas falas, raras e cuidadosas leituras, morada solitária, hábitos limpos, simples, quase soldadescos, em suma, por todas as coisas que mais são de meu

> gosto, que justamente para mim são mais adequadas? Uma filosofia que, no fundo, é o instinto para uma dieta pessoal? Um instinto que busca meu ar, minha altura, meu clima, minha espécie de saúde, pelo rodeio de minha mente? Há muitas outras, e certamente muitas mais altas sublimidades da filosofia, não apenas aquelas que são mais sombrias e mais exigentes que as minhas — talvez todas elas também são sejam outra coisa que rodeios intelectuais de semelhantes impulsos pessoais? — Enquanto isso, enxergo com novo olhar os furtivos e solitários volteios de uma borboleta, no alto das rochas à margem do lago, onde crescem tantas boas plantas: ela adeja para um lado e para o outro, despreocupada de viver apenas um dia, de que a noite será fria demais para a sua alada fragilidade. Para ela também se poderia encontrar uma filosofia: embora certamente não seria a minha. — (NIETZSCHE, 2016, § 553).

CONCLUSÃO

Uma criação poiética que almeje testar a afirmação da vida, bem como tornar-se algo como que sua diretriz, seu valor guia, tem de ser informada de todos estes elementos que viemos de elencar, em razão dos quais há de ser razoável supor que a possibilidade científica do eterno retorno seja subserviente de seu desígnio enquanto experimento subjetivo radical. A plausibilidade alcançada por seu desenvolvimento científico enquanto possibilidade cosmológica permite o aumento de seu raio de alcance, na medida em que o torna mais palatável para a humanidade, órfã recente da Verdade e da metafísica. A percepção aguda que Nietzsche tinha do lugar ocupado pela ciência no nexo aqui examinado concede significação extremamente importante a um comentário quase anedótico, como o seguinte, de Sommer: "Se Nietzsche em seus tempos de juventude manteve-se a todo tempo alheio às ciências da natureza, como professor da Basileia já se viu tomado de um forte interesse por elas, calcado sobretudo na vontade de fazer com que seu filosofar no âmbito das ciências do espírito pudesse conquistar adesões fora desse âmbito" (SOMMER, 2019, p. 34). Entretanto, Nietzsche deixaria claro que, cedo ou tarde, qualquer adesão do tipo teria de se ver com o embargo epistemológico imposto já na estreia de seu projeto filosófico.

> Olhemos agora, sob o fanal deste pensamento, para Sócrates: ele nos aparece como o primeiro que, pela mão de tal instinto da ciência, soube não só viver, porém – o que é muito mais – morrer; daí a imagem do Sócrates *moribundo*, como o brasão do homem isento do temor à morte pelo saber e pelo fundamentar, encimar a porta de entrada da ciência, recordando a cada um a destinação desta, ou seja, a de fazer aparecer a existência como compreensível e, portanto, como justificada: para o que, sem dúvida, se as fundamentações não bastarem, há também de servir, no fim das contas, o *mito*, o qual acabo

> de designar como a consequência necessária e, mais ainda, como o propósito da ciência (NIETZSCHE, 2012, p. 91).

REFERÊNCIAS

ABEL, G. *Verdade e Interpretação.* Cadernos Nietzsche, Guarulhos/Porto Seguro, n.12, pp. 15-32, março de 2019.

EMDEN, C. J., *Toward a Critical Historicism: History and Politics in Nietzsche's Second 'Untimely Meditation'*, in *Modern Intellectual History*, v. 3, n.1, pp. 1-31, abril de 2006.

GIACOIA, O. *Metafísica de carrasco.* Estudos Nietzsche, Espírito Santo, v. 9, n. 2, p. 77-101, jul./dez. 2017.

NIETZSCHE, F. W. *Além do bem e do mal*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras. 2012.

_____. *Aurora*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2013.

_____. *O nascimento da tragédia, ou Helenismo e Pessimismo*. Trad., notas e posfácio: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *SämtlicheWerkeKritischeStudienausgabe* (KSA) Ed. G. Colli und M. Montinari, Berlin, New York, München: de Gruyter, DTV.1980.

_____. *Untimely Meditations.* Trad. J.R. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, The Edinburgh Building, 2007.

PETRY, I. *Nietzsche entre Wagner e Bizet: artes da décadence, o teatro da excitação e o sapateado da dança moura.* Limiar, v. 4, n. 8, segundo semestre de 2017.

SOMMER, A. U. *O que Nietzsche leu e o que ele não leu.* Cadernos Nietzsche, Guarulhos/Porto Seguro, v.40, n.1, p. 9-43, janeiro/abril, 2019.

Nietzsche e Klossowski: do eterno retorno ao ciclo vicioso

João Pedro Azevedo Lima[1]

RESUMO: Nos aforismos de Friedrich Nietzsche (1844-1900), podemos encontrar afirmações um tanto antagônicas — antagonismos estes próprios de sua filosofia — em relação à França: ora entendida enquanto nação *décadente*, ora enquanto "a sede da cultura mais intelectual e mais refinada da Europa e a alta escola do bom gosto". Isto posto, a recepção francesa de Nietzsche data desde final do século XIX: de Sartre a Foucault, de Bataille a Deleuze, numerosos intelectuais franceses foram leitores do autor de Zaratustra. Dentre estes, propor-nos-emos a analisar especificamente a interpretação de Pierre Klossowski (1905-2001) acerca do eterno retorno do mesmo, presente sobretudo em sua obra *Nietzsche et le cercle vicieux* (1969), com ênfase em seus apontamentos sobre a reformulação radical de Nietzsche da perspectiva filosófica tradicional sobre a relação pensamento-corpo. Por base metodológica, tomaremos aquela proposta por Mazzino Montinari (1928-1986), de ordem filológico-histórica, que considera não somente o sentido interno do texto, mas também o seu contexto histórico, a saber, o "reavivamento" de Nietzsche na França nos anos 1960 e 1970. Conclui-se, portanto, que a importância de Klossowski evidencia-se no fato de que as ideias presentes nessa obra foram posteriormente desenvolvidas por pensadores franceses associados ao "pós-estruturalismo" e ao "pós-modernismo".

PALAVRAS-CHAVE: Friedrich Nietzsche. Pierre Klossowski. Eterno retorno. Ciclo vicioso. França.

« *Il n'y a pas d'individu, il n'y a pas d'espèce, il n'y a pas d'identité* –
mais rien que des hausses et des chutes d'intensité. »[2]

(Nietzsche)

INTRODUÇÃO: KLOSSOWSKI E O NIETZSCHIANISMO FRANCÊS

A figura de Pierre Klossowski (1905-2001) costuma aparecer – assim como Georges Bataille (1897-1962) e Maurice Blanchot (1907-2003) – nos estudos sobre os escritos dos anos 1960 de Michel Foucault (1926-1984), sobretudo aqueles acerca da literatura, que sucedem à publicação de *A história da loucura* (1961). Contudo, de modo algum poderíamos pô-lo em segundo plano, pois assim como Gilles Deleuze (1925-1995), autor de *Nietzsche et la philosophie* (1962), Klossowski foi importantíssimo para o reavivamento do interesse sobre

1 Discente do Bacharelado em Filosofia pela Universidade Federal do Pará (UFPA) e Bolsista de Iniciação Científica (IC) da UFPA, sob orientação do Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves (UFPA). E-mail: joao.azevedo.lima@ifch.ufpa.br.

2 "*Não há indivíduo, não há espécie, não há identidade* – há somente aumentos e quedas de intensidade." (NIETZSCHE apud KLOSSOWSKI, 1969, p. 137). É de nossa autoria a tradução de todas as citações de textos em língua estrangeira.

a filosofia de Nietzsche na França durante os anos 1960/1970: sua principal obra, *Nietzsche et le cercle vicieux* (1969), em que reúne uma série de artigos, foi considerada por Blanchot "um dos escritos mais importantes sobre Nietzsche na França." (JAMES, 2007, p. 210, apud WOODWARD, 2011, p. 81). O caráter fragmentário do livro – cujos capítulos tratam de temas distintos da filosofia de Nietzsche – de modo algum evidencia algum aspecto incongruente ou desconexo da obra, já que, fundamentalmente, Klossowski trata acerca da doutrina nietzschiana do eterno retorno. Por conseguinte, antes de propriamente adentrarmos nos temas propostos acima, i. e., o modo como Klossowski compreende a ressignificação que Nietzsche faz da relação mente-corpo; e sua caracterização do eterno retorno do mesmo (*die ewige Wiederkunft des Gleichen*) como ciclo vicioso (*cercle vicieux*); tratemos de contextualizar *Nietzsche et le cercle vicieux* ao seu tempo.

Conforme nos aponta Marton, "até final dos anos 1950, o estatuto filosófico do autor de Zaratustra permanece ambíguo." (2022, p. 103). Frequentemente descrito como um pensador cujas concepções seriam portadoras de elementos proto-nazistas, análise que se encontra sobremaneira em leituras tendenciosas do Übermensch – conforme foi empreendido pelo ideólogo nazista Alfred Baeumler (1887-1968), por exemplo –; ao final da Segunda Guerra Mundial, a filosofia de Nietzsche encontrava-se longe do centro do debate acadêmico francês, cujos "professores universitários se voltam para autores modernos como Husserl e Bergson, que consideram mais rigorosos." (Ibidem). Segundo Wolfgang Müller-Lauter (1924-2001) indica-nos em sua principal obra *Nietzsche: sua Filosofia de Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia* (1971), o questionamento acerca do caráter filosófico da obra nietzschiana acompanha-o desde o início de sua recepção em seu país de origem, cujas considerações

> vão desde declarar que esse pensador, por conta da confusão de suas afirmações, não deveria contar entre os grandes filósofos [...] [até considerá-lo] um poeta filosófico de quem não se poderia esperar nenhum rigor conceitual. [...] (MÜLLER-LAUTER, 2011, p. 28).

Por seu turno, na França, onde sua recepção data ainda do final do século XIX, não ocorreu de outro modo: "objeto de aversão ou fascínio, ódio ou idolatria, Nietzsche se converte em lenda antes mesmo de ser conhecido." (MARTON, op. cit., p. 93). Documentada precisamente ao final dos anos 1990, principalmente nos trabalhos de Louis Pinto[3] e Jacques Le Rider[4], a recepção francesa de Nietzsche caracteriza-se por inúmeras reviravoltas e diversos momentos, os quais oscilam entre a exaltação e a desqualificação: dado esse caráter cambiante, tratemos especificamente dos anos 1960 e 1970, época em que a leitura de Klossowski ganhará marcadamente destaque. Assim, neste contexto, Marton (2022) destaca um importante ponto de inflexão: é o ano de 1957, quando ocorre a defesa de uma tese de doutoramento – de Angèle Kremer-Marietti, intitulada *Thèmes et structures dans l'oeuvre de Nietzsche* – inteiramente dedicada à análise do pensamento nietzschiano. A partir daí, o

3 Cf. PINTO, Louis. Les Neveux de Zarathoustra: la réception de Nietzsche en France. Paris: Seuil, 1995.

4 Cf. LE RIDER, Jacques. Nietzsche en France: de la fin du XIXe siècle au temps présent. Paris: PUF, 1999.

interesse acadêmico francês volta-se ao filósofo alemão: são publicados inúmeros estudos, de importantes intelectuais e escritores, como Jean Wahl (1888-1974), Henri Birault (1918-1990), Pierre Boudot (1930-1988) e Paul Valadier (1933-). Nesse período, pode-se destacar dois eventos: os colóquios de Royaumont, de 1964, e o de Cerisy, de 1972. Também é publicado o já citado *Nietzsche et le cercle vicieux* de Klossowski, que também traduziu o *Nietzsche* de Heidegger, além dos fragmentos póstumos e da *Gaia ciência* de Nietzsche. Posta a posição do intérprete francês em relação ao "nietzschianismo" na França, cujo papel de tradutor também foi importante, passemos às considerações acerca de sua interpretação.

1 IMPULSOS: A REFORMULAÇÃO DA RELAÇÃO MENTE-CORPO EM NIETZSCHE

Apesar de ser comumente comparado à obra de Deleuze e aos seminários de Martin Heidegger (1889-1976), o *Nietzsche* de Klossowski é "um texto único, singular e incomparável. [...] No fim [dessa obra], o leitor [...] experimenta uma vertigem total." (ANSELL-PEARSON, 2000, p. 248). Embora seja possível estabelecer uma relação desse texto à obra de Bataille *Sobre Nietzsche* (1945), na qual o autor busca até mesmo "superá-lo" – o que se pode depreender a partir do título do escrito, *Sur Nietzsche*, cuja preposição *sur* pode indicar um traspassamento, ou mesmo a tentativa de uma superação do filósofo alemão, tal qual o *surhomme*[5] figura para Nietzsche como a superação do homem –, nele Klossowski "leva-nos ainda mais fundo nas profundezas traiçoeiras do pensamento de Nietzsche [...]." (Ibidem, p. 249), e o faz por meio da elaboração de conceitos próprios: são as noções de *impulsos*, *fantasmas*, *simulacra* e de *eterno retorno*. Nesse estudo, cujas citações advém sobretudo dos póstumos do filósofo alemão, no segundo capítulo, o intérprete trata acerca da "radical reformulação de Nietzsche da tradicional visão filosófica da relação entre [o] pensamento e o corpo" (WOODWARD, 2011, p. 82). De início, nessa seção, intitulada *Os Estados Valetudinários e a Origem da Semiótica dos Impulsos*, Klossowski parte dos textos em que Nietzsche relata suas sucessivas crises, entre 1877 e 1881, as quais "levaram-no a examinar cada vez mais cuidadosamente *as forças que se revelaram através das perturbações do seu organismo*." (KLOSSOWSKI, 1969, p. 39, grifo nosso). Aqui, "valetudinário" diz respeito ao estado débil da saúde de Nietzsche, cujas crises acompanharam-no até o fim de sua vida intelectual ativa, findada após seu colapso mental em janeiro de 1889. Já com "semiótica dos impulsos", "Klossowski se refere à maneira que, para Nietzsche, [o] pensamento tem sua origem no impulso do corpo, mas esses impulsos são distorcidos ou invertidos no momento em que alcançam [a] consciência." (WOODWARD, 2011, p. 82). Aqui, é possível melhor ver como o intérprete compreende que as crises nervosas e as cefaleias de Nietzsche, causas de sua debilidade física, acabaram por influenciá-lo na elaboração de sua filosofia. Sabe-se que "Nietzsche costumava fazer longos passeios a pé. Seus pensamentos lhe surgiam passo a passo, e então ele retornava para casa e trabalhava nas notas que havia escrito à lápis." (KLOSSOWSKI, 1969, p. 47). Contudo, estas crises o impediam frequentemente de qualquer tipo de atividade intelectual, e, com isso,

5 *Surhomme* é a tradução mais corrente em francês do *Übermensch* de Nietzsche, e é o conceito adotado tanto por Bataille em sua obra, quanto por Klossowski.

> o ato de pensar se tornou idêntico a sofrer, e sofrer a pensar. Desse fato, Nietzsche postulou a coincidência do pensamento com o sofrimento e perguntou o que seria um pensamento privado de sofrimento. Pensar o sofrimento, refletir sobre o sofrimento passado – como *a impossibilidade de pensar* – passou então a ser vivenciado por Nietzsche como a maior alegria. (Ibidem, p. 47-48).

Desse modo, a interpretação de Klossowski identifica que o filósofo alemão compreende o ato de pensar como *o resultado da deformação dos impulsos do corpo*, perspectiva que se contrapõe veementemente à tradição da filosofia metafísica. Ora, não por outro motivo que Nietzsche nos diz, por intermédio de seu principal personagem, que "'desde que conheço melhor o corpo' – disse Zaratustra a um de seus discípulos –, 'o espírito é, para mim, apenas espírito por assim dizer; e todo 'intransitório' – é também apenas símile'" (NIETZSCHE, 2018, p. 122); ou no *Crepúsculo dos Ídolos*, quando exclama: "Degradação dos instintos! [...] A mentira moral diz, na boca do *décadent*: 'Nada tem valor – a *vida* não vale nada' [...]." (Idem, 2017, p. 68). Essa mentira moral, sintetizada em somente um curto aforismo, é uma das expressões do *niilismo*, conceito que Deleuze define enquanto o "valor de nada assumido pela vida, ficção dos valores superiores que lhe dão esse valor de nada, *vontade de nada que se expressa nesses valores superiores*." (DELEUZE, 2018, p. 189, grifo nosso). No niilismo, se despreza a vida e, consequentemente, o corpo e seus impulsos. Todavia, tal desvalorização não é um fenômeno recente. Quando em seu diagnóstico, define sua época – i. e., a segunda metade do século XIX – como fundamentalmente niilista, Nietzsche se refere à completude, ao ápice de um longo processo, cujo marco inaugural assenta-se sob Sócrates: a saber, "a equação socrática de razão= virtude = felicidade: a mais bizarra equação que existe, e que, em especial, tem contra si os instintos dos helenos mais antigos" (NIETZSCHE, 2017, p. 16), isto é, o instinto trágico dos gregos, desclassificado pela razão socrático-platônica, cujo busca pela Verdade, e ao fim, pelo Bem, desconsidera os impulsos e instintos do corpo.

A partir destes trechos de aforismos de Nietzsche, pode-se melhor compreender quando o intérprete afirma que, para o filósofo do martelo, "a consciência nada mais é do que a decifração das mensagens transmitidas pelos impulsos" (KLOSSOWSKI, op. cit., p. 52), cujo processo se dá necessariamente através da falsificação destes impulsos originários. Acerca dessa perspectiva interpretativa, pode-se confirmá-la quando Nietzsche busca explicar a gênese do lógico a partir do ilógico, na qual reitera que "o curso dos pensamentos e inferências lógicas, em nosso cérebro atual, corresponde a *um processo e uma luta entre impulsos que, tomados separadamente, são todos muito ilógicos e injustos* [...]" (NIETZSCHE, 2012, p. 130, grifo nosso). Por conseguinte, torna-se evidente que Klossowski busca aprofundar as considerações nietzschianas acerca da relação mente-corpo, e de modo um tanto vertiginoso – conforme classifica Ansell-Pearson –, o intérprete francês afirma que "para entender Nietzsche, é importante ver essa *inversão* provocada pelo organismo: *o órgão mais frágil que ele desenvolveu* vem para dominar o corpo, pode-se dizer, por conta de sua própria fragilidade." (KLOSSOWSKI, 1969, p. 53). A partir de agora, nessa dominação da consciência – que para Klossowski nada mais é do que o resultado da decifração das mensagens transmitidas pelos

impulsos, "decifração [que] é em si a inversão da mensagem [*le déchiffrement est en soi l'inversion du message*]" (Ibidem, p. 52) –, inverte-se a relação corpo-pensamento/consciência:

> A atividade cerebral, graças à qual o corpo humano adota uma posição ereta [*station debout*], acaba por reduzir sua presença a um automatismo: o corpo enquanto corpo não é mais sinônimo de si mesmo: *instrumento* da consciência, ele se torna propriamente o homônimo da "pessoa". (Ibid., p. 53).

Então, o que seria a identidade dessa "pessoa" (no original, *moi*) da qual Klossowski nos fala? Supostamente fixo e dependente "da *história irreversível* do corpo, [de um] encadeamento de causas e efeitos" (Ibid., p. 55), esse *moi*, na realidade, só existe na medida em que o corpo se encontra em constante modificação, em um movimento que sempre busca manter esta mesma fisionomia inalterada. Por conseguinte, "as idades do corpo são [...] somente os *movimentos impulsionais que o formam*, o deformam e tendem, em seguida, a abandoná-lo." (Ibid.). Em síntese, diz-nos Klossowski, "*o corpo é o resultado do acaso*: é somente o *lugar* de encontro de um conjunto de impulsos individuais [...] que formam uma *vida humana*." (Ibid., p. 53). Em suas flutuações de forças, em seus ápices e declínios, os impulsos expressariam nada mais do que Klossowski denominou de "'singularidade obstinada' da alma humana, que é por natureza incomunicável." (SMITH, 2005, p. 9). Em sua filosofia não-sistemática, em que o aforismo assume a forma privilegiada de expressão do pensamento, Nietzsche "tenta traduzir essas forças de movimentos subterrâneos em palavras, imagens, raciocínios, e até mesmo refutações racionais. [Contudo], essa luta é em vão: seu pensamento fica confuso e suas ideias ficam obscuras" (CASTANET, 2014, p. 84); confusão que expressaria sobretudo a incomunicabilidade inerente dos impulsos, pois apesar de seu esforço e de ter posto seu próprio corpo como um campo de experimentos, Nietzsche não foi capaz de defini-los claramente ao elaborar sua ainda obscura doutrina do eterno retorno do mesmo. Postas estas considerações acerca dos impulsos, tratemos de melhor definir como o Klossowski entende essa doutrina de Nietzsche, ou melhor, como a compreende e elabora, a partir desta, sua concepção de *ciclo vicioso*.

2 ETERNO RETORNO DO MESMO, *CIRCULUS VITIOSUS DEUS*

No fundo, na interpretação de Klossowski sobre Nietzsche, "o tema central é sem dúvidas o do eterno retorno." (WOODWARD, 2011, p. 87). Após analisar a relação entre a convalescença e a filosofia de Nietzsche, o intérprete francês situa, em seguida, suas primeiras considerações acerca do eterno retorno, em trecho que vale citar integralmente:

> Há, em Nietzsche, uma primeira noção de fatalidade, que implica um curso irreversível, na medida em que o *moi* não pode escapar dele, e, à primeira vista, esse amor pelo *fatum*, e assim pelo irreversível, parece [ter sido] seu primeiro imperativo. Mas a partir da experiência do *Eterno Retorno*, que enuncia uma ruptura desse *irreversível uma*

> *vez por todas*, se desenvolve também uma nova versão da fatalidade: aquela do *Ciclo vicioso*, que, precisamente, suprime [qualquer] finalidade e sentido, [já que] o começo e o fim sempre confundem. (KLOSSOWSKI, 1969, p. 55-56).

De início, tomemos como ponto de partida a conferência de Klossowski no colóquio de Cerisy. Em sua perspectiva, não se poderia mais distinguir e interpretar as doutrinas nietzschianas do eterno retorno da sua noção da(s) vontade(s) de potência como excludentes. Se para Heidegger "Nietzsche [...] só é o filósofo da vontade de potência porque é o doutor do eterno retorno, esta definição [...] pode [...] suscitar graves dificuldades, e isto a partir das declarações de Nietzsche." (Idem, 1985, p. 11). Klossowski compreende que o autor de Zaratustra situa seu eterno retorno de dois modos: um primeiro, enquanto "a própria mola da vontade de potência"; segundo, em um sentido histórico, enquanto "a transformação do niilismo passivo em niilismo ativo" (Ibidem, p. 12), i. e., ativo na medida em que é destrutivo a três aspectos centrais "tanto da filosofia quanto da experiência diária: realidade, conhecimento e o *moi*" (WOODWARD, op. cit., p. 87). Nas palavras de Klossowski, o ciclo vicioso "tem o efeito de abolir o princípio de identidade, [...] [e] com as identidades, [abole] a significação dos atos, definitivamente, e necessita de sua repetição infinita numa total ausência de objetivo." (KLOSSOWSKI, 1985, p. 12-13). Dada a completa falta de sentido da existência, então Klossowski destaca um paradoxo, tal como Zaratustra o afirma, segundo o qual *o querer é precisamente querer o que está para além da vontade*: ou seja, "a afirmação de cada instante como necessário inclui o reconhecimento de que o que ocorre está além do nosso controle consciente - o que é, *apenas é*." (WOODWARD, 2011, p. 88). Enquanto doutrina que não pode ser ensinada, o "Eterno Retorno do Mesmo vem a Nietzsche como um *despertar brusco* no cerne de um *Stimmung*, de uma certa tonalidade da alma" (KLOSSOWSKI, 1969, p. 93), e, desse modo, não figura propriamente como um pensamento, mas aparece sobretudo como "excesso, uma força excedente, um crescimento libidinal." (CASTANET, 2014, p. 108). No entanto, Klossowski enumera alguns pontos para que essas tonalidades da alma, esse *Stimmung*, passe ao pensamento. Ademais, resta responder: "como o sentimento mais elevado – *das höchste Gefühl*, o Eterno Retorno – torna-se pensamento?" (KLOSSOWSKI op. cit., p. 97). Primeiro, compreende-se que esta tonalidade da alma equivale a uma flutuação de intensidade; assim, o que deve ser tomado como objeto, para que ela passe de um impulso e se torne efetivamente um pensamento comunicável, é essa própria intensidade. Na crítica da cultura que Nietzsche estabelece, Klossowski identifica uma significação política oculta – de uma *conspiração* ou *complô* –, a qual busca compreender a partir da noção de ciclo vicioso. Em síntese, o intérprete francês nos diz que "Nietzsche propõe o eterno retorno como princípio de seleção em oposição à seleção gregária dos fracos sobre os fortes [...]." (WOODWARD, op. cit., p. 93). Acerca desse complô, Klossowski elabora:

> Em oposição a esse apequenamento e adaptação do ser humana a uma utilidade especializada, é necessário um movimento inverso, a criação do ser humano que sintetiza, soma e justifica, para quem essa maquinalização da humanidade é uma condição prévia de existência,

> enquanto suporte sobre o qual ele possa inventar sua forma superior de ser. (1985, p. 14).

Desse modo, o *Übermensch*, essa forma superior, não diz respeito à transformação em um novo tipo de homem, mas sim a um novo tipo de *estado* do homem, o qual se dá fundamentalmente pela relação entre impulsos. Acerca desse aspecto da conspiração e de uma perspectiva política do eterno retorno[6], talvez as considerações mais importantes de Klossowski, que vieram a influenciar pensadores do chamado pós-estruturalismo (Cf. WOODWARD, op. cit., p. 93-95), tratará mais detidamente no sexto capítulo da obra.

CONCLUSÃO

Para Klossowski, portanto, "Nietzsche não é alguém que pensou para além da condição humana. Em vez disso, ele é uma máquina explosiva que dissolve a condição e que *sente* a dissolução de toda identidade e realidade [...]." (ANSELL-PEARSON, 2000, p. 255). Hoje, mais de 50 anos após as primeiras publicações da edição crítica da obra de Nietzsche (*Kritische Gesamtausgabe*), organizada por Colli e Montinari, pode parecer que leituras como a de Klossowski, de Deleuze, ou mesmo de Heidegger, que nos anos 1950 e 1960 foi considerado um dos grandes intérpretes de Nietzsche, soem um tanto equivocadas, ou no mínimo imprecisas filologicamente. Contudo, não se poderia concluir isto de modo tão apresado: em realidade, a grande força destes trabalhos interpretativos reside precisamente no fato de apoiarem-se em Nietzsche, e, a partir dele, sobretudo na obra de Klossowski, produzirem novos conceitos.

Logo, isto não só demonstraria a capacidade do intérprete em desenvolver novas concepções a partir da filosofia nietzschiana, mas também evidenciaria que a filosofia de Nietzsche, aforismática, fragmentária e não-sistemática, é grandiosa na medida em que abre espaço para novas interpretações e figura-se também enquanto ponto de partida para a criação de novos conceitos. Mais que "um signo gestual de interrogação a ser reintroduzido na *discursografia* foucaultiana, sobretudo quando se trata de avaliar a leitura e a apropriação que Foucault realiza do pensamento de Nietzsche" (GAMBOA MUÑOZ, 2021, p. 93), Klossowski foi um pensador cuja obra contribuiu não somente na interpretação de Nietzsche, mas também porque buscou expandir, em sua extensa obra, os limites da literatura. Se tomarmos a palavra de Foucault, o qual afirma que "a única homenagem válida ao pensamento de um autor, como ao de Nietzsche, é utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo sofregar-se e protestar" (FOUCAULT apud WOODWARD, 2016, p. 142), pode-se admitir que é precisamente essa utilização que Klossowski busca fazer em sua obra sobre o filósofo do martelo.

6 Para Smith, a doutrina do eterno retorno do mesmo, seria, segundo Klossowski, o "fantasma fundamental de Nietzsche." Para uma descrição mais detida do que o autor chama de "economia klossowskiana", Cf. SMITH, 2005, p. 14-20.

REFERÊNCIAS

ANSELL-PEARSON, Keith. *A superior existentialism*. 2000. Disponível em: https://plijournal.com/papers/keith-ansell-pearson-a-superior-existentialism/. Acesso em: 01 set. 2023.

CASTANET, Hervé. Nietzsche: The Same, The Stimmung. *In*: CASTANET, Hervé. *Pierre Klossowski*: The Pantomime of Spirits. Bern: Peter Lang, 2014, p. 77-135.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

GAMBOA MUÑOZ, Yolanda Gloria. Klossowski: Um fantasma entre Nietzsche e Foucault? *Princípios: Revista de Filosofia* (UFRN), Natal, v. 28, n. 57, p. 89-102, 2021. Disponível em: https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/22108. Acesso em: 01 set. 2023.

KLOSSOWSKI, Pierre. Circulus vitiosus. *In*: MARTON, Scarlett (org.). *Nietzsche hoje?* Colóquio de Cerisy. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 11-30.

KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche et le cercle vicieux*. Paris: Mercure de France, 1969.

LE RIDER, Jacques. *Nietzsche en France*: de la fin du XIXe siècle au temps présent. Paris: PUF, 1999.

MARTON, Scarlett. Voltas e Reviravoltas: A Recepção na França. *In*: MARTON, Scarlett. *Nietzsche, "o bom europeu"*: A Recepção na Alemanha, na França e na Itália. São Paulo: Editora Unifesp, 2022, p. 85-119.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche*: sua Filosofia de Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*: um livro para todos e para ninguém. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018.

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

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*, ou Como se filosofa com o martelo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

PINTO, Louis. *Les Neveux de Zarathoustra*: la réception de Nietzsche en France. Paris: Seuil, 1995.

SMITH, Daniel W. Klossowski's Reading of Nietzsche: Impulses, Phantasms, Simulacra, Stereotypes. *Diacritics*, Baltimore, vol. 35, no. 1, p. 8-21, 2005. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/4621022. Acesso em: 01 set. 2023.

WOODWARD, Ashley. Klossowski's Nietzsche. *In*: WOODWARD, Ashley. (org.). *Interpreting Nietzsche*: reception and influence. London and New York: Continuum, 2011, p. 81-98.

WOODWARD, Ashley. *Nietzscheanismo*. Petrópolis: Vozes, 2016.

¿Negar o dejar ir?
Aportes nietzscheanos al fenómeno de la memoria

Jorge Díaz Gallardo[1]

RESUMEN: Frente a las narrativas contemporáneas emanadas de ciertas formas institucionales de la memoria, aquellas que crean una "historia oficial" o una supuesta "verdad histórica", el pensamiento de Nietzsche nos ofrece herramientas para criticar esas narrativas y vislumbrar una relación de cuidado con nuestro pasado, para configurarnos en una comunidad que es suficientemente responsable para relacionarse con él desde un olvido emancipatorio, que extirpe los afectos nocivos que han generado individuos poco confiables, violentos y dependientes. Es en *De la genealogía de la moral* (1887) donde Nietzsche despliega su crítica a esas formas institucionales, misma que se presenta en tres principales formas bajo las que Nietzsche conceptualiza nuestra relación con el pasado: culpa, resentimiento y olvido. Las primeras dos representan lo que llama "memoria de la voluntad", esto es, objetivaciones de la memoria y el olvido en una forma institucionalizada que llamamos "Historia". Por otro lado, en el olvido Nietzsche observa una facultad para ir más allá de esa memoria colectiva u oficial, abriéndonos a una relación libre, creadora y responsable con nuestro pasado. Lo cual habrá de pasar por la constitución de otro tipo de memoria y el reto de conservar el pasado en esa transformación.

PALABRAS CLAVE: Pasado. Memoria de la voluntad. Olvido. Resentimiento. Cuidado.

INTRODUCCIÓN

Moral e historia son dos conceptos clave para responder a una interrogante que atraviesa de principio a fin la filosofía de Nietzsche: *cómo se llega ser lo que se es* (*EH*, Porqué soy tan inteligente, 9)[2]. La moral, entendida como una "semiótica de los afectos" (*MBM*, 187), es la herramienta que permite leer la tabla de valores de un pueblo – su moral – como la expresión de una específica configuración histórica del ámbito afectivo-pulsional que yace debajo de la aparición de todo valor; dicha configuración justamente sólo puede ser leída en su devenir histórico, nunca de manera esencial. De aquí que no se trate de responder *qué* somos, sino *cómo* hemos llegado a ser los que somos. *Cómo* han llegado a predominar ciertos afectos-valores frente a otros, *cómo* han estructurado nuestra subjetividad y *qué* posibilidades se abren

1 Doctorando en Filosofía Contemporánea en la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. Profesor por asignatura en el Colegio de Filosofía de la misma facultad. E-mail: jorgediazgallardo3@gmail.com

2 Nos servimos de la edición de la obra completa de Nietzsche realizada por el equipo editorial dirigido por Diego Sánchez Meca, por lo que colocamos únicamente la abreviatura de la obra de Nietzsche citada, el título del apartado cuando se da el caso, así como el número de aforismo correspondiente o página correspondiente a dicha edición: *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* (UPH), *La gaya ciencia* (GC), *Aurora* (A), *El caminante y su sombra* (CS), *De la genealogía de la moral* (GM). Para las demás obras de Nietzsche nos servimos de la edición de Andrés Sánchez Pascual, siguiendo las mismas indicaciones anteriores: *Más allá del bien y del mal* (MBM), *Ecce homo* (EH), *Así habló Zaratustra* (Z). Además, tenemos siempre presente la *Digitale Kritische Gesamtausgabe* para la comparación con los textos en el idioma original.

de la configuración de nuestro ser a partir de otros: *cómo llegar a ser otros de los que somos ahora*, esa es la cuestión. Pensar estas preguntas frente a la expansión y proliferación de las *condiciones de precariedad* [*precariousness*] (ATHANASIOU, BUTLER, 2022, pp. 31-32) y de desposesión actuales, se convierte en una tarea crucial, un auténtico ejercicio "intempestivo" [*Unzeitgemässe*] que obre "*contra* el tiempo, *sobre* el tiempo y *a favor* de un tiempo futuro" (*UPH*, Prólogo, 696).

Ante esto, quisiéramos atender a las formas principales que surgen de la lectura de Nietzsche del pasado enmarcadas en la relación: memoria/olvido. Nuestro propósito será mostrar cómo estas formas de aproximación al pasado configuran nuestra relación con el presente y cómo esas formas de acceder al pasado implican cualquier idea de futuro posible. Por consiguiente, no buscamos llegar a una interpretación definitiva del pasado, sino a un acercamiento que nos permita utilizarlo críticamente para responder o repensar los problemas de nuestro tiempo (VELÁZQUEZ, 2017, p. 171).

1 NIETZSCHE FRENTE A LA HISTORIA

Ahora, la importancia de la historia radica en un doble sentido: por un lado, como medio, como forma de análisis para dar cuenta de una ontología del presente (FOUCAULT, 1999, p. 376); y, por otro lado, como frontera, como la condición que nos distingue de otros entes. La distinción sólo es analítica, ambos sentidos se co-implican, pues la historia define el campo de acción donde se juega nuestro mismo ser. Esto es claro al inicio de la *Segunda Intempestiva* (1874):

> Esto significa que la necesitamos [la historia] para vivir y para actuar, no para apartarnos cómodamente de la vida y de la acción, ni para adornar una vida egoísta y una acción cobarde y mal. Queremos servir a la historia sólo en la medida en que ella sirve a la vida: pero hay un grado de practicar la historia y una valoración de la misma en que la vida se atrofia y degenera: un fenómeno cuya comprobación en los extraños síntomas de nuestro tiempo es ahora tan necesaria como acaso dolorosa. (*UPH*, Prólogo, 695-696).

Esta concepción se opone al modelo historiográfico que comenzaba a fraguarse en su época, una noción científica de la historia fundada en el imperativo del "como realmente ocurrió" [*wie es eigentlich gewesen*] (CARDOSO, 2000, p. 105), un hacer presente objetiva y conscientemente el pasado que proyecta la imagen estática de un tiempo pasado totalmente cerrado, dispuesto ahí para el historiador cual "caja de antigüedades" (HEIDEGGER, 2008, pp. 19-20). Para Nietzsche, este tipo de historia es paralizante y esteticista, oculta su anclaje existenciario (HEIDEGGER, 2009, pp. 381-382), así como la articulación creativa del pasado, una historiografía artística que concibe al pasado como siempre abierto a una infinidad de formas de aprehenderlo (LEMM, 2010, pp. 472-474). Leemos un interesante paralelismo entre esta concepción y la noción arendtiana de la historia como "el proceso […] en el que

siempre todo se convierte en otra cosa" (ARENDT, 2020, 163). Se podría decir, también, que se trata de una concepción "contra-histórica" de la historia que se enfrenta a la resignada creencia del pasado como dado (LEMM, 2010, p. 474).

Ahora bien, la historia remite a un concepto estructural como condición de posibilidad: la "memoria" [*Gedächntnis*]. Ella es justamente quien mantiene el pasado siempre presente, quien nos revela que "por muy lejos y muy rápido que corra [el ser humano], la cadena corre con él" (*UPH*, 1, 697). Para Nietzsche, la memoria marca la diferencia entre nuestro mundo y el mundo *ahistórico* del animal, quien vive sumido en el olvido (*UPH*, 1, 697). Esto no significa que el filósofo contraponga memoria/olvido como humano/animal, ni que valore uno por encima de otro. Por el contrario, su concepción de este rasgo distintivo valora positivamente la existencia olvidadiza del animal, una existencia libre del peso del pasado que se reinicia a cada momento. Es una de las dos posibilidades que se abren cuando Nietzsche formula la idea del *eterno retorno*, "el peso más pesado": vivir eternamente lo mismo sentido como el castigo de un demonio (*GC,* 341).

Más que la memoria, es el olvido [*Vergesslichkeit*] el que libera al ser humano, es el "remedio" [*Gegenmittel*] frente a la enfermedad histórica porque "es posible vivir, y aun vivir feliz, casi sin recordar, como lo muestra el animal; pero es totalmente imposible vivir sin olvidar" (*UPH*, 1, 698). Pero olvido no será aquí ausencia o pérdida de memoria, sino más bien un dejar ir el pasado (HATAB, 2008, p. 70). Lo cual será acentuado más de una década más tarde en *De la genealogía de la moral* (1887), donde Nietzsche tampoco lo pensará como una negación del pasado, como aquello que impide la historia, sino como eso otro de la memoria, una *desmemoria*.

Para Nietzsche este fenómeno es crucial para comprender cómo el ser humano abandonó definitivamente ese mundo ahistórico del olvido – nota distintiva de su animalidad –, para elevarse a un nuevo grado. Por ello, en el inicio del segundo tratado de *De la genealogía de la moral* – lugar donde aborda explícitamente el fenómeno de la memoria y el olvido – Nietzsche nos dice que:

> Criar un animal que *pueda permitirse prometer* [*Ein Thier heratzüchten*, *das versprechen darf*] – ¿no es esa la labor paradójica que la naturaleza se ha propuesto respecto al hombre? ¿No es ése el verdadero problema *del* hombre? El que ese problema esté en buena medida resuelto tendrá que resultar tanto más sorprendente a quien sepa reconocer en su justa medida la fuerza que actúa en sentido contrario, la de el *olvido* [*Vergesslichkeit*] (*GM*, II, 1).

Con las primeras líneas, el filósofo señala el camino que habrá de seguir: la facultad de hacer y mantener promesas, es decir, la memoria, no es consustancial a la condición humana, sino que ha devenido históricamente. Así, al observar en el fenómeno del prometer el "verdadero problema del hombre [*Mensch*]", surge una fuerte similitud entre Nietzsche y la filosofía de la natalidad de Arendt, específicamente, en dos aspectos: por un lado, la noción

arendtiana del ser humano como comienzo libre de determinaciones externas, como *arkhein* (1995, p. 103), se asemeja en cierta medida al tipo de vida que posee el animal y, por tanto, a la noción de olvido nietzscheano como re-comienzo; y, por otro lado, la promesa aparece en ambos como aquello que produce "islas de certidumbre" frente a la imprevisibilidad de la acción humana como comienzo siempre nuevo (ARENDT, 2016, p. 265).

No obstante, en el caso de Nietzsche, esa previsibilidad fue forjada mediante prácticas dolorosas que terminaron con esa condición libre para sujetar al individuo a una narrativa hegemónica que, por ejemplo, rechaza lo animal al considerarlo inferior a lo humano, justificando así una lógica de sumisión y dominación sobre aquello que no participa de lo humano. Esto puede notarse en la relación histórica que hemos tejido con la animalidad, una relación basada en la explotación y el exterminio (*CS*, 57).

Tan sólo aquí podemos notar las consecuencias mortíferas de ciertas formas de aproximarnos al pasado, mismas que continúan vigentes en una específica política sobre la vida que encontró su paroxismo en el sacrificio de lo animal, de lo infrahumano, en los campos de exterminio o en la aparición de la categoría de *desechabilidad* de los cuerpos usada para clasificar a las víctimas del feminicidio y/o del narcotráfico (ATHANASIOU, BUTLER, 2022, pp. 31-33). Su primera forma aparece justamente en la formación de la memoria en el ser humano como forma de suprimir el olvido, de dejar atrás ese pasado animal para "criar a un animal que pueda permitirse prometer". La cuestión, entonces, es ¿para qué se forjó una memoria ese animal olvidadizo que era el humano? Para dar cuenta de sí mismo, para dar respuesta de sí mismo frente a otro, para responsabilizarse.

2 MEMORIA Y SOBERANÍA

El olvido representa la singularidad de cada viviente, aquello que no puede ser compartido y, por tanto, el principal obstáculo para dar cuenta de uno mismo, un hecho que sólo ocurre en la presencia de otro que me interpela mediante la pregunta: ¿quién eres tú? (BUTLER, 2020, pp. 23-24) Para esto es necesaria la adopción de marcos impersonales que permitan la universalización de la experiencia individual, compartir esa singularidad, de modo que será necesario allanar eso incompartible, crear una identificación que nos permita decir: "este soy yo" (*A*, 34, 35, 99, 104).

La condición de posibilidad de este proceso yace en lo que Nietzsche nombra "memoria de la voluntad" [*Gedächtniss des Willes*], un "no-*querer*-deshacerse" activo del pasado (*GM*, II, 1) que al vincular la voluntad con un acto como el prometer crea un nuevo mundo donde se entrelazan pasado, presente y futuro, una "larga cadena de la voluntad que no puede ser rota" (Hatab, 2008, p. 73). Este mundo que emerge del entrelazamiento de las temporalidades atenta justamente contra la "estructura social [*Gesellschaftsbau*] de almas" (*MBM*, 12) que somos, contra nuestra pluralidad, singularidad, fluctuación e imprevisibilidad, es decir, contra nuestra animalidad para hacer de cada uno de nosotros un ser: "*calculable*, *regular*,

necesario, hasta en la representación que tenga de sí mismo, para en última instancia poder responder de sí *en cuanto futuro* hasta el punto en que lo hace quien promete" (*GM*, II, 1).

Así, la historia de la "memoria de la voluntad" es la "*historia de la procedencia* [*Herkunft*] *de la responsabilidad*" (*GM*, II, 2), la "crianza" [*Züchtung*] de un individuo capaz de identificarse y ser identificado como la fuente de acciones susceptibles de ser alabadas, censuradas, recompensadas y castigadas; de dar cuenta de sí mismo frente a las acusaciones que se le imputen. De este modo, la "memoria de la voluntad" aparece como la forma institucionalizada de la memoria y el olvido, una narrativa o historia oficial que tiene el propósito de producir un tipo de sujeto que abandone por completo su animalidad (que olvide), para configurarse en un *individuo soberano*: "igual sólo a sí mismo, el individuo liberado de la moralidad de la costumbre, autónomo, ultramoral (pues «autónomo» y «moral» se excluyen), en una palabra, encontraremos al hombre de la voluntad propia, independiente, duradera, que *se puede permitir hacer promesas* […]" (*GM*, II, 2).

A diferencia de lo que suele pensarse, este no es un ideal nietzscheano; por el contrario, el filósofo rechaza este tipo de individuo al considerar – en un tono muy aredntiano – que la soberanía encubre la condición fundamental de nuestro ser (ARENDT, 2016, p. 264). Dicho ideal, más bien, es el ideal ilustrado, kantiano: un ser "liberado de la moralidad de la costumbre", de la heteronomía de la "moral" [*sittlich*]; un ser autónomo, "ultramoral" [*übersittlich*]. En el individuo soberano descansa un modelo elitista y paternalista de la acción humana, pues el soberano es incapaz de reconocerse en aquellos que no se encuentren en su mismo estatus, desprecia a todos esos individuos que siguen atados a la tradición; su único acercamiento a estos se da por medio de la condescendencia, tender el brazo para que el individuo no soberano conquiste su emancipación.

El individuo soberano no sólo se basa en una falsa noción de la libertad de la voluntad, sino que también enmascara la condición relacional de los cuerpos, la lógica de la voluntad de poder como pura relacionalidad, responsabilizando de su destino a cada persona, obligándole a asumir la gestión – los riesgos – de su propio existir. Leemos aquí la paradójica construcción de un tipo de vida que sustenta la narrativa meritocrática actual, así como el paternalismo dirigido hacia ciertas personas y naciones.

Esto resulta más claro cuando atendemos al proceso de constitución de la "memoria de la voluntad", un proceso violento, doloroso y cruel:

> ¿Cómo hacerle una memoria al animal-hombre? ¿Cómo imprimir algo en este entendimiento del instante, en esta viviente capacidad de olvido, de tal manera que permanezca presente? […] Puede imaginarse que este antiquísimo problema no fue resulto precisamente con respuestas y medios delicados; tal vez no haya, en la entera prehistoria del hombre, nada más terrible y siniestro que su *mnemotécnica*. Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria – éste es un axioma

> de la psicología más antigua (por desgracia, también la más prolongada) que ha existido sobre la tierra. (*GM, II*, 3).

Es la revelación de la existencia humana como una existencia des-poseída (ATHANASIOU, BUTLER, 2022, pp. 29-30), producto de lazos que la interpelan, la sujetan y la constituyen más allá de su voluntad y su consciencia en el plano mental, lingüístico, afectivo, social, político, etc. Son los efectos de la "memoria de la voluntad" (*GM*, II, 1). Por medio de ella se institucionalizan las formas de la vida social y política, generando así un tipo de individuo "soberano". No obstante, esto es a costa del atrofiamiento y envenenamiento de las fuerzas creadoras del ser humano.

Así, desde el nacimiento estamos ya pre-dispuestos a obedecer de manera cuasi natural la tradición en la que se enmarcan las normas que determinan la sociedad en la que creceremos (*GC*, 21). Heredamos y adquirimos una forma de pensar, de sentir e incluso de hablar tanto del mundo externo como de nuestro mundo propio; carecemos, al nacer y durante el resto de nuestra existencia, de toda individualidad auténtica, ya que, a pesar de que consideremos que existen diferentes nociones sobre lo valioso o lo justo (*MBM*, 228), nociones que responden únicamente a la "identidad del yo", lo valioso y lo justo para cada uno sólo es posible sobre la base aprehendida del pensar, el sentir y el hablar (*A*, 103, 105). Por ello, el bueno, el virtuoso, es aquel que "incorpora" [*einverleibt*] más fuertemente la moral, aquel que comete los sacrificios más difíciles de realizar (*A*, 9); el individuo, como tal, no es ni bueno ni malo, sino moral o inmoral, obediente o no (*GC*, 21).

Por otra parte, la aceptación de las costumbres no sólo depende de la educación, ya que podría pensarse que llegando a una edad adulta el individuo puede optar por rechazar la autoridad de la tradición (transformarse en un individuo soberano). Lo cual, sin embargo, no es muy común. Más bien, elegimos preservar dentro de nosotros la forma tradicional de valorar porque nos asusta el hacernos cargo de nosotros mismos, nos aterra tener que establecer nuevos juicios de valor desde nuestra interioridad, preferimos abandonar nuestra individualidad, transferirla para que los otros sean quienes se encarguen de nosotros (*A*, 104). Hay aquí una relación dependiente y paternalista con el pasado.

Por supuesto, el carácter des-poseído de la existencia humana, así como la concepción artística de la historia, perfila la producción de otro tipo de individuos, de otra forma de traducir la experiencia interior. Es el caso de la "mala conciencia" (*schlechtes Gewissen*). Ésta se conforma a partir de un proceso de interiorización de los afectos contraproducentes tanto para la comunidad como para el individuo mismo, "instintos" [*Triebe*] agresivos que, al no poder descargarse hacia el exterior, lo hacen hacia el interior del individuo (*GM*, II, 19).

La interiorización de tales "instintos" [*Triebe*] provoca un gran dolor en el ser humano porque lo colocan en un doble camino que lo hace sufrir: seguir sus afectos agresivos u ofuscarlos por medio de sus afectos sociales. Si elige los primeros, se condena a una vida en el exilio; mientras que si elige los segundos debe cargar con una dolencia perpetua. Por lo cual, al no tener otra opción que habitar bajo las normas de la sociedad, el individuo atenta

contra su propia animalidad, y con ello, contra todo lo que ella implica, de modo que el ser humano actúa una vez más motivado por el temor, más específicamente, por la valoración de dos tipos de sufrimiento expresados en el miedo: 1) temor al sufrimiento que provoca el hacerse responsable de sí mismo, así como a la soledad que traería consigo la aceptación de los afectos agresivos; y, 2) el temor al sufrimiento que se padecerá al renunciar a tales "instintos" [*Triebe*]; optando por el sufrimiento de la interiorización, el sufrir del individuo por el individuo (*GM*, II, 16).

Por consiguiente, la mala conciencia, como origen de la vida en comunidad, aparece en el momento fundacional del Estado como un momento de violencia ilegítima, de ruptura, que obliga a los individuos a someterse al poder estatal o a las formas institucionales de la vida social (*GM*, II, 17). No hay cabida para un pacto acordado de manera pacífica y voluntaria, tal como piensa Arendt y la tradición contractualista; sólo un acto de violencia que somete y domina a los miembros de la comunidad, mismo que posteriormente será reconfigurado en una forma de olvido, en la instauración de una determinada narrativa: la creación de una memoria histórica (LEMM, 2010, p. 89). Los héroes y heroínas nacionales, los monumentos que expresan un glorioso pasado, los parámetros para definir y conservar el patrimonio nacional o humano, surgen de la aplicación de la "memoria de la voluntad". Una historia a contrapelo, una historia de los vencidos o una historia de carácter intempestivo como la aquí presentada, rompen con el relato creado por esa violenta forma de aproximarse al pasado.

3 LÓGICA DE LA COMPASIÓN

La lógica violenta que emana de esta aproximación también se expresa en valoraciones mucho más sutiles, consideradas como punto de partida o fundamento de la producción de individuos virtuosos. Para Nietzsche, el principal ejemplo es la "compasión" [*Mitleiden*]. Porque antes que ser una forma de aliviar o acompañar al otro en su dolor, es un afecto que posee una estructura dominante, pues la observancia del dolor del otro no conmueve, al contrario, desafía nuestra concepción como individuos soberanos, independientes, inconmovibles, al revelarnos que: 1) se pone en duda la valoración que tenemos de nosotros mismos – lo que Nussbaum llama *estatus* (2018, p. 46)–, nos exponemos a ser llamados indolentes; 2) si no podemos asistir al otro, se pone de manifiesto nuestra impotencia y, con ella, se daña nuevamente nuestro estatus; 3) el dolor del otro es el recordatorio de nuestra propia miseria; 4) al observar en el otro un peligro despreciamos toda sensación negativa que provenga de él y nos ponemos a la defensiva, de modo que compadecernos del otro es una forma sutil de defendernos o vengarnos (*A*, 133; *Z*, "De los compasivos"; *MBM*, 92; *AC*, 7).

La compasión, pues, representa un daño a nuestro amor propio, a nuestro estatus. Si ayudamos al otro, lo hacemos guiados por una profunda ira contra él por ser la causa de nuestro malestar. Se trata de una forma disimulada de ira, pues ésta se basa en la necesidad de recuperar el control perdido o de sanar el estatus dañado. Si la ira recupera el control perdido por medio de una venganza traslúcida, la "compasión" [*Mitleiden*] lo hace mediante una venganza más sutil, pues en virtud de ella podemos restablecer un poder perdido, compadecer

a otros nos eleva por encima del compadecido, nos dice que éste depende absolutamente de nosotros y nos habla sobre el supuesto poder que tenemos sobre él (*A*, 133; *Z*, "De los compasivos"; *MBM*, 260).

Justamente, Sara Ahmed (2015, pp. 47-51) ha señalado cómo la circulación de este tipo de afectos en los países denominados primermundistas, teje una relación de dominación entre estos y aquellos países tercermundistas, pues estos son considerados como incapaces de salir por sí mismos de su estado de miseria, no son en sentido estricto soberanos, necesitan de la ayuda humanitaria, de la filantropía, para poder abandonar su condición de desposesión. Pero al partir de la condición relacional del compasivo y el compadecido, se apertura otra dimensión donde reconocemos la resistencia que puede generarse hacia esas formas de violencia y dominación. En el caso analizado, no sólo el compasivo desea incrementar o reafirmar su sentimiento de poder, también lo desea el compadecido: éste encuentra los medios para compensar su situación transfiriéndola al compasivo, compartiendo su sufrimiento. Por otra parte, si el compadecido es dañado por otros, aunque sea incapaz de vengarse directamente, encuentra una forma indirecta de hacerlo, encubre su no-poder-vengarse con un no-querer-vengarse; entonces, el compadecido, perdona (*GM*, I, 14).

La estructura del perdón supone una desigualdad entre el que perdona y el perdonado, ya que el primero se coloca en una posición moralmente superior a la del segundo, además, quien perdona atribuye directamente una culpa al perdonado, sin importar si él es consciente de las consecuencias de cada una de sus acciones o si éstas fueron cometidas intencionadamente. Así, el perdón constituye también una forma de la venganza, una relación resentida con el pasado que lo hace vivir a costa del futuro. Esto es visible en las formas de aplicación de la justicia actuales: se dirigen únicamente al castigo de los actos, a sellar una marca indeleble en todos los transgresores y en todos los transgredidos, así se es criminal o víctima para siempre.

CONSIDERACIONES FINALES: APROXIMARSE AL PASADO DESDE EL OLVIDO

Frente a la concepción común del olvido como pasivo, Nietzsche afirma que éste es una fuerza activa, un remedio contra esas otras aproximaciones nocivas hacia y del pasado. Y puede serlo porque el olvido no es opuesto a la memoria, ambas instancias participan una de la otra como formas de la "historicidad" [*Geschichtlichkeit*] de la existencia humana. Como tal, nos dice Nietzsche: "Que haya olvido es algo que todavía no se ha demostrado; lo único que sabemos es que no está en nuestras manos el poder recordar. Y en ese vacío de poder hemos puesto de manera provisional el término ese de olvido: como si fuera una facultad en la lista. Pero, a fin de cuentas, ¡qué es lo que está en nuestro poder!" (*A*, 126). Más bien, el olvido es un tipo de *desmemoria* más allá de nuestra voluntad, una forma en que el pasado, los recuerdos, irrumpen frente al supuesto control de una memoria voluntaria. Por lo que de ningún modo el olvido puede ser entendido como una negación del pasado; la "memoria de la voluntad", en cambio, niega el pasado al concebirlo como dado, al cerrarlo a una unilateral forma de leerlo. Ya sea memoria histórica, historia oficial o verdad histórica, el pasado queda

eliminado y el futuro es comprometido al prolongar formas vengativas, resentidas y violentas que eliminan también la posibilidad de otro futuro posible, de otra comunidad política, así como eliminan la libertad. Frente a esta concepción soberana de la memoria, el olvido surge como un clamor de libertad.

Justamente la recuperación del olvido animal exige un cuidado del pasado cuando este viene a nuestro encuentro; además, al romper con la visión cerrada y dominante de la memoria, aquella que somete al pasado y a quien lo interpreta y vive de él, Nietzsche es capaz de pensar la acción humana en términos de esa irrupción temporal, como algo que la excede, que la des-posee, para pensarla desde ahora colectivamente. La historia individual como una narración que se incorpora a una narrativa mucho más amplia, compleja, que se entrelaza de maneras impensables. Y, por consiguiente, abre la puerta para pensar las nociones de soberanía, responsabilidad, individualidad y libertad, desde un enfoque no soberano (SARDO, 2022, p. 102) que enseña el amor a la tierra, la modestia y la "honestidad" [*Redlichkeit*] (*GC*, 319).

REFERENCIAS

AHMED, Sara. *La política cultural de las emociones*. México: UNAM, 2005.

ATHANASIOU, Athena; Butler, Judith. *Desposesión. Lo performativo en lo politico*. Barcelona: Paidós, 2022.

ARENDT, Hannah. *De la historia a la acción.* Barcelona: Paidós, 1995.

ARENDT, Hannah. *La condición humana.* México: Paidós, 2016.

ARENDT, Hannah. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política.* México: Austral, 2020.

BUTLER, Judith. *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2020.

CARDOSO CIRO, F. S. *La investigación histórica. Conocimiento, método e historia*. Barcelona: Crítica, 2000.

FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1999.

HATAB, J. Lawrence. *Nietzsche´s 'On genealogy of morality' An introduction*. New York: Cambridge University Press, 2008.

HEIDEGGER, Martin. *El concepto de tiempo (Tratado de 1924).* Barcelona: Herder, 2008.

HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta, 2009.

LEMM, Vanessa. *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano.* Chile: Universidad Diego Portales, 2010.

Nietzsche, Friedrich. *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Madrid: Alianza, 2013.

_____. *Más allá del bien y del mal. Preludio para una filosofía del futuro*. Madrid: Alianza, 2012.

_____. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie.* Madrid: Alianza, 2011.

_____. *Obras Completas I. Escritos de juventud*. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca. Traducción, introducciones y notas de Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós. Madrid: Tecnos, 2011.

_____. *Obras completas. Volumen III. Obras de madurez I.* Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Trad., intr. y notas de Jaime Aspiunza, Marco Parmeggiani, Diego Sánchez Meca y Juan Luis Vermal. Madrid: Tecnos, 2014.

_____. *Obras completas. Volumen IV. Escritos de madurez II y Complementos a la edición*. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca. Trad., intr. y notas de Jaime Aspiunza, Manuel Barrios Casares, Kilian Lavernia, Joan B. Llinares, Alejandro Martín Navarro y Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2016.

NUSSBAUM, Martha. *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia*. México: FCE, 2018.

SARDO, Michael. *On Freedom and Responsibility in an Extra-Moral Sense: Nietzsche and Non-Sovereign Responsibility*. Nietzsche-Studien, Berlín, 51, 18, 88-115, Marzo, 2022.

VELÁZQUEZ BECERRIL, César Arturo. *Tractatus politicus mínimum. Ensayos sobre la política de la crueldad de Nietzsche.* México: Universidad Autónoma Metropolitana-Itaca, 2017.

Espaço livre da experiência pura - possibilidade de encontro e unificação

Juliane Corrêa[1]

RESUMO: Neste texto, abordo a separação sujeito/objeto como fratura ontológica presente no pensamento ocidental e busco na força unificadora da experiência pura e na compreensão da "lógica do lugar" do nada absoluto, presentes no não dualismo filosófico de Nishida, a possibilidade de superação dessa separatividade. Brevemente, situo a problematização deste estudo no contexto de minhas investigações mais recentes e dos estudos atuais de Hegel, Nietzsche e da Escola de Kyoto, em especial de Kitaro Nishida. Apresento algumas aproximações possíveis entre Hegel, Nietzsche e o Zen budismo para em seguida investir no não dualismo filosófico de Nishida, rumo à filosofia do Nada, desde a experiência pura como autoconsciência até a "lógica do lugar", tendo como base os estudos de Ohashi, Ueda, Kopf, Müller e Cestari da Escola de Kyoto. Concluo que a experiência pura, por meio de sua força unificadora, situada, ao mesmo tempo, na realidade originária e no lugar do nada absoluto, permite como possibilidade de encontro e unificação, na sua unidade de consciência, a superação da separação sujeito-objeto.

PALAVRAS-CHAVE: Experiência pura. Filosofia japonesa. Zen budismo. Nietzsche. Nishida.

INTRODUÇÃO

Este estudo sobre a experiência como espaço de encontro foi se constituindo durante a realização de vários projetos de ensino e de investigação ao longo de minha trajetória acadêmica. Inicialmente, o seu foco estava associado ao desenvolvimento e uso das tecnologias educativas; entretanto, à medida que estes projetos se concretizavam, na prática educativa, como mediação pedagógica, observava que, por vezes, "algo" escapava para além das mediações propostas e dos referenciais utilizados. De forma recorrente, deparava-me com a relação sujeito-objeto e percebia que nessa relação acontecia um encontro que permitia o surgimento de "algo" que antecedia o EU; não como "algo" que eu tenho ou eu observo o outro tendo, mas como "algo" que surgia num espaço "entre" da relação sujeito e objeto. Em decorrência disso, nas investigações recentes, venho estudando e investigando a experiência como encontro no campo educacional, a partir de Semetsky e Ellsworth (Corrêa, 2021), e relação como"algo" que se passa "para além de", presente na filosofia contemporânea de Levinas, Scheler, Buber, Rosenzweig e Panikkar (Corrêa, 2022a, 2022b).

Ellsworth (2005, p.30), ao afirmar que nós não temos experiência, mas somos experiência, nos sensibiliza para a compreensão de um outro lugar, no qual encontramos "neither self nor other but the reality of relation", o que, por sua vez, implica uma outra visão ontoepistemológica. De forma similar, ao considerar a natureza do homem como uma unidade

1 Doutora em Educação/Unicamp - Professora Titular aposentada FAE/UFMG- julianeco@gmail.com

que repousa sobre a própria experiência existencial, que se revela na realidade da diferença entre EU-TU, Buber (1974, p.91) diz que não precisamos superar o mundo da aparência, do sensível. Não precisamos renunciar ao EU, pois ele é indispensável para a relação EU-TU; precisamos sim superar aquilo que impele o homem a fugir da "relação em direção às coisas". Além disso, não poderia deixar de considerar que esse processo ocorre em uma ambiência que nos antecede, repleta de coisas que nos atraem e nos repulsam, que fomentam nossa responsividade, criando ou reativando marcas já existentes por meio das experiências mediatizadas por diversas camadas de valores anteriores à nossa percepção. Essa mediação não é uma outra coisa, mas um "entre" que possibilita o encontro; a relação que se estabelece para além do dual e se visibiliza quando a sensibilidade, como intuição sensível, toca a vulnerabilidade humana.

Como pôde ser observado, o problema presente em minhas investigações recentes, que está relacionado à visão ontoepistemológica que fundamenta a separatividade, se atualiza neste trabalho cujo objetivo consiste em investigar, a partir do estudo do Niilismo em Nietzsche[2] e de sua aproximação com teóricos da Escola de Kyoto, a possibilidade da força unificadora da experiência pura contribuir para a superação dessa visão de separatividade. Neste texto apresento a separação sujeito/objeto como fratura ontológica presente no pensamento ocidental com o intuito de compreender a "lógica do lugar" do nada absoluto, presente no não dualismo filosófico de Nishida e, por esse motivo, apresento no tópico contexto contemporâneo, algumas aproximações possíveis entre Hegel, Nietzsche e o Zen budismo e, nos tópicos seguintes, decorrente da investigação bibliográfica realizada, com base nos estudos de Ohashi, Ueda, Kopf, Müller e Cestari, abordo o não dualismo filosófico de Kitaro Nishida rumo à filosofia do Nada e a passagem da experiência pura como autoconsciência à "lógica do lugar". Por fim, considero que a força unificadora, como possibilidade de encontro e unificação, situada, ao mesmo tempo, na realidade originária e no lugar do nada absoluto, permite a superação da separação sujeito-objeto.

1 CONTEXTO CONTEMPORÂNEO - HEGEL, NIETZSCHE E ZEN-BUDISMO

Neste texto, de forma pontual, destaco alguns aspectos do pensamento de Hegel e de Nietzsche que permitiram estabelecer um diálogo com o não dualismo filosófico. Inicio pela afirmação de Hegel (2016, p. 109) de que "não há absolutamente nada que não seja um estado intermediário entre ser e nada.", a qual indica que a unidade do ser e do nada está presente em tudo e que apenas deixam de ser abstrações, quando adquirem um conteúdo determinado que "contém a diferença real entre ser e nada, a saber, um algo e um outro"(*Ibid.*, p.91), pois "É na definição das coisas finitas, que nelas conceito e ser são diversos, que conceito e realidade, alma e corpo são separáveis" (Hegel, 2016, p.93). De tal modo, que o pensamento do espaço puro "deve ser mostrado como nulo nele mesmo, isto é, que ele, enquanto tal, já é seu oposto, que nele mesmo já penetrou seu oposto nele, que ele já é para si o ser que saiu de

2 Disciplina Ética e Cultura: o niilismo e seus desdobramentos - Tópicos da Filosofia Oriental realizada, com o Professor Adilson Felicio Feiler, no Programa de pós-graduação da FAJE, em 2023.

si mesmo, [ou seja], determinidade" (*Ibid.*, p.102). Assim, cada um desaparece em seu oposto por meio de uma diferença que se dissolve. Inclusive, encontramos, nos seus escritos da juventude, uma busca pela superação da contraposição entre objetividade e subjetividade por meio da reconciliação, "na mesma medida ele [o ser] torna a vida amigos que lhe era hostil, reconcilia o divino consigo, e o destino armado contra ele e seu próprio ato se dissolve no ar da noite" (Hegel, 2021, p.135). Dessa forma, pelo seu compromisso com a libertação, recupera a unidade das contradições, que unifica todas as diferenças e acolhe o destino. E, de certa forma, considero que a aceitação do destino e da dor em Nietzsche, que se dá no acolhimento do fato como um todo, na experiência individual do sujeito e que irá caracterizar sua ética voltada para o *amor fati,* se aproxima dessa reconciliação.

É necessário relembrar que a totalidade em Hegel é sistêmica, focada na razão dialética. Assim o todo está dado desde o início numa relação de causa e efeito e, em Nietzsche, a totalidade é assistêmica, focada no movimento, na intuição que não impõe, nem tem limites. Com isso, o absoluto em Hegel se dá ao nível do dizer a si mesmo, a ter consciência, de modo que a dialética permita acessar as determinações, trazendo os desdobramentos por mediações e permitindo a tomada de consciência da indeterminação, mas, ao mesmo tempo, se afastando desse indeterminado no nível da experiência. Mesmo assim, podemos dizer que eles se conectam na busca da totalidade, que se faz presente inclusive na experiência como intuição sensível.

Nietzsche, ao abordar a vontade de poder como força reativa ou força criativa, assim como as fixações de valores associadas às forças reativas, nos oferece a possibilidade de pensarmos a força criativa como uma liberação dessas fixações e como maior aproximação da experiência individual. Para ele, o indivíduo que se afirma universal não é o sujeito, mas um conjunto de pulsões que buscam assenhoramento e dependem da sociedade para buscar a sua própria superação. E, nesse processo, temos uma vontade de nada que nos aproxima de um niilismo em que "um ser tem a necessidade de colocar-se continuamente em questão de levantar continuamente a questão dos fundamentos de sua existência, sem que nada seja capaz de contar como tais fundamentos" (Magnus, 2017, p.152), o que , por sua vez, nos remete ao niilismo ativo, passivo e à superação do niilismo, tendo na criança a possibilidade de esquecimento, de um novo começo, de "não ter que", acionando a força criativa e permitindo o contato com a experiência.

A permanência da visão dual na filosofia ocidental, para Nietzsche, tem sua origem a partir das categorias da metafísica de Platão, "cuya filosofía inicia la separación entre mundo sensible/aparente y mundo suprasensible/verdadero" (Uicich, 2014, p.30) estabelecendo, assim, uma fratura ontológica, um dualismo metafísico que, por sua vez, engendra o niilismo. Ao focar na tragédia como aceitação do destino, contrapondo ao otimismo lógico de Sócrates que defendia que a razão "poderia corrigir as falhas da realidade" (*Ibid.*, p. 38), Nietzsche nos oferece a possibilidade de entrar no mundo mítico, isto é, não histórico, não sujeito à narrativa (Magnus, 2017, p.173). Considera que "suportar a realidade significa reconhecer a ilusão, recusar-se a confiar exclusivamente no apolíneo, receber o caos sobre si

mesmo" (*Ibid.*, p.178), pois "as interpretações colidem precisamente porque elas afirmam ser interpretações de um mesmo fenômeno, porque elas afirmam compartilhar um contexto, embora tenham implicações muito diferentes e incompatíveis para nossas vidas" (Magnus, 2017, p.243). Temos assim uma hermenêutica desconfortável, pois "modificaram as relações entre signos, ordenaram-nos de maneiras mais complicadas, colocaram espelhos entre eles, e deram-lhes assim novas dimensões" (*Ibid.*, p.379), o que remete a uma interpretação infinita, tendo o mundo como um jogo.

Além disso, podemos dizer que a consonância do pensamento de Nietzsche com ensinamentos do zen budismo se deve a sua ênfase em tendências antimetafísicas e ateístas que desconstroem qualquer possibilidade de alma ou ego individual, expressando a negação de uma visão dual da realidade e se apoiando no movimento e na impermanência. Recorrentemente, encontramos algumas interpretações equivocadas do zen budismo que identificam como possibilidade de transcendência, a partir de conceitos onto-teológicos, aquilo que, de fato, é apontado como um despertar para o cotidiano, um habitar o mundo das aparências, ou seja, como imanência (Han, 2015, p.13). Inclusive, como bem sabemos, no pensamento ocidental, a substância é um conceito central constitutivo da unidade e da mesmidade do ente que se delimita e se afirma frente ao outro, mas, para o zen budismo, o conceito central é sunyata, vacuidade, cujo movimento é deslimitador, suprime o "para si", não constituindo nenhuma originação e nem causalidade. De tal forma que "En el campo del vacío las cosas se liberan de la célula aislada de la identidad en una unidad de todo, y se liberan en la libertad y espontaneidad de una compenetración recíproca." (*Ibid.*, p. 42). Esse vazio não apresenta nenhuma transcendência, pois "ningún desnivel de ser separa el vacío de la 'inmanencia' de las cosas que aparecen" (*Ibid.*, p.37), de modo que temos uma supressão das oposições rígidas e da visão de separação de sujeito e objeto.

2 POR UM NÃO DUALISMO FILOSÓFICO RUMO À FILOSOFIA DO NADA

No contexto da história da filosofia, Ohashi (2014) nos situa a filosofia de Kitaro Nishida (1870-1945) e, principalmente, a sua obra Ensaio sobre o Bem[3], de 1911, de modo a explicitar seu não dualismo filosófico. Nesse período, Nishida dá continuidade ao movimento que, iniciado por Schelling, Kierkegaard, Nietzsche, rompe com a reflexão filosófica, mas do qual se diferencia, pois, de fato, não buscava a destruição da ontologia presente na metafísica ocidental. Além disso, Nishida dialoga com o neokantianismo de Lask, e Cohen; a filosofia da vida de William James e Rickert; a fenomenologia de Heidegger e o positivismo lógico de Russel, Whitehead e Wittgenstein, e, de fato, compartilha as temáticas da filosofia da vida, da fenomenologia, do existencialismo e do marxismo, dando uma resposta para a questão do niilismo, entendido como a derrocada da metafísica.

Segundo Ohashi (2014, p.313), "A filosofia do nada se torna, necessariamente, uma não filosofia", um ponto de partida, um nada anterior à filosofia que, inclusive, questiona os

3 Essa obra aparece citada com diferentes títulos por ter sido traduzida como Indagações, Inquirição, Comentários ou Ensaio sobre o Bem. Optei por manter Ensaio sobre o Bem, por ser a tradução que utilizo.

fundamentos da história da filosofia. E, de modo a constituir uma maior aproximação com essa perspectiva, Kopf (2014) nos auxilia com seus estudos do Mestre Zen Dõgen (1200-1253), fundador do Budismo Japonês Soto Zen, favorecendo assim a compreensão dos conceitos de nadidade e de vacuidade provenientes do zen budismo e inspiradores do não dualismo filosófico de Nishida. De acordo com Kopf (2014), Dõgen, com base na literatura do Prajnaparamita (Perfeita Sabedoria), por meio da clássica afirmação "forma é vacuidade, vacuidade é forma", presente no Sutra do Coração, explicita a negação de todas essências, o que constitui a base para a "teoria da vacuidade". Explicita que essa compreensão buscava, por uma desconfiança das estruturas conceituais, desestabilizar a linguagem e questionar os ensinamentos do budismo primitivo, que se apoiavam na oposição entre nirvana e samsara, os quais, segundo essa abordagem, passam a ser destituídos de autoexistência. Ainda, a partir do Sutra do Diamante, apresenta uma sabedoria não-conceitual, na qual os conceitos são de significados transcendentes, não associados a objetos particulares, incorporando as duas verdades, a verdade do mundo e a verdade última, para além da oposição e da contradição. Considera assim cada fenômeno como único, inter-relacionado, consistindo-se numa expressão individual de todo o universo. De acordo com Kopf (2014), as características centrais dessa visão são a desconfiança dos conceitos, a desestabilização da linguagem, a justaposição dos opostos, antecipando a dialética e a ênfase na prática. E, por um lado, essa desestabilização da linguagem o aproxima da desconstrução de Derrida, mas, por outro, se diferencia pelo seu entendimento de "vacuidade", que considera os fenômenos como não autoexistentes, abordando, assim, o incompreensível, o incomensurável, de modo a demonstrar a limitação da linguagem conceitual como guia da prática espiritual e a importância da meditação sentada como "um processo aberto que nunca se completa" (Kopf, 2014, p.63).

E, considerando o zen budismo como fonte de inspiração para Nishida, temos o nada como a total dissolução da substancialidade no vazio, ou seja, uma compreensão de nada que "nega também, ao mesmo tempo, toda determinação do nada como negação do ser" (Ueda, 2014, p.221). Nessa abordagem, o nada absoluto busca "libertar o Homem do pensamento substancializante e do apreender substancializante de si-mesmo" (*Ibid.*, p.206), de modo que o si-mesmo aberto pelo nada absoluto, no campo interno da ação de si-mesmo, no encontro com outras pessoas, possa se desenvolver como "entre" e, assim, percorrer a estrada do mundo sem perder o nada absoluto. Importante ressaltar que esse "entre" consiste numa "transmissão do si-mesmo, de si-mesmo para si-mesmo" (*Ibid.*, p.212), ou seja, abertura e possibilidade de despertar para o verdadeiro si mesmo. Dessa forma, de acordo com Ueda, temos uma negação infinita e uma abertura infinita no vazio, que nos aponta para um novo começo, um primeiro movimento, para uma "criança que brinca sem por quê", para a inocência e o esquecer. Com isso, podemos dizer que essa perspectiva se diferencia quanto à dialética do ser e do nada de Hegel, que implica uma "prioridade do ser sobre o nada e impede de pensar um nada que não seja somente um oposto do ser" (Müller, 2014, p.30), devido ao nada opositivo que expressa uma preeminência do ser sobre o nada. Ainda cabe ressaltar que o nada visto - não a partir do não ser, mas como *nihil*, no sentido da nadidade, do fundamento do ser - foi abordado no pensamento ocidental por Nietzsche, pois foi na vontade,

no meio da profundidade abismal do *nihil*, que "o homem prefere ainda querer o nada a não querer nada" (Schlechta , 1995, p . 900 *apud* Ueda, 2014, p.229), de tal forma que o niilismo radical de Nietzsche pode ser ultrapassado pela experiência simples da "rosa sem por quê" ou do "brincar sem por quê".

3 DA EXPERIÊNCIA PURA COMO AUTOCONSCIÊNCIA À "LÓGICA DO LUGAR"

A filosofia de Nishida, em contraposição ao conhecimento filosófico dominante na filosofia ocidental que se pauta pela afirmação do eu e busca transformar tudo em objeto de conhecimento, se baseia no "não conhecimento" e implica a superação do conhecimento objetivo do eu, de tal forma que "a experiência do encontro real entre pessoas se dá através do afastamento do conhecimento discriminatório" (Ohashi, 2014, p.298). Ou seja, a experiência pura, para Nishida, implica abandonar nossas elaborações e conhecer os fatos sem nenhum julgamento, pois "a experiência verdadeiramente pura não possui nenhum significado, constituindo-se apenas como a consciência presente dos fatos como eles são" (Nishida, 2016, p.24). Isso significa que a experiência pura é constituída por sua unidade, sem separação interior e exterior, assim como "a experiência não existe em função do indivíduo, ela constitui o indivíduo" (*Ibid.*, p.41) e, quando se separa da unidade presente, deixa de ser experiência e se torna significado. Da mesma forma, considera que "o individual é o universal que alcançou a plenitude de seu desenvolvimento" (*Ibid.*, p.41), sendo, portanto, um equívoco pensar que conhecemos o universal pela reflexão e o individual pela experiência.

Reitero que Nishida aborda a experiência pura como algo anterior à separabilidade e sem significação, de modo que a "experiência pura" acessa os fatos como eles são, ocorrendo antes da divisão entre o objeto e o conhecimento, antes da discriminação e do discernimento e anterior ao conhecimento. Dessa forma, o diferencial de Nishida consiste em trazer a experiência direta para a autoconsciência, para o lugar do discernimento. Assim temos "o si próprio vendo a si próprio no si próprio", uma "transcendência imanente", ou seja, preserva-se uma preocupação metafísica sem separar-se do caráter imediato da vida, de modo que o princípio metafísico surge da experiência direta. Pode-se dizer que a filosofia de Nishida é filosofia e, ao mesmo tempo, não filosofia, por incluir o "não conhecimento" do pensamento oriental. E esse "desconhecimento realizado através da extinção do ego" (Ohashi, 2014, p.296), por sua vez, fundamenta um conhecimento que depende da afirmação do si mesmo, no qual a autoconsciência do si mesmo "é sempre um autodespertar em meio à experiência direta do 'lugar', e o caráter factual da própria vida", ou seja, é "a abertura de um lugar em que o próprio si mesmo e o si mesmo do mundo são um só, e sem separar-se do caráter imediato da vida (imanência), ocorre uma saída para o mundo (transcendência)" (*Ibid.*, p.310).

De acordo com Müller (2014), Nishida investiu no conceito de "lugar", que, não podendo ser sujeito nem objeto da oração, permaneceu como "lugar do nada", pois reconhecia que a perspectiva da experiência pura apresentava dificuldades para manter o seu caráter imediato como reflexão capaz de superar a divisão sujeito e objeto. Dessa forma, Nishida, de fato, aprofunda a experiência pura e imediata do sistema de consciência em direção ao conceito

de "lugar do Nada absoluto", demonstrando como a lógica dialética é uma lógica derivada de uma lógica mais fundamental, que é a "lógica do lugar". Esse "lugar do nada absoluto", o Basho, é considerado por Nishida como um receptáculo que permite o surgimento de todas as coisas e o acesso a si mesmo que se defronta com a própria nadidade, numa operação de esvaziamento e esquecimento. Dessa forma, o Nada absoluto rompe a identidade programática de ser e pensar, do ser e do nada, sendo o verdadeiro Nada, anterior à oposição entre ser e nada, aquele que torna possível o surgimento do ser e nada. Em vez do ser passar ao nada, "o ser surge no sulco vazio deixado pelo nada e graças a ele, assim como a espuma se forma no côncavo da onda" (Müller, 2014, p.33). E essa operação de esvaziamento na origem da unificação é considerada como a "autodeterminação do nada absoluto", na qual "o nada como receptáculo do auto-despertar passa a exercer ele mesmo a atividade do despertar a si" (*Ibid.*, p.35), o que remete à "lógica do lugar" como um lugar que se autodetermina.

Como pode ser observado, esse autodespertar noético vai em direção à nascente, num movimento descendente que vai aprofundando o esvaziamento que o nada absoluto escava, num autodespertar anterior à razão, pois "o presente é o que se autodetermina sem determinante anterior" (Müller, 2014, p.42). Ou seja, o presente para Nishida (1965, *apud* Müller, 2014, p.44) é, ao mesmo tempo, "a autodeterminação do agora eternamente novo […] e o despertar a si do verdadeiro nada", pois segundo Müller (2014, p.44), "em cada agora em que o tempo desaparece e aparece, o presente toca o Nada absoluto". De tal forma, que Nishida aborda a subjetividade "a partir de uma relação que não é representada nem em termos de fundamento, nem de origem, mas como um lugar que envolve e sustenta os elementos considerados, sendo, por sua vez, manifestado por eles" (Cestari, 2014, p.52), ou seja, inaugura uma "lógica do lugar" para além do subjetivismo e do substancialismo, na qual o Nada absoluto é expressão de uma tendência antissubjetivista.

Visto que a concepção de Nishida se centra na ideia de autonegação, de negação do cogito e suas categorias, que não vem do sujeito, mas da sua dimensão a-subjetiva, que emerge no nada absoluto, que nada impõe, qualquer contradição não precisa ser resolvida ou refutada, mas apenas acolhida. Ou seja, é um espaço aberto da consciência, vazio de tudo e de si mesmo, capaz de refletir todas as coisas, capaz de um acolhimento incondicional de todas as coisas.

CONCLUSÃO

Ao longo deste texto pudemos perceber que a filosofia de Nishida compartilha a consciência problemática da filosofia ocidental, com destaque para Hegel e Nietzsche e a visão do não dualismo filosófico do pensamento oriental baseado na vacuidade e no não conhecimento. Sua dialética não é a do conceito, mas a do universal concreto enraizado nas profundezas da vida que despertou a si mediante o esvaziamento progressivo de autodeterminação do nada absoluto e, para isso, considera necessário fugir das mediações, inclusive da conceitual, que trazem novas determinações e permitir o autodespertar que consiste num retorno ao ponto da indeterminação.

Esse retorno nos indica um movimento descendente da dialética de Nishida em busca do esvaziamento, em contraposição com o movimento ascendente da dialética de Hegel, que busca o espírito absoluto. Além disso, a dialética de Nishida se diferencia da negação do ser de Hegel, do nada opositivo, pois ela chega à vacuidade, ao nada pleno. Ainda cabe ressaltar que, devido ao risco da entificação do vazio, esse nada pleno que estamos abordando não é um ser em si mesmo, não é determinado, não possui domínio, não apresenta relação de causalidade, interioridade e nem de representação.

Podemos observar que na lógica do lugar temos uma tendência de privilegiar uma unificação transcendental encontrada na suspensão de toda estrutura lógica, pois Nishida entende a verdade como esse lugar que possibilita a coexistência de instâncias até então irreconciliáveis, pois, de fato, qualquer contradição não precisa ser resolvida ou refutada, mas apenas acolhida. E, nessa perspectiva, podemos considerar que, de fato, não temos o que reconciliar, pois apenas na aparência algo pode ser visto como separado, não temos o que unificar; a experiência pura já é em si unificada. Aquilo que Nishida nomeia como força unificadora presente no "lugar" em que tudo surge e desaparece, existe como possibilidade de encontro e de unificação.

Portanto, considero que a experiência pura, situada, ao mesmo tempo, na realidade originária e no lugar do nada absoluto, pode, na sua unidade de consciência, apontar para a realidade originária, superando a separação e, ao mesmo tempo, para o nada absoluto. E, nesse movimento, Han (2015) reitera que a saída ao mundo consiste num caminhar sem aspirar a nenhum lugar, com equanimidade frente a tudo que surge e desaparece. Assim, na pintura de uma paisagem sem a perspectiva do pintor, a paisagem pinta a paisagem, numa abertura que brota do coração esvaziado, o que nos permite contactar com a força unificadora da experiência pura e, ao mesmo tempo, com o lugar do nada absoluto.

REFERÊNCIAS

BUBER, M. *Eu e Tu*. São Paulo: Editora Moraes, 1974.

CESTARI, M. Além da metafísica do conceito? Nada e negação na lógica do lugar. *In*: FLORENTINO NETO, A.; GIACÓIA JÚNIOR, O. (org.). *O Nada absoluto e a superação do niilismo***.** Campinas: Editora Phi, 2013. p.51-94.

CORRÊA, J. Ethnographic educational research as assemblages of teachers' and researchers' movements and their learning environments. *In:* SANCHO-GIL, J. M.; HERNÁNDEZ-HERNÁNDEZ, F. (org.) *Becoming an educational ethnographer.* London: Routledge, 2021. p. 141-151.

CORRÊA, J. Aproximações educativas - pensar a ética outramente no contexto educacional. *In:* SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA-TEOLOGIA, 17, 2022, Belo Horizonte. *Anais* [**...**]. Belo Horizonte: FAJE, 2022. https://www.faje.edu.br/simposio2022/ Acesso em: 09 nov. 2023.

CORRÊA, J. Em busca da compreensão da tridimensionalidade da experiência humana. *Revista Pensar*, FAJE v.13, n. 2, p. 20-28. 2022.

ELLSWORTH, E. *Places of learning: media, architecture, pedagogy.* New York: Routledge, 2005.

HAN, B. C. *Filosofía del budismo Zen.* Barcelona: Herder, 2015.

HEGEL, F. W. *Ciência da lógica: A doutrina do ser.* Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

HEGEL, F. W. *O Espírito do Cristianismo e seu destino.* Tradução: Adilson F. Feiler *et al.* Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2021.

KOPF, G. Zen, Filosofia e Vacuidade: Dõgen e a desconstrução dos conceitos. *In*: FLORENTINO NETO, A.; GIACÓIA JÚNIOR, O. (org.). *Budismo e Filosofia em diálogo.* Campinas: Editora Phi, 2014. p.115-137.

MAGNUS, B.; HIGGINS, K. M. (org.) *Nietzsche*. SP:Editora Ideias e Letras, 2017.

MÜLLER, M. L. Negatividade dialética e a "autodeterminação do nada absoluto": Nishida e Hegel. *In*: FLORENTINO NETO, A.; GIACÓIA JÚNIOR, O. (org.). *O Nada absoluto e a superação do niilismo.* Campinas: Editora Phi, 2013. p.21-50.

NIETZSCHE, F. W. *Assim falou Zaratustra.* Tradução: Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NISHIDA, K. *Ensaio sobre o bem.* Campinas, SP: Editora Phi, 2016.

OHASHI, R. O sentido da filosofia de Nishida na história da filosofia. *In*: FLORENTINO NETO, A.; GIACÓIA JÚNIOR, O. (org.). *Budismo e Filosofia em diálogo.* Campinas: Editora Phi, 2014. p.289-315.

UEDA, S. O Nada absoluto no Zen, em Eckhart e em Nietzsche. *In*: FLORENTINO NETO, A.; GIACÓIA JÚNIOR, O. (org.). *O Nada absoluto e a superação do niilismo.* Campinas: Editora Phi, 2013. p.205-237.

UICICH, S. M. Nietzsche y la historia occidental: cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndonos en Nihilistas. In: AGUIRRE, G. S. *et al. Ese Nietzsche.* Salta: Ediciones de la Galería Fedro, 2014. p.29-44.

Nietzsche e as críticas à moral altruísta de Herbert Spencer

Kelly de Fátima Castilho[1]

RESUMO: Em sua obra The Data of Ethics [Os Dados da Ética] de 1879, Herbert Spencer aponta uma relação direta entre o desenvolvimento da vida social e individual e o aumento das assim chamadas "ações altruístas". Segundo suas análises, um organismo e uma sociedade caminham em direção ao progresso e quanto mais avançam na direção da "perfeição" tornam-se mais "altruístas" se tornam. O mesmo pode ser dito das comunidades e das instituições sociais diversas. O altruísmo, segundo Spencer, acompanhará o progresso da humanidade e no futuro tornar-se-á um prazer a tal ponto que "o bem-estar pessoal dependerá da devida consideração pelo bem-estar dos outros" (SPENCER, 1888/2008, p.205). Nietzsche, que criticou duramente a moral altruísta de sua época, viu a doutrina de Spencer como uma espécie de repetição da moral judaico-cristã em termos científicos. O filósofo inglês teria sido incapaz de questionar o "valor dos valores" e de colocar a própria moral como problema. Ao utilizar-se das noções de vida e de progresso, Spencer pretendeu fundamentar um determinado tipo de moral, que Nietzsche chamou de a "moral escrava". Nosso objetivo nesse artigo é apontar as principais críticas de Nietzsche a Spencer e os motivos que levaram o filósofo alemão considerá-lo um representante da "decadência" e da "mediocrização" do espírito europeu.

PALAVRAS-CHAVE: Altruísmo. Vida. Moral. Spencer. Nietzsche.

INTRODUÇÃO

Podemos encontrar várias referências diretas e indiretas à Spencer ao longo da obra de Nietzsche: em alguns aforismos ele aparece como medíocre (BM/ 253); niilista (GM/GM I, §12); e, decadente (CI/FW Incursões de um extemporâneo § 37). Essas passagens apontam o tom crítico com o qual o filósofo alemão se dirigiu ao pensador inglês, mas também a relevância que lhe atribuía. Gregory Moore (MOORE, 2002) acredita que é para se contrapor às ideias contidas na obra The Data of Ethics [Os Dados da Ética]1979, que Nietzsche desenvolve uma filosofia não apenas "anti-darwiniana" mas também "anti-spenceriana". Veremos que embora a obra nietzschiana dialogue com algumas concepções de Spencer, as divergências entre eles apontam muito mais para a incompatibilidade entre suas filosofias do que para a conciliação, especialmente no que toca ao altruísmo[2]. O nosso objetivo nesse texto é destacar as críticas de Nietzsche à moral altruísta defendida por Spencer, indicando os motivos que o levaram a atacar de forma virulenta tais concepções.

1 Doutoranda em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná-UNIOESTE e Professora de Filosofia no Instituto Federal Farroupilha-IFFAR. E-mail: kellyfcastilho2@hotmail.com.

2 Depois de ler a obra *The Data of Ethics* de Spencer Nietzsche teria passado a utilizar o termo *Altruism* (altruísmo) no lugar de *Unegoistische* ("não-egoísmo"). Isso indicaria que a leitura da obra de Spencer afetou de algum modo o desenvolvimento das ideias de Nietzsche. Cf. (SMALL, R. 2005, p. 169-1711).

1 SPENCER: VIDA E MORAL

A moral, para Spencer, é constitutiva da natureza humana e resulta da adaptação das condições e relações internas de um organismo às condições e relações externas. Ser moral, portanto, é estar interiormente "ajustado" ao que se passa no mundo exterior. Quanto mais evoluído[3] for um organismo mais coerentes e morais serão os seus atos. Associando moral com evolução[4] ele defende:

> A verdade de que o homem idealmente moral é aquele em quem o equilíbrio móvel é perfeito, ou se aproxima mais da perfeição, torna-se, quando traduzido em linguagem fisiológica, aquele em quem as funções de todos os tipos são devidamente cumpridas. Cada função tem alguma relação, direta ou indireta, com as necessidades da vida, pois sua existência é resultado da evolução, prova de que foi acarretada, imediata ou remotamente, pelo ajuste das ações internas às ações externas. (SPENCER, 1888/2008, p.75)

Segundo Spencer, o fim último de toda conduta é o prolongamento e o aumento da vida, a preservação do organismo individual e da espécie a que ele pertence. O conceito "bom", nesse caso, está ligado à utilidade que uma ação tem de promover e conservar a vida, e estes atos estão sempre relacionados com o prazer. O conceito "mau", por outro lado, é aquilo que se mostra nocivo à vida, podendo destruí-la, e está sempre ligado à dor. Na moral de Spencer, portanto, as ações são classificadas como "boas" ou "más" dependendo do quanto estejam alinhadas aos fins da preservação: os atos prazerosos são os mesmos que conservam a vida, ao passo que os atos dolorosos se associam com a perda desta[5].

Concebendo a moral enquanto o "ajuste" dos atos direcionados a determinados fins e vendo a busca do prazer e a fuga da dor como o grande motivador das ações humanas, podemos perguntar, de que modo Spencer pretende que as "ações altruístas", que exigem abnegação e sacrifício, sejam abundantes numa sociedade evoluída? Para ele, o organismo não busca instintivamente e naturalmente apenas o prazer, ele também reconhece que os atos

3 Em sua obra *Do Progresso - Sua Lei e Sua Causa*, Spencer afirma que "o progresso orgânico consiste na passagem do homogêneo para o heterogêneo" e que a mesma lei se aplica a todo tipo de progresso: "quer se trate das transformações da terra, do desenvolvimento da vida à sua superfície ou do desenvolvimento das instituições políticas, da indústria, do comércio, da língua, da literatura, da ciência, da arte" dá-se sempre a mesma evolução do simples para o complexo, mediante sucessivas diferenciações (SPENCER, 2002, p. 15).

4 Um dos traços da evolução para Spencer era o aumento da coerência. Os homens passariam gradativamente ao aumento dos atos coerentes, atos que se ligavam ao passado e ao futuro e serviam para organizar a vida. Cf. SPENCER, 1888/2008, p.65/66.

5 Cf. SPENCER, 1888/2008: "é demonstrável que existe uma conexão primordial entre atos prazerosos e a continuidade ou aumento da vida e, por implicação, entre atos dolorosos e diminuição ou perda da vida" (SPENCER, 1888/2008, p. 82).

de "autossacrifícios" são essenciais à preservação de si e da espécie e, com isso, renuncia de "bom grado" à busca egoísta de prazer para pensar de modo altruísta, na coletividade[6].

As ações altruístas, segundo ele, que num primeiro momento se restringiam ao âmbito parental/familiar, vão aos poucos sendo ampliadas para o social e, se antes o sacrifício era físico e inconsciente, agora passa a ser cada vez mais consciente e social. Para Spencer, essa transição ocorre de forma natural e "ao longo dos últimos estágios do progresso" as chamadas "satisfações egoístas" encontrarão sua realização naquelas ações que envolvem a satisfação dos outros. O altruísmo, nessa sociedade desenvolvida, tornar-se-á um prazer a tal ponto que "o bem-estar pessoal depende da devida consideração pelo bem-estar dos outros" (SPENCER, 1888/2008, p.205).

Uma vez que as nossas ações são moldadas para obtenção do prazer e para a fuga da dor, o filósofo inglês previa que, quando a sociedade atingir estágios mais avançados de desenvolvimento, a oposição entre egoísmo e altruísmo desaparecerá, visto que a busca de prazer individual/egoísta também trará prazer a todos os membros do grupo. As ações altruístas, nesse caso, causarão prazer em quem as pratica e em quem delas se beneficia, de modo que a prática constante dessas ações ampliará consideravelmente a felicidade de todo o grupo[7] e a própria simpatia[8]

> A simpatia pode aumentar na presença dos prazeres que veem da aptidão. (..) O crescimento da simpatia, conforme as condições permitem, ajuda a diminuir a dor e aumentar o prazer, e o maior excedente de prazer que daí resulta torna possível um maior crescimento de simpatia. (SPENCER, 1888/2008, p. 246)

6 Cf. SPENCER, 1888/2008, § 75 e 76. Spencer fala de dois tipos de altruísmo: o físico, que ele considera mais baixo e é exemplificado pelos pais que sacrificam partes do seu corpo pela prole; e, o "altruísmo consciente", que ele considera mais elevado e consiste no prazer em beneficiar os outros. Ambos "os sacrifícios são", diz ele, "da mesma natureza essencial" e, assim como o "altruísmo físico", tornar-se-á cada vez mais consciente, no âmbito da própria família, o altruísmo parental progredirá para um altruísmo social. (SPENCER, 1888)

7 As ações altruístas, enquanto proporcionadoras de prazer e promotoras da vida, serão igualmente reforçadas pela sociedade a fim de que se tornem hábitos.

8 Proveniente do termo grego "symphatheia= sim=com, e pahos=paixão; afecção, simpatia por vezes foi definida como compaixão e também como piedade. Foi Aristóteles o primeiro filósofo a fazer uso do termo "simpatia". Ao se referir à amizade, o filósofo grego afirma que a amizade é uma espécie de "simpatia" ou afinidade que as pessoas sentem entre si. Pessoas semelhantes são amigas: "igual com igual", diz ele, e "cada ovelha com sua parelha". (ARISTÓTELES, VIII, I, 1155 b). Para os Estóicos, a simpatia universal é a razão que domina e une o cosmos. Adam Smith, no século XVIII concebe a empatia como uma inclinação natural e instintiva que nos leva a conformarmo-nos com os sentimentos daqueles que nos cercam. Segundo ele, uma vez que somos seres sociáveis a simpatia é uma das principais e primeiras necessidades do homem. Em sua obra Adam Smith analisa o significado do conceito simpatia e afirma: "ainda que o termo simpatia tivesse, originalmente, o mesmo sentido de 'piedade' e de 'compaixão' pode-se agora empregá-lo para exprimir a faculdade de participação das paixões dos outros, sejam quais forem" (SMITH, A. Teoria dos Sentimentos Morais, L. I. Cap. II). Scheler definiu a simpatia como uma espécie de participação voluntária na alegria ou na tristeza de outro. Acreditamos que é neste último sentido que Spencer utiliza esse termo.

O filósofo inglês prevê que com o processo de evolução as ações egoístas vão diminuir e as ações altruístas aumentar, até que num estágio ainda mais evoluído essa oposição deixará de existir. A sociedade moldará a natureza humana para buscar o prazer dos atos altruístas e isso trará vantagens tanto para a vida individual como para a vida social. "As gratificações altruístas", segundo ele, não serão mais motivadas pelo egoísmo, pois o foco estará no prazer "dado" ao outro e não no prazer obtido daí. "No verdadeiramente simpático/solidário", diz ele, "a atenção, está tão absolvida com a felicidade dos outros" (SPENCER,1888/2008, p. 246) que não sobra espaço para pensar egoisticamente na felicidade própria.

Para Spencer, o ápice do desenvolvimento de uma sociedade será a prática moderada das ações altruístas. Os membros dessa sociedade serão tão solidários com a felicidade e prazer uns dos outros, que permitirão a satisfação coletiva na prática do altruísmo. Ou seja, todos terão a oportunidade de fazer ações altruístas e, se preciso for, abdicarão desse prazer, para dar a vez ao próximo, o que aponta para um altíssimo grau de simpatia dessa sociedade. "Em sua forma última, o altruísmo será a obtenção de satisfação através de *sympathy* [simpatia] com a satisfação de outros" (SPENCER, 1888/2008, p. 246).

Com aumento da simpatia e com a possibilidade de participar da crescente felicidade uns dos outros, os homens verão dissolver-se, na sociedade do futuro, "aquela oposição aparentemente permanente entre egoísmo e altruísmo." (SPENCER,1888/2008, p.255). Além do mais, as ações altruístas serão tão abundantes que os homens, uma vez mais, terão a oportunidade de expressar seu altruísmo ao abrir mão da prática daquelas ações para que os outros também possam praticá-las e obter daí satisfação.

Do exposto até aqui, podemos constatar o "otimismo" de Spencer com relação ao futuro e a prática das "ações altruístas". Durante todo o percurso da obra *The Data of Ethics*, podemos constatar o esforço do filósofo inglês em comprovar a importância e o papel do altruísmo no desenvolvimento do homem e das sociedades. Para ele, o altruísmo representava o ápice do desenvolvimento humano e social, o ponto mais alto do progresso: momento em que a felicidade individual se fundiria com a felicidade geral e o homem teria seu interior completamente "ajustado" ao exterior.

Aos olhos de Spencer, esse processo de "adaptação da humanidade ao estado social" traria como consequência necessária "o homem último": "aquele em quem esse processo foi tão longe a ponto de produzir uma correspondência entre todos os impulsos de sua natureza e todos os requisitos de sua vida conforme realizada em sociedade." (SPENCER, 1888/2008, p.275). Nesse ponto do desenvolvimento humano e social desapareceria o conflito entre indivíduo e sociedade, egoísmo e altruísmo, exigências internas e externas, moral e natureza e surgiria aí aquilo que Spencer chamou de uma "Ética Absoluta".

Enquanto uma Ética Absoluta[9], que trata da "conduta perfeita" ainda não for atingida, é necessário, segundo Spencer, que a "Ética Relativa[10]", que trata da "conduta imperfeita", force o homem a aproximar-se desse ideal. Os preceitos da Ética Absoluta, diz ele, serão "como um sistema de conduta ideal e deve servir como um padrão para nossa orientação na solução, da melhor maneira possível, dos problemas da conduta real" (SPENCER 1888/2008, p. 275). Se o objetivo inicial do pensador inglês era superar os preceitos metafísicos e transcendentais que envolviam a moral, com sua noção de uma Ética Absoluta, enquanto ideal de conduta, ele retorna aos preceitos criticados e mantém a ideia de um absoluto incondicionado. Pois, falar de uma Ética Absoluta é pressupor valores e princípios incondicionais a partir dos quais o homem se guiará quando o ponto máximo do progresso for atingido. Veremos a seguir como Nietzsche interpretou esse "ideal altruísta" de Spencer e sua inserção na tradição moral.

2 NIETZSCHE E AS CRÍTICAS A SPENCER

Podemos encontrar o tom crítico e até hostil dirigido a Spencer em várias passagens da obra nietzschiana. Classificando-o ora como "ingênuo", "pedante", ora como "decadente" Nietzsche rechaça algumas das principais ideias desenvolvidas pelo pensador inglês. O que nos interessa aqui é apontar as críticas nietzschianas à "moral altruísta" e àquelas ideias que lhes servem de base, tais como a noção de vida, moral como utilidade e progresso.

Na *Primeira Dissertação da Genealogia da Moral*, §12, Nietzsche afirma que não é a "adaptação", mas a vontade de potência que define a vida. Vida, portanto, é a tendência ou o movimento em direção ao aumento de potência e não, como queria Spencer, "uma adaptação interna, cada vez mais apropriada, a circunstâncias externas" (GM/GM, I, 12). E do mesmo modo que a vida não se define como adaptação, falar de um homem "adaptado" à sociedade, é, para Nietzsche, falar de um homem "adoecido[11]" e "domesticado", guiado pelo "espírito de rebanho".

A prática das "ações altruístas" que, segundo uma moral utilitarista, devem ser reforçadas e valorizadas socialmente e que Spencer considera um ideal da sociedade do futuro, representa para Nietzsche uma moral doentia e o resultado da degeneração dos instintos. O filósofo alemão via na exigência de "ações altruístas" não o progresso, mas a manifestação da fraqueza e de uma vida decadente.

Se o filósofo inglês previa estágios de desenvolvimento social nos quais a moral altruísta representaria o auge e o coroamento do progresso, Nietzsche, parece indicar justamente o contrário no aforismo 37 de *Crepúsculo dos Ídolos, Incursões de Extemporâneo*. Ao questionar

9 A Ética Absoluta será atingida quando o homem cumprir os preceitos éticos de forma orgânica, sem nenhum esforço ou constrangimento. A própria noção de "dever", que era necessária em estágios menos avançados, desaparece por completo aqui, porque para Spencer: "o senso do dever ou da obrigação moral é transitório e diminuirá à medida que a moralização aumentar" (SPENCER, 1888/2008, p.127)

10 A Ética Relativa trata da conduta imperfeita e deve atuar no sentido de nos direcionar à conduta perfeita, objeto de uma Ética Absoluta.

11 Adoecido inclusive do ponto de vista fisiológico, pois estaria com os impulsos mal hierarquizados.

"se realmente nos tornamos mais morais", o filósofo constata que, se comparados aos homens do Renascimento, seríamos motivo de riso e a nossa "moral da 'humanização'" e nossas "virtudes modernas", das quais tanto nos orgulhamos, não teriam nenhum valor numa época mais forte e exuberante. Nossa moral, portanto, não representa nenhum "progresso" com relação a outros tempos, mas, ao contrário, ela é a expressão da "diminuição geral da vitalidade" e de uma "outra constituição, mais tardia, mais fraca, delicada, suscetível". (GD/CI, Incursões de extemporâneo, § 37).

Spencer, que via "o triunfo do altruísmo como algo desejável" (GD/CI, Incursões de extemporâneo, § 37) e o desenvolvimento da simpatia como uma forma de compreender e sentir com os outros, é um dos principais representantes daquilo que Nietzsche denominou "movimento de *décadence* [12] na moral", que, embora se apresente de forma científica, é apenas a continuidade da moral cristã.

> Esse movimento que buscou se apresentar cientificamente com a *moral da compaixão*, de Schopenhauer — tentativa bastante infeliz! —, é o verdadeiro movimento de *décadence* na moral, e, como tal, tem profunda afinidade com a moral cristã (GD/CI, Incursões de extemporâneo, 37).

Nietzsche não poderia concordar com uma noção de "melhoramento" do homem ou da sociedade tal como pressupunha Spencer, muito menos que o altruísmo constituiria o ápice de tal desenvolvimento humano e social. Para ele, ao contrário, a moral do altruísmo representa um "retrocesso para a humanidade", pois em "épocas fortes as culturas *nobres* veem como algo desprezível a compaixão, o 'amor ao próximo', a falta de amor-próprio e de si próprio" (GD/CI, Incursões de extemporâneo, 37).

A moral altruísta, aos olhos de Nietzsche, teria tomado como ideal "a vida declinante", do mesmo modo que a sociologia da Inglaterra e da França[13] teriam partido de "formas *decaídas* de sociedade". Mas, o que significa exatamente essa crítica que o filósofo dirige à moral altruísta? Num primeiro momento, é preciso considerar que nas obras de maturidade, como é caso da *Genealogia da Moral* (1887) e o *Crepúsculo dos Ídolos* (1888) citados aqui,

12 É lendo a obra *Essais de pychologie contemporaine* (1883) de Paul Bourget que Nietzsche se depara com esse termo e passa a utilizá-lo a partir de *O caso Wagner*. Podemos encontrá-lo em obras como: *Crepúsculo dos Ídolos, O Anticristo, Ecce Homo* e fragmentos póstumos a partir de 1887. Em Nietzsche, *décadence* significa "desagregação dos instintos". Ela ocorre quando os instintos, incapazes de crescimento e aumento de potência, passam a escolher aquilo que lhe é prejudicial ou ruim para seu crescimento. É quando falta um impulso dominante capaz de hierarquizar e organizar seu conjunto. Ligada à vontade de potência, a *décadence* é um processo mórbito que marca o esgotamento e a degeneração de uma organização pulsional. Nietzsche identificou esse processo acontecendo por toda parte: no socratismo, na metafísica, no cristianismo, no platonismo, no niilismo e nos ideais ascéticos. "Todos eles são artifícios ou máscaras para dissimular a náusea em relação ao mundo, a negação da vida enquanto fluxo contínuo de mudança" (FREZZATTI, W, 2016, p. 179-180).

13 Certamente Nietzsche está se referindo a Spencer e os utilitaristas na Inglaterra, assim como Fouillée e Guyau na França, os quais foram lidos e criticados por Nietzsche.

Nietzsche passará a analisar a moral desde uma perspectiva fisiopsicológica[14]. A fisiopsicologia, entendida como "morfologia da vontade de potência" (JGB/BM/ 23) é o que serve de base para Nietzsche analisar os valores humanos e as diferentes formas de avaliações morais. É neste contexto que ele questiona se uma determinada moral seria proveniente da saúde ou da doença, da força ou da fraqueza, porque atrás de cada avaliação moral há um conjunto de forças e impulsos em luta permanente[15].

Essa organização dos impulsos, por sua vez, não pressupõe unidades, a não ser momentâneas: pois ora esse, ora aquele impulso sai vencedor e domina os demais, promovendo arranjos temporários de forças. Saudável é o conjunto de impulsos bem hierarquizado, potente; doente é o conjunto de impulsos mal hierarquizado, enfraquecido, desorganizado[16].

Com base nessas ideias é que Nietzsche classifica Spencer e suas concepções como *décadents*. O filósofo inglês teria concebido vida como "adaptação", mas com isto, diz Nietzsche: "desconhece a essência da vida, a sua vontade de potência; com isso não se percebe a primazia fundamental das forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas" (GM/GM, I, 12). Vida, para Nietzsche, não é adaptação[17], mas a tendência ao crescimento e aumento da potência: "onde encontrei vida, encontrei vontade de potência" disse Zaratustra" (ZA, ZA, II, *Da superação de si*). A moral, por conseguinte, não é aquilo que direciona o homem à conservação de si e da espécie, mas é um sintoma de um determinado tipo fisiológico, é o resultado de um conjunto de impulsos, que pode expressar tanto a saúde como a doença de quem os estabelece.

Contrariando Spencer, Nietzsche não vê a vida, a moral e a sociedade desde o ponto de vista do "melhoramento" ou do "progresso". Tampouco pode admitir que a predominância das ações altruístas sobre as egoístas seja um ideal almejável. Todo o esforço de Spencer em tentar "comprovar" uma moral altruísta no âmago da vida e ao mesmo tempo útil para a

14 Segundo Frezzatti, o filósofo utiliza o termo "fisiologia" quando quer se referir a vontade de potência como luta dos impulsos entre si por mais potência. "Nietzsche passa a considerar fisiológico não apenas corpos vivos, mas também o âmbito inorgânico e o âmbito das produções humanas, tais como Estado, religião, arte, filosofia, ciência". Cf. FREZZATTI, W. Verbete: "fisiologia' In: GEN. Dicionário Nietzsche, 2016, p. 236/237.

15 Ao final da Primeira Dissertação da *Genealogia da Moral*, em nota Nietzsche enfatiza a importância dos estudos fisiológicos, que relacionam filosofia, fisiologia e medicina. Segundo ele, "toda tábua de valor, todo 'tu deves' conhecido na história ou na pesquisa etnológica, necessita primeiro uma clarificação e interpretação fisiológica, ainda mais que psicológica; e cada uma delas aguarda uma crítica por parte da ciência médica" (GM/GM, I, NOTA final).

16 A fisiologia, no contexto da vontade de potência, não se restringe ao biológico, "mas ainda se refere a um organismo ou uma organização" enquanto conjunto de forças e impulsos, enquanto configuração fisiológica. Cf.(FREZZATTI, W. Verbete "fisiologia" In: GEN Dicionário Nietzsche, 2016, p. 237).

17 Conceber a vida como "adaptação" é, para Nietzsche, prova de que a "idiossincrasia democrática" penetrou até mesmo as "mais rigorosas e aparentemente mais objetivas ciências" (GM/GM, I, 12).

conservação da espécie é visto por Nietzsche como sintoma de declínio e como tentativa de fundamentar *uma* moral: a moral escrava[18].

Ao se referir aos eruditos do seu tempo, dentre os quais encontramos Spencer, Nietzsche os denomina "classe média" do espírito, "pesquisadores" destituídos de visão e de coragem para as grandes questões[19], eles representariam apenas a necessidade de "antecipação e desejo de que as coisas sejam assim e assim" (FW/GC, *Nós, os impávidos*, §373). Mesmo nas supostas "ciências mais objetivas", segundo Nietzsche, o que se pretende é defender um preconceito, prová-lo e apresentar as razões para continuarmos crendo nele. É assim que o filósofo imoralista vê a teoria "do pedante inglês Herbert Spencer" e seu desejo de "traçar uma linha para a esperança, um horizonte de desejabilidade, a conciliação final de 'egoísmo e altruísmo'".(FW/GC, *Nós, os impávidos*, § 373). Isso representaria não o progresso ou o "melhoramento" do homem, mas o contrário disso, pois "uma humanidade com tais perspectivas spencerianas", diz Nietzsche, "nos pareceria digna de desprezo, de aniquilação!" (FW/GC, *Nós, os impávidos*, § 373).

CONCLUSÃO

A filosofia de Spencer e a sua necessidade de "comprovar cientificamente" uma moral altruísta no âmago da vida e da natureza, era vista por Nietzsche como uma tentativa de acreditar na existência de um mundo "que deve ter equivalência e medida no pensamento humano, em humanos conceitos de valor" (FW/GC, *Nós, os impávidos*, § 373). Spencer, assim como outros cientistas naturais e materialistas, teriam transferido para o mundo o seu mais "íntimo desejo", o de ver comprovada na natureza e na própria essência da vida os valores da moral altruísta. Esses pensadores atribuíram ao "ser" um "dever-ser" e viram no mundo uma ordem moral.

Nietzsche identificou em Spencer e nos utilitaristas a defesa de uma moral e de um modo de criar e erigir valores. Esses moralistas, segundo ele, não teriam ultrapassado a "moral escrava" e com suas doutrinas teriam reforçado os valores provenientes da fraqueza e do declínio. Os utilitaristas não apenas buscaram a gênese dos valores de "bem" e "mal" no lugar errado, mas, também ajudaram a propagar a "moral de rebanho". Aqueles valores que Spencer via como preservadores da vida, tais como a simpatia e o altruísmo, preservavam apenas um tipo de vida: a vida decadente e a fraqueza.

---

18 Nietzsche analisa a história da moral e identifica duas distintas maneiras de avaliar: uma, proveniente da aristocracia, atribuiu a si mesma o valor "bom", com base em suas qualidades, seus feitos e características distintivas. A outra, proveniente dos escravos, atribui o valor "mau" aos que dela se distinguiam e, por conseguinte, o valor "bom" a si próprio. O filósofo chamou a primeira forma de avaliação, de "moral dos senhores" e a segunda de "moral dos escravos". Enquanto a primeira olha para si e se define com o conceito "bom", a segunda olha para fora de si e, somente por oposição aos ditos "maus", é que consegue se definir como "bons". A moral escrava, para Nietzsche, foi quem instituiu a oposição de valores: atribuindo a um dos polos um valor positivo (bom = não-egoísta) e ao outro, um valor negativo (mau = egoísta). "É somente com um declínio dos juízos de valor aristocráticos que essa oposição 'egoísta' e 'não egoísta' se impõe mais e mais à consciência humana" (GM/GM I, 2).

19 As grandes questões às quais Nietzsche se refere aqui, são aquelas relativas ao "valor dos valores".

REFERÊNCIAS

FREZZATTI, W. Verbete "Décadence". In:GEN. Dicionário Nietzsche. São Paulo: Loyola, 2016. p. 179-180.

FREZZATTI, W. Verbete "fisiologia' In: GEN. Dicionário Nietzsche, 2016, p. 236/237.

NIETZSCHE, F. Assim falou Zaratustra. Trad. Mário Silva, 14ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

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

NIETZSCHE, F. Crepúsculo dos Ídolos. Trad. Marco A. Casa Nova. Rio de Janeiro. Relume Dumará, 2000.

NIETZSCHE, F. Humano demasiado Humano, um livro para espíritos livres. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia de Bolso, 2005.

NIETZSCHE, F. Genealogia da Moral uma polêmica. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia de Bolso, 2009.

NIETZSCHE, F. Gaia Ciência. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia das Letras. São Paulo, 2005.

NIETZSCHE, F. Aurora. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia de Bolso, 2004.

SMALL, R. Nietzsche and Rée: A Star Friendship, Oxford University Press, (Oxford), pp. 169-171.

SPENCER, H. The Data of Ethics. Appeton & CO, New York. 1888/2008.

MOORE (2002), Nietzsche, Biology and Metaphor, Cambridge University Press, 2002.

Como *tornar-se o que se é*: A autossuperação da decadência e a transvaloração nietzschiana

Leonardo Alves Fernandes[1]

RESUMO: Propomos no presente trabalho, a discussão teórica do diagnóstico de Nietzsche sobre o niilismo como doença da modernidade, buscando evidenciar o empreendimento filosófico de sua superação, qual seja, a transvaloração de todos valores, compreendida através da caracterização "fisiopsicológica" do próprio filósofo. A elucidação de uma "nova psicologia" na filosofia nietzschiana, enquanto saber fisiopsicológico, é o que fundamenta nosso estudo direcionado a obra Ecce Homo, na qual Nietzsche apresenta sua constituição "fundamentalmente sadia". Sendo assim, o que torna Nietzsche um "psicólogo sem igual" é o caráter saudável de sua filosofia, que, em primeiro lugar, supera os dogmas metafísicos, ao promover um saber fisiopsicológico, isto é, pautado no corpo e na vida enquanto vontade de potência; em seguida, que propõe uma genealogia dos valores através da autoexperimentação; e, por fim, que promove a autossuperação da decadência, processo pelo qual alguém "torna-se o que é", através do cultivo de novos modos de valorar que afirmam o vir-a-ser.

PALAVRAS-CHAVE: *Niilismo. Fisiopsicologia. Decadência. Saúde. Transvaloração.*

INTRODUÇÃO

No presente trabalho, propomos a discussão teórico-filosófica do diagnóstico de Nietzsche sobre o niilismo como doença da modernidade, buscando evidenciar o empreendimento filosófico de sua superação, a saber, a *transvaloração de todos valores*, compreendida através da caracterização "fisiopsicológica" do próprio filósofo. Para tanto, primeiro buscaremos elucidar o sentido da "nova psicologia", presente na filosofia nietzschiana, enquanto saber fisiopsicológico. Isto feito, passamos à análise da obra *Ecce Homo*, tendo como fundamento a relação fisiopsicológica entre filosofia e saúde. Em *Ecce Homo*, Nietzsche apresenta sua constituição "*fundamentalmente sadia*"; esta "grande saúde" é descrita como fruto do "cuidado de si" – que pode ser interpretado como um autoexperimento dos estados de saúde e doença da humanidade, pelo qual alguém conquista o poder de deslocar perspectivas e, como isso, "torna-se o que se é". Sendo assim, a reivindicação de Nietzsche como "primeiro psicólogo" se justificaria pelo caráter saudável de sua filosofia, que, em primeiro lugar, supera os dogmas metafísicos, ao promover um saber fisiopsicológico, isto é, pautado no corpo e na vida enquanto vontade de potência; em seguida, que propõe uma genealogia dos valores através da autoexperimentação; e, por fim, que promove a autossuperação da decadência, através do cultivo de novos modos de valorar. Todo esse empreendimento é colocado em contraposição ao tipo decadente e à moral escrava que imperam na modernidade, segundo o diagnóstico de Nietzsche, esse "psicólogo *sem igual*".

---

1 Graduado em Psicologia (2022/UNESP); Mestrando em Psicologia (UNESP-Assis); Bolsista FAPESP (Processo 2022/10467-2).

1 A FISIOPSICOLOGIA NIETZSCHIANA

Nietzsche, em *Ecce homo*, afirma: "antes de mim não havia absolutamente psicologia" (EH/EH, Por que sou um destino 6, tradução de Paulo César de Souza), essa provocação contém, por um lado, uma crítica aos dogmas metafísicos da Psicologia tradicional; e, por outro, revela a proposta de uma nova psicologia. Quando afirma que "toda psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais" (JGB/BM 23, trad. PCS), o filósofo quer destituir, principalmente, o primado da consciência, como núcleo do psiquismo (GIACOIA JUNIOR, 2001). Em contrapartida, Nietzsche concebe um saber fisiopsicológico, descrito como "morfologia e *teoria da evolução da vontade de potência*" (JGB/BM 23, trad. PCS); o que significa, basicamente, tomar o corpo como fio condutor, mas por corpo aqui entende-se uma dinâmica hierárquica de impulsos e afetos, ou seja, forças em relação de domínio e submissão. Para entender melhor essa crítica nietzschiana, vejamos um trecho de um fragmento póstumo de 1885, que leva o título "*Moral e fisiologia*":

> Consideramos que é por uma conclusão prematura que a consciência humana foi durante tanto tempo tomada como sendo o grau superior da evolução orgânica e a mais surpreendente das coisas terrestres, ou seja, como a sua florescência suprema e o seu termo. Mas o *corpo* é muito mais surpreendente: não deixamos de nos maravilhar sempre com a ideia de que o *corpo* humano se tenha tornado possível; que essa coletividade inaudita de seres vivos, todos dependentes e subordinados, mas num outro sentido dominantes e dotados de atividade voluntária, pudesse viver e crescer como um todo e subsistir durante certo tempo –: e, evidentemente, isso *não foi absolutamente* devido à consciência. [...] A esplêndida coesão dos seres vivos mais múltiplos, o modo como as atividades superiores e inferiores se ajustam e se integram uma às outras, essa obediência multiforme, que não é cega, menos ainda mecânica, mas crítica, prudente, cuidadosa, ou seja, rebelde – todo esse fenômeno do corpo é, do ponto de vista intelectual, tão superior à nossa consciência, a nossos modos conscientes de pensar, sentir e de querer [...] essa prodigiosa, síntese de seres vivos e de intelectos que chamamos de "homem" somente pode viver a partir do momento em que criou esse sistema sutil de relações e transmissões e, por meio dele, esse acordo extremamente rápido entre todos estes seres superiores e inferiores [...]; mas não se trata aqui de um problema mecânico, e sim de um problema moral. [...] Guiados pelo fio condutor do corpo, como disse, aprendemos que a vida somente é possível graças ao jogo combinado de numerosas inteligências de valor bastante desigual, portanto, graças a uma perpétua troca de obediência e mando sob muitas formas – ou, em termos morais, graças ao exercício ininterrupto de numerosas *virtudes*. (FP 1885 37[4], trad. Noéli Correia de Melo Sobrinho).

É esta dinâmica dos impulsos que norteia as análises genealógicas do "psicólogo" Nietzsche, na medida em que são os impulsos, enquanto vontade de potência, que criam os valores vigentes através da afirmação de sua intepretação afetiva. Em outro fragmento: "o juízo de valor moral é uma *interpretação*, uma maneira de interpretar. A própria interpretação é um *sintoma* de alguns estados fisiológicos, assim como de um certo nível intelectual dos julgamentos dominantes. *Quem interpreta*? – os nossos afetos" (NF/FP 1885 2[190], trad. NCMS). É nesse sentido que Nietzsche, no prólogo para *A Gaia Ciência* discute a relação entre filosofia e saúde, inclusive reivindicando seu papel de psicólogo: "pois, desde que se é uma pessoa, tem-se necessariamente a filosofia de sua pessoa" (FW/GC, Prólogo 2, trad. PCS). Ora, a filosofia de uma pessoa representa aqui sua moral, isto é, uma tábua de valores que, por sua vez, é sintoma, como vimos, de uma disposição hierárquica das forças do corpo – na qual impulsos dominantes impõem sua perspectiva interpretativa ao subjugar outros impulsos. Em *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche afirma que "a maior parte do pensamento consciente deve ser incluída entre as atividades instintivas, até mesmo o pensamento filosófico" (JGB/BM 3, trad. PCS), ou seja, na contramão de uma tradição psicológica racionalista, para o autor,

> o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus instintos. Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida (JGB/BM 3, trad. PCS).

Em outras palavras, à cada hierarquia fisiopsicológica correspondem uma moral e uma filosofia. Por isso Nietzsche propõe, com a genealogia da moral, um "conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram" (GM/GM, Prólogo 6, trad. PCS) os valores vigentes. Todavia, conforme adverte Nietzsche, para tal diagnóstico é preciso atentar-se para a seguinte distinção fisiopsicológica:

> Num homem são as deficiências que filosofam, no outro, as riquezas e forças. O primeiro *necessita* de sua filosofia, seja como apoio, tranquilização, medicamento, redenção, elevação, alheamento de si; no segundo ela é apenas um formoso luxo, no melhor dos casos a volúpia de uma triunfante gratidão, que afinal tem de se inscrever, com maiúsculas cósmicas, no firmamento dos conceitos (FW/GC, Prólogo 2, trad. PCS).

Enfim, começa a revelar-se o critério da genealogia, ou seja, o que determina o *valor* dos valores na análise de suas condições de produção. Trata-se de uma questão de saúde e doença, conforme explica Nietzsche, "sabemos agora para onde o *corpo* doente, com a sua necessidade, inconscientemente empurra, impele, atrai o espírito – para o sol, sossego, brandura, paciência, remédio, bálsamo em todo e qualquer sentido" (FW/GC, Prólogo 2, trad. PCS). E a partir desse saber direciona-se ao diagnóstico da história da filosofia, nestas palavras:

> Toda filosofia que põe a paz acima da guerra, toda ética que apreende negativamente o conceito de felicidade, toda metafísica e física que conhece um *finale*, um estado final de qualquer espécie, todo anseio predominantemente estético ou religioso por um Além, Ao-lado, Acima, Fora, permitem perguntar se não foi a doença que inspirou o filósofo (FW/GC, Prólogo 2, trad. PCS).

Assim sendo, na genealogia, a superação dos dogmas metafísicos é, novamente, a peça chave da crítica nietzschiana, pois ela significa, em última instância, a superação do *niilismo*. Em suas palavras, "Podemos ver todas as insânias da metafísica, em particular suas respostas à questão do *valor* da existência, antes de tudo como sintomas de determinados corpos". Dizendo novamente, a partir desse saber fisiopsicológico, as ideias dos filósofos não passam de "sintomas do corpo, [...] do seu êxito ou fracasso, de sua plenitude, potência, soberania na história, ou então de suas inibições, fadigas, pobrezas, de seu pressentimento do fim, sua vontade de fim" (FW/GC, Prólogo 2, trad. PCS). Para Nietzsche, prevalecem, na história da filosofia, os pensadores doentes; é nesse sentido que ele afirma:

> O inconsciente disfarce das necessidades fisiológicas sob o manto da objetividade, da ideia, da pura espiritualidade, vai tão longe que assusta – e frequentemente me perguntei se até hoje a filosofia de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma *má-compreensão* do corpo (FW/GC, Prólogo 2, trad. PCS).

Ou seja, a filosofia é, por um lado, um processo de interpretação exercido por necessidades fisiopsicológicas que criam valores; por outro lado, no que tange à história da filosofia, o que o diagnóstico nietzschiano atesta é que os valores vigentes foram frutos de estados fisiopsicológicos doentes e, nesse sentido, configuram uma *má-compreensão* do corpo à medida que pregam justamente sua negação, através de ideais ascéticos, tal como a moral da compaixão e a divinização do não-egoísmo.

É importante notar como esta análise fisiopsicológica não se restringe a personagens da história da filosofia, mas se estende para a avaliação de diferentes culturas e nesse sentido cabe a conclusão de Nietzsche que versa sobre seu empreendimento filosófico:

> Eu espero ainda que um *médico* filosófico, no sentido excepcional do termo – alguém que persiga o problema da saúde geral de um povo, uma época, de uma raça, da humanidade –, tenha futuramente a coragem de levar ao cúmulo a minha suspeita e arriscar a seguinte afirmação: em todo o filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente a 'verdade', mas algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida... (FW/GC, Prólogo 2, trad. PCS).

Enfim, o que o diagnóstico nietzschiano da cultura moderna revela sobre a moral, sobre os valores em vigência, é que estes foram frutos de uma disposição fisiopsicológica

decadente, ou seja, uma fraca composição dos impulsos, que fez com que se desejasse por um atenuamento do sofrimento, por medicação, apaziguamento, renúncia – em uma palavra, por um *ideal ascético* que é sustentado na história da filosofia pelos dogmas transcendentes. Partindo desse diagnóstico, Nietzsche lança mão de um empreendimento filosófico que conduz a formulação de uma nova psicologia. Seu alvo é a criação de novos valores, de afirmação da vida, o que implica a afirmação também do sofrimento intrínseco à vida. Para tanto, é necessário o cultivo de uma nova disposição fisiopsicológica, capaz de transvalorar os valores, ou seja, experenciar em si tanto a potência quanto o sofrimento e a fraqueza. Se, por um lado, tal empreendimento filosófico se relaciona na obra nietzschiana com a figura do "além-do-homem" e com uma "filosofia do futuro", o que buscaremos mostrar, por outro lado, é o modo como Nietzsche se identifica com o cultivo desse novo tipo fisiopsicológico, nobre, *fundamentalmente saudável*, em oposição aos tipos decadentes que imperaram na história.

2 O AUTOEXPERIMENTO FISIOPSICOLÓGICO

Se, como diz Nietzsche, caso o próprio "psicólogo" fique doente, ele "levará toda a sua curiosidade científica para a doença", então sabemos o "que temos nós com o fato de o sr. Nietzsche haver recuperado a saúde" (FW/GC, Prólogo 2, trad. PCS). Lembremos, nesse sentido, a formulação do conceito nietzschiano de "grande saúde" em *A gaia ciência*:

> Nós, os novos, os sem-nome, os difíceis de entender, nós, os nascidos cedo de um futuro ainda indemonstrado – nós precisamos, para um novo fim, também de um novo meio, ou seja, de uma nova saúde, de uma saúde mais forte, mais engenhosa, mais tenaz, mais temerária, mais alegre, do que todas as saúdes que houve até agora (FW/GC 382, trad. Rubens Rodrigues Torres Filho).

Tal saúde é necessário devido a periculosidade do experimento aqui proposto, que pode ser descrito da seguinte maneira: "permanecer doente por um bom período e depois, durante mais tempo, durante muito tempo tornar-se sadio, quero dizer, 'mais sadio'" (MA I/HH I, Prólogo 5, trad. PCS). O que o projeto filosófico nietzschiano parece sublinhar é a necessidade de vivenciar a doença (o estado degenerado da humanidade) para superá-la. Em suas palavras, "assim nós, filósofos, ficando doentes, nos sujeitamos à doença de corpo e alma por algum tempo – como que fechamos os olhos para nós mesmos" (FW/GC, Prólogo 2, trad. PCS). Ao mesmo tempo, é justamente por meio destes experimentos que se cultiva e se conquista a grande saúde. Em termos nietzschianos: "até a *madura* liberdade do espírito, que é também autodomínio e disciplina do coração e permite o acesso a modos de pensar numerosos e contrários" – dito de outro modo, "até o excesso de forças plásticas, curativas, reconstrutoras e restauradoras, que é precisamente a marca da *grande* saúde"; – até que se conquiste tal potência, "No entremeio podem estar longos anos de convalescença, anos plenos de transformações multicores, dolorasamente mágicas, dominadas e conduzidas por uma tenaz *vontade de saúde*" (MA I/HH I, Prólogo 4, trad. PCS).

O filósofo, versando sobre a "grande saúde", fala daquele "cuja alma tem sede de viver o âmbito inteiro dos valores e anseios que prevaleceram até agora" e "saber, pelas aventuras de sua experiência mais própria, o que se passa na alma de um conquistador e explorador do ideal, assim como de um artista, de um santo, de um legislador, de um sábio, de um erudito, de um devoto, de um adivinho, de um apóstata no velho estilo" (FW/GC 382, trad. RRTF). Para tal experimentação, Nietzsche insiste, é necessária uma disposição fisiopsicológica forte o bastante para incorporar por sua vontade de potência uma multiplicidade cada vez maior de impulsos, entendidos aqui como valores (verdades, ideais). A *grande* saúde, portanto, não só suporta múltiplas perspectivas, mas as incorpora, dispondo a seu favor, isto é, a favor do fortalecimento do ser humano e, consequentemente, da afirmação da vida.

Nietzsche enfatiza em diversos momentos a dificuldade deste projeto, indicando uma aflição e uma espécie de náusea causado pela própria experimentação. Afinal, o "âmbito inteiro dos valores e anseios que prevaleceram até agora" (FW/GC 382, trad. RRTF), que aqui almeja-se experimentar, passa necessariamente, e talvez principalmente, pelos valores decadentes da humanidade, conforme vimos através do diagnóstico nietzschiano do niilismo. É nesse sentido que o experimento nietzschiano envolve o adoecimento: "Desse isolamento doentio, do deserto desses anos de experimento, é ainda longo o caminho até a enorme e transbordante certeza de saúde, que não pode dispensar a própria doença como meio e anzol para o conhecimento" (MA I/HH I, Prólogo 4, trad. PCS).

Nietzsche, então, apresenta o resultado obtido por tal experimentação, no que tange à tarefa da *transvaloração dos valores*, o cultivo do além-do-homem:

> E agora, depois de por muito tempo estarmos a caminho dessa forma, nós, argonautas do ideal, mais corajosos talvez do que prudentes, e muitas vezes naufragados e danificados, mas, como foi dito, mais sadios do que gostariam de nos permitir, perigosamente sadios, sempre sadios outra vez – quer-nos parecer que, em recompensa por isso, temos diante de nós uma terra ainda inexplorada, cujos limites ninguém mediu ainda, um além de todas as terras e rincões do ideal conhecidos até agora, um mundo tão abundante em coisas belas, estranhas, problemáticas, terríveis e divinas, que nossa curiosidade, assim como nossa sede de posse, ficam fora de si – ai, que doravante nada mais nos pode saciar! (FW/GC 382, trad. RRTF)

Em *Assim Falou Zaratustra* adverte-se: "Na verdade, um rio imundo é o homem. É preciso ser um oceano para acolher um rio sem se tornar impuro. Vede, eu vos ensino o [além-do-homem]: ele é este oceano, nele pode afundar o vosso grande desprezo" (Za/ZA, Prólogo 3, trad. PCS). De modo análogo, Nietzsche reflete, ainda no aforismo da *grande saúde*,

> Como poderíamos nós, após tais visões, e com tal voracidade de ciência e consciência, satisfazermo-nos com o *homem atual*? É muito mau, porém inevitável, que olhemos suas mais dignas metas e es-

> perança com seriedade a custo mantida, e talvez sequer as olhemos mais... (FW/GC 382, trad. PCS).

Em síntese, a *grande saúde* diz de uma disposição hierárquica dos impulsos forte o bastante para experimentar os valores doentios da humanidade, para avaliá-los, hierarquizá-los e, a partir disso, dar vazão à interpretação criativa de valores que cultivem a elevação do homem, para o além-do-homem. Este processo passa necessariamente pela experimentação dos valores no próprio corpo. Conforme reflete Nietzsche, no prólogo de *Humano, demasiado humano I*:

> Supondo que seja permitido, a nós, espíritos livres, ver no problema da hierarquia o *nosso* problema: somente agora, no meio-dia de nossas vidas, entendemos de que preparativos, provas, desvios, disfarças e tentações o problema necessitava, antes que *pudesse* surgir diante de nós, e como tínhamos primeiro que experimentar os mais diversos e contraditórios estados de indigência e felicidade na alma e no corpo, com aventureiros e circunavegadores desse mundo interior que se chama "ser humano", como mensuradores de todo o grau, de cada "mais elevado" e "um-acima-do-outro" que também se chama "ser humano" – em toda parte penetrando, quase sem temor, nada desprezando, nada perdendo, tudo saboreando, tudo limpando e como que peneirando do que seja acaso –, até que enfim pudemos dizer, nós, espíritos livres: "Eis aqui – um *novo* problema! Eis uma longa escada, em cujos degraus nós mesmos sentamos e subimos – que nós mesmos *fomos* um dia! Eis aqui um mais elevado, um mais profundo, um abaixo-de-nós, uma longa e imensa ordenação, uma hierarquia que *enxergamos*: eis aqui – o nosso problema!" (MA I/HH I, Prólogo 7, trad. PCS)

Com isso, decidem-se o problema e o papel do projeto filosófico de Nietzsche. Trata-se, com efeito, da hierarquização dos valores, que envolve necessariamente um autoexperimento fisiopsicológico. Tal empreendimento, enfim, pode ser entendido como a nova psicologia nietzschiana.

> A alma humana e suas fronteiras, a amplitude até aqui alcançada nas *experiências humanas interiores*, as alturas, profundezas e distâncias dessas experiências, toda a história da alma *até o momento*, e as suas possibilidades inexauridas: eis o território de caça reservado para o psicólogo nato e amigo da "caça grande" (JGB/BM 45, trad. PCS).

A psicologia tornaria a ser, então, a "rainha das ciências" e "o caminho que leva aos problemas fundamentais" (JGB/BM 23, trad. PCS), pois o projeto de superação do niilismo, ou a *transvaloração de todos os valores*, significam a autoexperimentação da doença mesmo, do niilismo, dos modos de vida degenerados, para que se possa incorporá-los e, de tal modo,

cultivar novos estados fisiopsicológicos, novas hierarquias dos impulsos, mais saudáveis, que prescindam de uma moral anestesiante do sofrimento, que engendrem valores afirmativos da vida – uma psicologia *trágica*.

CONCLUSÃO: A FISIOPSICOLOGIA QUE IMPÕE A TRANSVALORAÇÃO

Encontramos nos escritos de Nietzsche, sobretudo nos prólogos redigidos em 1886, como forma de revisão de sua obra, e especialmente em *Ecce Homo*, sua "autobiografia" publicada postumamente, uma verdadeira autoidentificação com seu projeto filosófico de transvloração. Isso pois o filósofo acredita ter passado, em sua formação, pela experimentação no próprio corpo, por todos aqueles estados doentios, entendidos enquanto modos de valorar, e deles convalescido e retornado à saúde. Em suas palavras,

> Da ótica do doente ver conceitos e valores mais sãos, e, inversamente, da plenitude e certeza da vida rica descer os olhos ao secreto lavor do instinto de *décadence* – este foi meu mais longo exercício, minha verdadeira experiência, se em algo vir a ser mestre, foi nisso. Agora tenho-o na mão, tenho mão bastante para deslocar perspectivas: razão primeira porque talvez somente para mim seja possível uma "transvaloração dos valores" (EH/EH, Por que sou tão sábio 1, trad. PCS).

Com isso, evidencia-se o argumento pelo qual Nietzsche reivindica o título de "primeiro" psicólogo: *o modo como tirou proveito de sua própria doença para o conhecimento*. De fato, a justificativa para ser o único capaz de realizar a transvaloração dos valores pode ser entendida através da fisiopsicologia do próprio Nietzsche, na qual o contraste entre a constituição saudável e a constituição doentia é, conforme define Giacoia Junior, "transformado numa oposição dinâmica entre distintas perspectivas sobre a doença existente no interior de uma mesma pessoa, [...] pois que somente dessa maneira se poderia decifrar o sentido da doença para o conhecimento" (2002/2014, p. 32). É através desse processo que a doença passa a servir como meio para a superação da decadência; nas palavras de Nietzsche: "Estar livre do ressentimento, estar esclarecido sobre o ressentimento — quem sabe até que ponto também nisso devo ser grato à minha longa enfermidade! O problema não é exatamente simples: é preciso tê-lo vivido a partir da força e a partir da fraqueza" (EH/EH, Por que sou tão sábio 6, trad. PCS).

O que Nietzsche encontra em sua própria fisiopsicologia é, afinal, uma disposição *fundamentalmente sadia*, que podemos igualar à uma grande saúde, uma vez que esboça a capacidade de adoecer e convalescer incessantemente. Nos termos de Nietzsche: "Sem considerar que sou um *décadent*, sou também o seu contrário. Minha prova para isso, é, entre outras, que instintivamente sempre escolhi os remédios *certos* contra os estados ruins: enquanto o *décadent* em si sempre escolhe os meios que o prejudicam" (EH/EH, Por que sou tão sábio 2, trad. PCS). O nobre seria, nesse sentido, aquele que detém uma espécie de "sabedoria de vida, em receitar para si mesmo a saúde em pequenas doses e muito lentamente" (MA I/HH I, Prólogo

5, trad. PCS); tal sabedoria é identificada também em *Ecce Homo*, no comportamento pessoal do próprio Nietzsche, como uma segurança intuitiva que proíbe "os sentimentos de vingança e rancor" de aflorarem tanto ao experienciar a *décadence*, por se saber serem prejudiciais, quanto nos estados de saúde exuberante, por estarem abaixo de si. Do outro lado, o *décadent* é aquele no qual "o verdadeiro instinto de cura, ou seja, o instinto de defesa e ofensa" esmorece e é interditado pelo ressentimento: "Não se sabe nada rechaçar, de nada se desvencilhar, de nada dar conta – tudo fere" (EH/EH, Por que sou tão sábio 6, trad. PCS). Deste modo, os remédios que o *décadente* encontra para o seu sofrimento são aqueles pautados pelo ideal ascético do sacerdote, que conservam a vida anestesiada em seu estado doentio de negação de si. Esta dinâmica de autoconservação niilista de uma disposição fisiopsicológica fraca impõe uma moral escrava na cultura.

A distinção entre o modo de um ser "tipicamente mórbido" lidar com o sofrimento, em oposição ao modo fundamentalmente sadio, é precisamente o que constitui a nova psicologia, enquanto projeto filosófico de transvaloração. Nesse contexto, é válido retomar as tipologias do fraco e do forte. Para o Nietzsche-psicólogo,

> existem dois tipos de sofredores, os que sofrem de *abundância de vida*, que querem uma arte dionisíaca e também uma visão e compreensão trágica da vida – e depois os que sofrem de *empobrecimento de vida*, que buscam silêncio, quietude, mar liso, redenção de si mediante a arte e o conhecimento (FW/GC 370, trad. PCS).

De um lado, "o que mais sofre, o mais pobre de vida necessitaria ao máximo de brandura, paz e bondade, tanto no pensar quanto no agir e, se possível, de um deus que é propriamente um deus para doentes, um 'salvador'" (FW/GC 370, trad. PCS). Deste modo, os valores superiores pretensamente eternizados por estes estados *décadents* seriam frutos de uma

> tirânica vontade de um grave sofredor, de um lutador, um torturado, que gostaria de dar ao que tem de mais pessoal, singular e estreito, à autêntica idiossincrasia do seu sofrer, o cunho de obrigatória lei e coação, e como que se vinga de todas as coisas, ao lhes imprimir, gravar, ferretear, a *sua* imagem, a imagem de *sua* tortura (FW/GC 370, trad. PCS).

Ou seja, novamente, aqui o que está em jogo é a denúncia dos valores superiores como "sintomas de determinados corpos", bem como a proposta de um novo modo fisiopsicológico de valorar. Nietzsche, afinal, contrapõe ao "*pessimismo romântico*" marcado pela vingança metafísica descrita acima, uma nova doutrina, que inclusive, vale ressaltar, é uma vez mais apresentada como fruto da disposição fisiopsicológica sadia de seu próprio autor, ao mesmo tempo que percebida enquanto projeto para o futuro:

> Que ainda *possa* haver um pessimismo bastante diferente, clássico – tal visão e intuição pertence a mim, é inseparavelmente minha, meu

> *propium* e *ipsissimum* [quintessência]: no entanto, a palavra "*clássico*" repugna a meus ouvidos, tornou-se muito gasta, redonda e indistinta. A este pessimismo do futuro – pois ele virá! já o vejo vindo! – eu chamo de *pessimismo dionisíaco* (FW/GC 370, trad. PCS).

O pessimismo dionisíaco, nesse contexto, pode ser entendido como a afirmação trágica da vida, ou seja, a superação do niilismo através de sua máxima experimentação, até o transbordamento, o "niilismo acabado" Para tanto, se faz necessária a autossuperação da decadência. Nietzsche decide, em *Ecce homo*, sobre sua constituição fisiopsicológica: "Como *summa summarum* [totalidade] eu era sadio, como ângulo, como especialidade era *décadent*" (EH/EH, Por que sou tão sábio 2, trad. PCS), o que aponta para a doença enquanto autoexperimento perspectivo. Afinal, se é a maneira como um filósofo se relaciona com seu corpo e sua doença que decidirá o valor de sua filosofia, Nietzsche assevera "fiz da minha vontade de saúde, de *vida*, a minha filosofia" (EH/EH, Por que sou tão sábio 2, trad. PCS), e descreve este processo da seguinte forma:

> Tomei a mim mesmo em mãos, curei a mim mesmo: a condição para isso – qualquer fisiólogo admitirá – é *ser no fundo sadio*. Um ser tipicamente mórbido não pode ficar são, menos ainda curar a si mesmo; para alguém tipicamente são, ao contrário, o estar enfermo pode ser até um enérgico *estimulante* ao viver, ao mais-viver (EH/EH, Por que sou tão sábio 2, trad. PCS)

Marton (2018), em um artigo recente, analisa esta dupla condição assumida por Nietzsche em *Ecce Homo*: a de, ao mesmo tempo, terapeuta (psicólogo) e enfermo-paciente (decadente). A autora, além disso, busca compreender o que justificaria a passagem da condição de Nietzsche como "médico de si mesmo" – que toma a si próprio em mãos em uma autocura – à de "médico da cultura", com o projeto de *transvaloração de todos os valores*. Em primeiro lugar, deve-se entender que o filósofo não modulou arbitrariamente suas "escolhas" de vivências para sua "cura", mas sim, foi norteado por um instinto de conservação *não consciente*. Como vimos, o filósofo recusa a concepção moderna de sujeito, segundo a qual um pensamento ou reflexão filosófica seria resultado de uma escolha voluntária. Nesse sentido, Marton enfatiza que é "sua condição fisiopsicológica que determina a terapêutica que lhe convém" (2018, p. 901). Para Nietzsche, "Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente *o que* é" (EH/EH, Por que sou tão inteligente 9, trad. PCS). Não se trata, pois, de um processo consciente, tal como defendiam os socráticos com a máxima délfica "conhece-te a ti mesmo" (cf. FW/GC 354), mas sim de um processo instintivo de "cultivo de si", que guia o caminho a ser seguido. O filósofo, nessa direção, escreve:

> Desse ponto de vista possuem sentido e valor próprios até os *desacertos* da vida, os momentâneos desvios e vias secundárias, os adiamentos, as "modéstias", a seriedade desperdiçada em tarefas que ficam além *d'a* tarefa. [...] Este é o caso de exceção em que eu, contra minha

> regra, minha convicção, tomo o partido dos impulsos "desinteressados": eles aqui trabalham a serviço do *amor de si*, do *cultivo de si*. – É preciso manter toda a superfície da consciência – consciência é superfície – limpa de qualquer dos grandes imperativos. [...] Entretanto segue crescendo na profundeza a "ideia" organizadora, a destinada a dominar – ela começa a dar ordens, lentamente conduz *de volta* dos desvios e vias secundárias, prepara qualidades e capacidades *isoladas* que um dia se mostrarão indispensáveis ao todo. – Constrói uma após outra as faculdades *auxiliares*, antes de revelar algo sobre a tarefa dominante, sobre "fim", "meta", "sentido" (EH, Por que sou tão inteligente 9, trad. PCS).

Toda essa exposição de *Ecce Homo* culmina na percepção de que foram as condições fisiopsicológicas de Nietzsche, isto é, a *organização hierárquica de seus impulsos*, que não só determinou a sua existência (suas "escolhas") e a sua produção filosófica, mas também o conduziu a tarefa de *transvaloração dos valores*. Ou seja, é a sua condição *fundamentalmente sadia* que o leva a *criar* valores igualmente sadios devido sua capacidade de transmutar perspectivas, em contraste com a história da filosofia, traçada pela genealogia da moral, na qual predominam os valores transcendentes mantidos pela decadência. Afinal, o que torna Nietzsche um "psicólogo *sem igual*" (EH/EH, Por que escrevo tão bons livros 5) é o caráter saudável de sua filosofia, que, em primeiro lugar, se vê desvencilhada dos dogmas metafísicos, ao promover um saber fisiopsicológico, isto é, pautado no corpo e na vida enquanto vontade de potência; em seguida, que propõe uma genealogia dos valores através da autoexperimentação; e, por fim, que promove a autossuperação da decadência, através do cultivo de novos modos de valorar.

REFERÊNCIAS

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo.* São Leopoldo: Unisinos, 2001

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Sobre saúde, doença e ressentimento (2002). In: PAULON, Simone Mainieri (Org.). *Nietzsche psicólogo: a clínica à luz da filosofia trágica.* Porto Alegre: Sulina, 2014. p. 29-57.

MARTON, Scarlett. *"Fiz de minha vontade de saúde, de vida, minha filosofia...". Nietzsche e o problema da medicina em "Ecce Homo".* Kriterion, Belo Horizonte, v. 59, n. 141, p. 891-903, set. 2018.

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Incompletas.* Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é.* Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

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

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres.* Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

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

NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos sobre psicologia.* Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Ed. Loyola, 2013.

A desconstrução do direito natural em Nietzsche: uma análise da justiça e da moralidade

Lucas Frederico Rodrigues Seemund[1]

RESUMO: O presente artigo tem por objetivo compreender como Nietzsche questiona e instiga a noção de direito natural, por meio da crítica á metafisica, e examinar as consequências disso para a compreensão da justiça e da moralidade. Nesse sentido, a filosofia de Nietzsche questiona a validade do direito natural ao desconstruir as bases metafísicas e dualistas sobre as quais se fundamenta, a dicotomia Real-Ideal. A percepção de uma lei universal e absoluta é contestada, levando a uma análise crítica da justiça e da moralidade. Embora o direito natural ainda possa ser percebido não só na constituição dos princípios da filosofia e teoria do direito, mas também como uma resposta a períodos de crises, Nietzsche ainda assim demonstra as inconsistências dessa percepção e propõe uma compreensão genealógica. A pesquisa pretende contribuir para uma reflexão sobre a desconstrução do direito natural em Nietzsche e suas implicações na análise da justiça e moralidade, com o objetivo de compreensão da filosofia do direito. A pesquisa se dá por meio do método indutivo em conjunto da pesquisa bibliográfica.

PALAVRAS-CHAVE: Nietzsche. Direito natural. Justiça. Moralidade.

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa tem o objetivo de demonstrar a desconstrução do direito natural em Nietzsche e a crítica à moralidade e à metafísica, tema de relevância na filosofia do autor e nas discussões de filosofia do direito. A análise do filósofo propõe uma abordagem de examinar a origem e progressão das normas e valores, com o objetivo de questionar as concepções tradicionais de justiça e a relação com o direito natural. O estudo tem como fim analisar criticamente o pensamento de Nietzsche sobre a temática, com reflexões a respeito da desconstrução do direito natural por meio da "morte de Deus".

A justificativa para este estudo se fundamenta na importância de compreender a relação entre a moralidade, a metafísica e o direito natural na obra de Nietzsche. Através dessa análise, vislumbra-se a possibilidade de reconsiderar conceitos estabelecidos, refletir sobre a natureza contingente da moralidade e da justiça, e por fim considerar a diversidade da moralidade em determinadas sociedades.

O problema central que orienta esta pesquisa é a desconstrução do direito natural em Nietzsche e suas implicações na análise crítica da justiça e da moralidade. Busca-se investigar

1 Atualmente cursando Direito na Universidad de Alicante (Espanha) por meio de dupla titulação. Graduando do 6º período do curso de Direito pela Universidade do Vale do Itajaí (UNIVALI). Graduando do 6º período do bacharelado em Filosofia pelo Centro Universitário Internacional (UNINTER). seemund@edu.univali.br. lfrs1@alu.ua.es.

como o filósofo contesta a noção de direito natural não diretamente e como essa desconstrução pode impactar a compreensão da justiça e da moralidade.

Por fim, espera-se alcançar reflexões com base na pesquisa demonstrada a respeito da filosofia e teoria do direito. Tendo como base a filosofia Nietzscheana com o objetivo de observar novos modos de compreender a desconstrução do direito natural, pela ascensão do direito positivo e por fim o pós-positivismo jurídico da contemporaneidade.

1 A MORTE DO DIREITO NATURAL OU A DESCONSTRUÇÃO DO DIREITO NATURAL

É certo que a dicotomia direito natural em contraposição ao direito positivo é evidente na discussão jusfilosófica, isso é presente em conjunto na relação das discordâncias da problemática racionalismo em oposição ao empirismo. Ou seja, ambas controvérsias são associadas, o debate do direito positivo como alternativa ao direito natural é uma resposta contra as fundamentações metafisicas da filosofia. Uma resposta decorrente da desconfiança nos princípios que permeiam a metafísica jurídica.

Essas controvérsias sobre direito natural alternativamente ao direito positivo refletem diferenças primordiais na concepção do direito e de sua fundamentação. O direito natural baseia-se na ideia de existência de princípios morais e direitos fundamentais intrínsecos à natureza humana, que são imutáveis e universais. Portanto, esses princípios são vistos como superiores às leis criadas pelos legisladores.

Por outro lado, o direito positivo é construído e estabelecido pelas normas e instituições jurídicas de uma sociedade em particular. Ele deriva do poder soberano do Estado e é moldado pelos costumes, convenções e legislações vigentes em determinado contexto social. Por outro lado, diferentemente do direito natural, o direito positivo é considerado como uma construção humana, suscetível a mudanças e adaptações conforme as necessidades e os valores da sociedade.

Este debate entre direito natural e direito positivo está ligado, como dito, a uma discordância mais ampla entre o racionalismo e o empirismo. O racionalismo tende a buscar fundamentos universais e racionais para o direito, enquanto o empirismo enfatiza a importância da experiência concreta e da observação dos então, fenômenos jurídicos.

A resposta do direito positivo como alternativa ao direito natural surge como uma reação às limitações e às críticas dirigidas às fundamentações metafísicas e abstratas do direito natural. A desconfiança em relação aos princípios metafísicos leva à busca por uma base mais concreta e prática para a compreensão do direito e de sua aplicação na sociedade.

Nesse sentido, a crítica ao direito natural ganhou força à medida que filósofos do direito questionam as bases metafísicas e transcendentes sobre as quais o conceito de direito natural foi estabelecido. Logo, argumenta-se que não há um conjunto universal e imutável

de princípios morais que possa ser considerado como verdadeiro para todas as sociedades e épocas. Essa "morte" do direito natural é bastante discutida ao longo da história da filosofia do direito. A ideia que pode ser associada ao pensamento de Nietzsche, sugere que o direito natural perdeu sua validade e relevância como uma fonte de princípios morais e direitos fundamentais.

> O próprio século XIX foi prova deste constante embate contra a ideia de direito natural, pois com o desenvolvimento das diversas matrizes historicistas e relativistas que naquele período surgiram, pouco a pouco, foram abalados também os fundamentos de um direito natural racional, eterno e imutável. (ALVES, 2021, p. 3)

Em outras palavras, a expressão "morte do direito natural" pode ser entendida como uma metáfora para a ideia de que o conceito de direito natural perdeu sua validade e relevância como base para a moralidade e o sistema jurídico. "Por sua vez, o declínio no plano do imaginário jurídico não significa a decadência no plano filosófico, pois o direito natural enquanto ídolo metajurídico ainda tem sua sombra mostrada na caverna [...]" (ALVES, 2021, p. 3). Por outro lado, apesar da "vitória" do direito positivo e a predominância em detrimento ao direito natural, ainda assim, percebe-se a existência deste como fundamento da própria teoria do direito em seus princípios, "[...] na pessoa natural da civilística, na natureza jurídica dos institutos, verdade real dos processualistas, nos princípios gerais do direito e até mesmo nos chamados direito humanos, que certamente hoje se encontram enquanto fundamentos do direito [...]" (ALVES, 2016, p. 98).

A percepção de Nietzsche sobre o direito e a justiça é distinta, já que sua filosofia enxerga o direito de forma diferente do que o direito percebe a filosofia nietzschiana. Nietzsche parece afirmar que a filosofia não presta atenção ao direito, e o direito não reconhece a importância da filosofia do direito. Embora mencione-se aspectos jurídico-políticos em Nietzsche, muitas vezes negligenciam as críticas severas que ele apresenta ao pensamento jurídico de sua época ao questionar e minar as bases da moral (CARDOSO, ARAÚJO, 2018, p. 518). Sabe-se que a abordagem da filosofia do direito de modo geral é limitada a ciência normativa do direito, o que Nietzsche aborda é um aspecto mais amplo e relacionado a discussão da justiça na história da filosofia, por meio diversas concepções e modos de justiça no decorrer de sua obra (CARDOSO, ARAÚJO, 2018, p. 520). Com a percepção da complexidade e o modo contextual do uso da justiça na obra nietzscheana, é necessário situar-se que a análise se baseia na compreensão do direito natural e que relacionado com a justiça, esta é um conceito alicerce.

1.1 O DECLÍNIO DA FUNDAMENTAÇÃO NA MORTE DE DEUS

Desta feita, a morte do direito natural fora promulgada ou pressentida, de certo modo, por Nietzsche na afirmativa da morte de Deus. A expressão demonstra a metáfora que desconstrói a ideia da crença em um Deus supremo e transcendente, que servira como base

para a metafísica, a universalidade e o direito natural, perdeu a relevância. Ao longo de sua obra, Nietzsche aborda o tema da justiça, que se mostra presente de maneira sutil até ganhar destaque em "Por uma Genealogia da Moral". Através de uma busca genealógica, questiona a construção cultural das tradicionais ideias de justiça e a diversidade de perspectivas morais na sociedade. A expressão "Vontade de Justiça" ressalta o impulso humano em busca de equidade.

> Pode-se dizer que o tema da justiça correu como um rio subterrâneo à obra de Nietzsche nas obras publicadas até o período de maturidade. Tema bastante presente no período intermediário a partir de **Humano Demasiado Humano**, reaparecendo em momentos posteriores como em **Assim Falou Zaratustra** e especialmente **Por uma Genealogia da Moral** quando há maior detalhamento nos problemas deste período da obra. Por sua vez, nos aforismos póstumos de 1887-1888, o tema da justiça e do direito reaparece, até mesmo fazendo uso da expressão **Vontade de Justiça** [Wille zur Gerechtigkeit]. (ALVES, 2016, p. 83)

Nietzsche argumenta que a ideia de transcendente era uma criação baseada em suposições metafísicas e que, com o declínio da religião, a crença em Deus se torna questionável. O autor observa a descrença na metafísica como uma consequência do avanço do pensamento científico, filosófico e cultural, que questiona as bases metafísicas e transcendentes das antigas crenças. Esse mesmo questionamento da metafísica que já fora palco de debates na história da filosofia e Nietzsche propõe como o direito natural estava por passar em um processo de desconstrução, por meio da morte de Deus. Dessa forma, o direito natural para Nietzsche era uma construção metafísica baseada em suposições sobre princípios morais universais e direitos fundamentais inerentes à natureza humana. Em que essa concepção carecia de uma fundamentação, já que a tradição do direito natural ou os ditos princípios de essa linha filosófica não podem ser comprovados empiricamente e então, não aceitos universalmente. O direito natural se torna tradição, e esta, "Uma autoridade superior, a que se obedece, não porque ela manda fazer o que nos é útil, mas porque ela manda. – Em que se distingue esse sentimento pela tradição do sentimento do medo em geral?" (NIETZSCHE, 1991, p. 115). Percebe-se com importância a fundamentação da morte do direito natural em "o homem louco", no aforismo 125 da obra "A gaia ciência" em que o filósofo demonstra por médio de uma passagem simbólica o anúncio da morte de Deus e a revelação de que a crença em Deus e na metafísica tradicional estava desaparecendo na cultura ocidental. "O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. "Para onde foi Deus"?, gritou ele, "já lhes direi! Nós *o matamos* –vocês e eu. [...]" (NIETZSCHE, 2009, p. 147). A desconstrução do direito natural é uma morte prevista por Nietzsche, por meio da percepção da morte de Deus. Essa percepção acaba por abalar aquilo que sustenta o direito natural, os princípios e pressupostos metafísicos. Portanto, a morte do direito natural foi um processo de desconstrução assim como a desconstrução da metafisica, um processo em seguimento, já que o

direito natural é ainda perceptível na contemporaneidade com maior clareza na Declaração Universal dos Direitos Humanos.

> Nietzsche teceu profundas críticas às ideologias políticas, princípios culturais, morais e religiosos de seu tempo e de todos os tempos do ocidente; também o direito não estaria fora de suas análises. Neste sentido, os grandes intérpretes da filosofia de Nietzsche, mesmo sem serem propriamente estudiosos da filosofia do direito, inserem a justiça dentre os principais temas de reflexão de sua filosofia (CARDOSO, ARAÚJO, 2018, p. 516).

O direito natural em Nietzsche fora analisado de modo tangencial, com fim de destrinchar o conceito de justiça e seus modos de aplicação por meio do direito. A concepção do justo através de filosofia nietzscheana não é baseada em ideais valorativos transcendentais, mas em uma sustentação cultural do modo de aplicação do uso do poder.

Ademais, A descrença na transcendência nesse sentido, tem implicações significativas para a fundamentação do direito natural, da metafísica e da universalidade. O direito natural tradicionalmente é fundamentado na existência de um "Deus" que estabeleça princípios morais, direitos universais e imutáveis. No entanto, com a negação da existência de Deus, Nietzsche argumenta que a noção de direito natural perde a fundamentação transcendente. Sem uma base divina, metafísica, a noção de direito natural se torna por ora obsoleta, pelo impasse da base que justifica toda a doutrina filosófica do direito natural.

> Eu não construo novos ídolos; os velhos que aprendam o que significa ter pés de barro. ***Derrubar ídolos*** **(minha palavra para "ideais") – isto sim é meu ofício**. A realidade foi despojada de seu valor, seu sentido, sua veracidade, na medida em que se *forjou* um mundo ideal... O "mundo verdadeiro" e o "mundo aparente" [...] (NIETZSCHE, 1995, p. 18 grifo nosso)

No prólogo de Ecce Homo, Nietzsche apresenta sua postura em relação às condições metafísicas e à dicotomia entre o Ideal e o Real. Ele se posiciona como alguém cuja tarefa é não apenas destruir, mas também expor os equívocos dos ídolos. O autor não busca matar o direito natural, mas sim contribuir para sua desconstrução, revelando suas falhas. Ele reconhece que os resquícios do direito natural, da metafísica e dos ídolos ainda permanecem, uma vez que a humanidade possui uma inclinação para acreditar em mitos e ídolos. Para Nietzsche, o mundo ideal é uma construção falsa e irreal, assim como o direito natural. Em outras palavras, ele afirma: "Eu não refuto os ideais, apenas coloco luvas diante deles" (NIETZSCHE, 1995, p. 18).

Da mesma forma, o declínio da metafísica questiona a validade da metafísica, que se baseia em suposições sobre uma realidade transcendente e absoluta. Nietzsche critica a tendência metafísica de buscar fundamentos universais para a moralidade e o conhecimento. O

autor observa a metafísica como uma forma de negação da realidade terrena, dessa constante relação entre Ideal-Real. A universalidade é também desafiada pela morte de Deus. Sem uma base "divina" que estabeleça princípios universais e imutáveis, a noção de universalidade se torna relativa e contingente. Os valores variam de acordo com as diferentes culturas e perspectivas individuais, tornando a noção de universalidade ilusória. Portanto, a presunção da morte de Deus é fundamental para a crítica da metafísica, do direito natural e da noção de universalidade.

2. DESCONSTRUÇÃO DO DIREITO NATURAL POR MEIO DA CRÍTICA A METAFÍSICA E A MORALIDADE

Em primeiro lugar, quando o filósofo discute a respeito da problemática do direito natural, com relação ao naturalismo como fundamentação para a moralidade é clara a discordância. Para ele, a moralidade da época fora entendida como negação da vida, assim como o conceito de Deus, ou ainda, a ideia de metafísica. Nietzsche disserta que há uma certa confusão quando se pensa a relação causa e feito, haja vista que são atribuídas diversas vezes causas imaginarias para sentidos que não se podem explicar empiricamente (NIETZSCHE, 2006, p. 33). E logo, o autor afirma que a moral e a religião são incluídas nesse aspecto das causas imaginarias, já que, por determinações da vontade são definidos princípios morais universais e transcendentais para problemáticas da sensibilidade.

> Coloco um princípio numa fórmula. Todo naturalismo na moral, ou seja, toda moral *sadia*, é dominado por um instinto de vida – um mandamento qualquer da vida é preenchido por um cânone determinado de "deves" e "não deves", quaisquer obstáculos e hostilidades no caminho da vida são assim removidos. A moral *antinatural*, ou seja, quase toda moral que até agora foi ensinada, venerada e pregada, volta-se, ao contrário, justamente *contra* os instintos da vida – ela é uma *condenação* desses instintos, ora secreta, ora sonora e atrevida. (NIETZSCHE, 2019, p. 46)

Essa afirmação de Nietzsche destaca a relação entre o naturalismo na moral e o instinto de vida. Segundo o autor, toda moral natural é impulsionada por um instinto de vida que busca preencher os mandamentos da existência com um conjunto específico de "deves" e "não deves". É importante distinguir de que modo Nietzsche disserta sobre o naturalismo, haja vista que até a proposta conceitual de direito natural de certo modo é incompleta. Pois consoante ao autor, compreende-se que a moralidade detém de capacidade natural, o que Nitzsche se opõe é a fundamentação transcendental da moralidade. Não há uma espécie de contraposição da natureza à moralidade em Nietzsche, o que o autor demonstra é que "a natureza não possui nenhuma relação moral em si, muito menos a inspirar ações morais dos homens; ao contrário, a moral se mostrou até mesmo como antinatural." (ALVES, 2021, p. 19).

2.1 ANÁLISE CRÍTICA DA METAFÍSICA NIETZSCHEANA NA DESCONSTRUÇÃO DO DIREITO NATURAL

Nesse sentido, tendo em vista a crítica Nietzscheana, ao questionar a metafísica e sua relação com o direito natural, o autor busca uma desconstrução dos fundamentos abstratos e universalistas da moralidade e do sistema jurídico no geral. Propõe uma abordagem mais genealógica que analisa a origem das normas e valores morais em diferentes contextos culturais e históricos. De acordo com Nietzsche, o direito natural é compreendido como uma construção metafísica fundamentada em suposições sobre princípios morais universais e direitos fundamentais inerentes à natureza humana. Entretanto, o filósofo critica essa concepção, apontando sua falta de fundamentação sólida. "Nesse sentido, o direito e a justiça são demasiadamente humanos e muito distantes de ilusões metafísicas na seara do pensamento nietzscheano." (ALVES, 2021, p. 16). Os princípios do direito natural não podem ser empiricamente comprovados e não têm aceitação universal.

2.2 A QUEDA DA FUNDAMENTAÇÃO METAFÍSICA DA MORALIDADE

Há uma estrita relação na crítica à moralidade e a crítica á metafisica na filosofia nietzscheana. Isso desagua na problemática do direito natural de mesmo modo. Ao passo que não há como refletir o direito natural sem retomar a tradição e crença que fundamenta a ideia de direito natural. Ao se estabelecer princípios e tradições jurídicas abastecidas pelo tempo compreende-se que há estrita relação moral e transcendental na base do direito natural. É nessa seara que se encontra a desconstrução do direito natural em Nietzsche. De modo que o autor demonstra a inconsistência da sustentação de toda moralidade, acaba por enfraquecer tudo aquilo que fundamenta por séculos de "teologia jurídica".

> Aquilo que os filósofos chamam de "fundamento da moral" e aquilo que pretendiam não era, visto em verdadeira grandeza, mais que uma forma sapiente da boa-fé na moral dominante, um novo meio de exprimir esta moral, portanto um estado de fato nos limites de uma moralidade determinada ou ainda, em última análise, uma espécie de negação, que uma tal moral pudesse ser concebida como problema; e em cada caso o contrário de um desânimo, de uma análise, de uma contestação, de uma vivissecção desta boa-fé. (NIETZSCHE, 2018, p. 110).

Para Nietzsche, a abordagem dos filósofos em relação à moralidade é limitada e não representa uma verdadeira análise ou investigação crítica sobre os valores e princípios morais. Em vez disso, é uma forma de perpetuar a moralidade estabelecida e evitar que ela seja concebida como um problema a ser examinado. Os filósofos, ao afirmarem os fundamentos da moral, não buscam contestá-la, mas sim reforçá-la e dar-lhe uma ideia racional, o que contraria toda a compreensão de uma reflexão racional. Nietzsche sugere que essa abordagem

é uma espécie de negação, pois assim evita enfrentar as contradições e os questionamentos sobre a validade e os fundamentos da moralidade dominante.

> Em fevereiro de 1882, o filósofo termina de redigir *A gaia ciência*. Acredita que esse livro forma com *Humano, demasiado humano* e *Aurora* uma cadeia de pensamentos. Os três revelam o seu exercício enquanto espírito livre. Neles, critica a imposição de normas de comportamento e maneiras de pensar. Examina o papel do direito, moral, tradição e costumes na vida em coletividade; investiga a educação familiar, cívica, política ou religiosa. (MARTON, 2006, p. 29)

Nas críticas de Nietzsche à moralidade, sugere que muitas vezes, não apenas restringe a liberdade, mas também promove horizontes limitados. Nesse sentido, em relação ao direito natural, essa perspectiva de Nietzsche indica que as noções de justiça e direitos também podem ser moldadas pela concepção da natureza humana como algo que necessita de restrições e deveres. O direito natural, na visão de Nietzsche, pode ser entendido como uma tentativa de estabelecer princípios morais universais e imutáveis que são considerados inerentes à natureza humana. Por claro, Nietzsche critica essa concepção, com o argumento de que a moralidade e o direito natural não devem ser compreendidos como verdades absolutas e universais, mas sim como criações humanas e pelas necessidades sociais e culturais.

> Segue-se que "justo" e "injusto" existem apenas a partir da instituição da lei. Falar de justo e injusto *em si* carece de qualquer sentido; *em si*, ofender, violentar, explorar, destruir não pode naturalmente ser algo "injusto", na medida que *essencialmente*, isto é, em suas funções básicas, a vida atua ofendendo, violentando, explorando, destruindo, não podendo sequer ser concebida sem esse caráter. [...] os estados de direito não podem senão ser *estados de exceção*, enquanto restrições parciais da vontade de vida que visa o poder, a cujos fins gerais se subordinam enquanto meios particulares: a saber, como meios para criar *maiores* unidades de poder. (NIETZSCHE, 1998 , p. 65)

Na forma que o autor observa a moralidade, percebe-se que a vê como não relacionada ao modo natural que se tenta orientá-la. No sentido de que os conceitos de "justo" e "injusto" só existem a partir da imperatividade do direito, ou seja, eles são construções para regular a convivência. Os ideais de justiça são afirmações por ora coercivas que tendem a orientar um determinado comportamento. A vida para Nietzche é composta de pulsões que anseiam poder, e as ações que podem parecer ofensivas ou destrutivas são apenas expressões dessas pulsões.

De mesmo modo, essa visão do filosofo desafia a noção teológica de justiça e de direito natural, que muitas vezes se baseiam em princípios morais universais e absolutos. Em vez disso, Nietzsche sugere que a ideia de justiça está intrinsecamente relacionada a interesses da vida humana, em sua busca de poder.

3 RELAÇÃO DA METAFÍSICA E MORALIDADE NA MORTE DO DIREITO NATURAL

É possível traçar desde o princípio as noções Nietzscheanas do ponto de vista da metafísica e da moral. Nesse sentido, apesar do conhecimento de apenas uma citação da expressão "direito natural" nas obras do autor, ainda assim percebe-se grandes relações dos conceitos. É possível observar paralelos entre a moralidade e a metafísica na crítica à estas nas obras de Nietzsche. Além disso, por meio destas que se concebe as ideias do filósofo quanto ao direito natural. A relação da metafísica e da moralidade na "morte do direito natural" é um tema importantíssimo nas reflexões de Nietzsche. O filósofo contesta as noções fundamentais de direito natural, que têm suas raízes na metafísica e na moralidade absoluta.

Além disso, Nietzsche percebeu a moralidade como um mecanismo de repressão dos impulsos individuais, resultando em uma enfraquecedora limitação da potencialidade humana. Para o filósofo, a moralidade representa um princípio que vai contra a natureza, constituindo-se como uma antinatureza. A ideia de considerar a natureza como o fundamento natural da moralidade é, segundo Nietzsche, um equívoco fundamental ao tentar estabelecer uma relação entre categorias que, na verdade, não possuem conexão intrínseca alguma.

> Assim, a morte do direito natural seria apenas mais um capítulo da história da metafísica jurídica e como esta ideia ainda se mostra enquanto uma imagem fundamental para a tradição do direito. Invocar o direito natural, e seus congêneres metafísicos como dignidade humana, são modos de uma teologia jurídica disfarçada dentro do direito que se diz secularizado dentro do paradigma do estado de direito. Posição que por si é plenamente legítima, desde que honesta ao reafirmar a sua face teológica-metafísica. O paradoxo do direito contemporâneo ainda é entre um direito parcialmente secularizado e uma teologia jurídica metamorfoseada em um discurso pós-metafísico, que todavia continua sendo metafísica. (ALVES, 2021, p. 22)

A presente afirmativa demonstra que a "morte do direito natural" é uma parte da progressão da metafísica jurídica ao longo da história, mas ainda mantém a relevância como uma imagem fundamental na tradição jurídica. Ela argumenta que o conceito de direito natural, assim como outras ideias de natureza metafísica no contexto jurídico, como a dignidade humana, ainda são presentes como uma forma de teologia dentro do ordenamento jurídico, que o autor afirma ser secularizado, como no caso do paradigma do estado de direito.

Nesse sentido, com a percepção de uma certa desconstrução do direito natural, assim como Nietzsche observa, é possível se relacionar pois questionava a fundamentação metafísica da moralidade e do direito. Argumentava que a moralidade tradicional e os conceitos de certo e errado, justo e injusto são construções culturais e históricas, e não verdades absolutas. "Por sua vez, o que a tradição chamou de normatividade decorrente da "natureza" é tão somente um subproduto da cultura. Poderíamos chamar esse fenômeno de uma aporia do conceito de natureza." (ALVES, 2021, p. 24). Deste modo, o direito, a moral e consequentemente

a justiça é produto do modo e corte histórico e contextual de determinado povo, que se fundamenta nesta proposta Nietzscheana de perspectiva genealógica de análise. Ou seja, observa-se que a moralidade, fundamentada em princípios metafísicos que enraizaram todo o direito natural, é buscada de modo originariamente por meio da investigação genealógica de Nietzsche. Da diversidade moral, que se percebe a origem na relação de poder, esta que nega a vida e os impulsos por uma moralidade negadora.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Do ponto de vista da filosofia de Nietzsche fora possível encontrar, por meio das obras robustas do autor, diversas observações e reflexões sobre a justiça e a moralidade como tema central. Deste modo, a desconstrução do direito natural em Nietzsche se dá com a crítica á metafisica e a moralidade. A ausência de uma base metafísica e de ideais pode desafiar concepções tradicionais de moralidade, o que leva a explorar uma compreensão mais contextual e genealógica dos valores morais. É perceptível o retorno ao direito natural em momentos de crise, grandes insatisfações e momentos que é totalmente concebível a ideia de injustiça. Já que as bases do jusnaturalismo estão nas tradições e costumes, são perceptíveis momentos históricos e contemporâneos em que um ato contrarie a concepção de justo de uma determinada sociedade.

Em suma, a demonstrada perspectiva genealógica de Nietzsche revelara que a moralidade e o direito natural são produtos culturais e históricos, moldados por valores de diferentes épocas e sociedades. Portanto, não há uma moralidade ou direito natural universais, mas sim uma multiplicidade de valores e concepções morais que variam ao longo do tempo. Além disso, fora possível observar o modo como o filósofo observara a previsão da morte de Deus e por consequente a morte do direito natural, ambas expressões relacionas pelo componente moral metafísico.

A decadência do direito natural se dera por meio de uma desconstrução da metafisica proposta por Nietzsche e em conjunto com a ascensão do juspositivismo. Compreende-se, portanto, que a desconstrução do direito natural não significa que este não é presente na estrutura do direito, mas sim que de certo modo está encoberto, sendo possível sentir ainda os princípios na base do ordenamento jurídico. Percebe-se por fim, a ascensão contemporânea do pós-positivismo jurídico como resposta ao fracasso do direito natural e o desmoronamento do direito positivo no século XX.

REFERÊNCIAS

ALVES, Luiz Filipe Araújo. A Ideia de Justiça em Nietzsche: ou a justiça para além da ideia. *Tese* (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade Federal de Minas Gerais, 2016. Disponível em: https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/BUOS-APCQT4/1/tese___a_ideia_de_justi_a_em_nietzsche_ou_a_justi_a_para_al_m_da_ideia___luiz_filipe_ara_jo_alves.pdf. Acesso em jul. 2023.

ALVES, Luiz Filipe Araújo. A retórica do direito natural: uma crítica a partir de Friedrich Nietzsche. *Seqüência: Estudos jurídicos e políticos.* Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, v. 42, n. 88, p. 1-29, 2021. Disponível em: https://doi.org/10.5007/2177-7055.2021.e73234. Acesso em jul. 2023.

CARDOSO, Renato César. ARAÚJO, Luiz Filipe. A justiça nas primeiras reflexões de Friedrich Nietzsche: justiças, justeza, ou a genialidade da justiça. *Rev. Fac. Direito UFMG, Belo* Horizonte, n. 72, p. 513-538, 2018. Disponível em: https://doi.org/10.12818/P.0304-2340.2018v72p513. Acesso em out. 2023.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: a transvaloração dos valores.* 2.ed. São Paulo: Moderna, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência.* 5.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: ou prelúdio de uma filosofia do futuro.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira: 2018.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo.* Porto Alegre: L&PM, 2019.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo.* São Paulo: Companhia das letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: como alguém se torna o que é.* São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas.* São Paulo, SP: Nova Cultural, 1991.

Niilismo e filosofia do castigo em Nietzsche: A invenção do abolicionismo penal

Lucas Villa[1]

RESUMO: O trabalho tem por objetivo pensar a filosofia do castigo em Nietzsche, desenvolvendo relações entre seu pensamento e o abolicionismo penal. Sustentamos que, como perspectiva filosófico-criminológica que propõe a superação da razão punitiva e a abolição da pena aflitiva, o abolicionismo penal encontra raízes no niilismo nietzschiano. De início, tratamos do niilismo e das formas como ele se manifesta no pensamento de Nietzsche para, após, revolvermos três objeções feitas por Nietzsche ao direito penal: a crítica às noções de sujeito, livre-arbítrio, responsabilidade e ao gozo punitivo. Sugerimos, então, que é possível antecipar a invenção do discurso abolicionista do castigo na proposta nietzschiana de uma sociedade sem pena pública. A metodologia utilizada é genealógica e bibliográfica: promovemos garimpagem na obra do filósofo alemão para, de lá extrairmos, reflexões sobre o poder punitivo. Concluímos que o abolicionismo pode ser redescrito como a consumação do niilismo operando na razão penal e Nietzsche como o primeiro abolicionista penal consumado.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia do castigo. Niilismo. Nietzsche. Abolicionismo penal. Pena.

INTRODUÇÃO

No presente trabalho, buscarei debruçar-me sobre os impactos que a obra de Nietzsche pode trazer para o pensamento penal e sobre a crítica que ele promove, de forma dispersa e assistemática, aos fundamentos do poder punitivo. Sustentarei que a história do pensamento ocidental se confunde com a história da consumação do niilismo, ou seja, a história do enfraquecimento dos fundamentos metafísicos.

Após apresentar o niilismo e como ele se manifestou na tradição cultural do ocidente, analisarei a crítica que Nietzsche promove a alguns dos pilares do direito penal, como a noção de sujeito ativo, responsabilidade penal, dolo e culpabilidade.

A metodologia do artigo se baseia em um exercício de garimpagem da obra do filósofo alemão que, como sabido, não foi um jurista no sentido estrito do termo, não possuindo obras específicas voltados exclusivamente a temas como direito, justiça, crime ou pena. Seus escritos, no entanto, de forma esparsa, tangenciam esses temas, sendo possível extrair deles críticas mordazes aos pilares do direito penal, da justiça criminal e até mesmo a esperança de uma sociedade sem penas.

1 Pós-Doutoramento pela *Universität Hamburg*, Alemanha. Doutor em Direito pelo Centro Universitário de Brasília (UniCEUB), Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI). Professor da Universidade Federal do Piauí (UFPI). E-mail: lucasvilla@ufpi.edu.br

1 NIETZSCHE: PENSADOR NIILISTA

Segundo Nietzsche, a história do pensamento ocidental se confunde com a história da consumação do niilismo, entendido por ele enquanto desvalorização dos supremos valores. A lógica da decadência que marca o niilismo teria início quando o homem cria, acima do mundo sensível, um mundo ideal, transcendente, e assim inaugura a metafísica. Toda essa narrativa é resumida por Nietzsche (2017, p. 25) em um capítulo de *Crepúsculo dos ídolos* intitulado "como o mundo verdadeiro finalmente se tornou fábula (história de um erro)". Em seis breves aforismos, o filósofo alemão resume sua mirada sobre a história do pensamento ocidental. No primeiro deles, trata do pensamento socrático-platônico, que inauguraria a metafísica, deixando para trás o espírito trágico dos filósofos da natureza. No momento em que cria um mundo ideal, transcendente, acessível somente por meio da razão e de cujas formas os sentidos só são capazes de alcançar cópias imperfeitas, promove uma mutilação ontológica a partir da qual o "mundo verdadeiro" se dissocia do corpo e da matéria e inicia sua caminhada em direção ao nada.

O segundo momento da história do niilismo ocorreria na Idade Média, com a apropriação cristã da filosofia grega. O hiperurânio platônico se transforma em paraíso, eternidade prometida para após a morte, não mais acessível em vida por meio da razão. O mundo verdadeiro está, agora, mais distante: a ele só terá acesso o devoto, o penitente e, apenas, no pós vida. A esse pensamento medieval se seguiria o iluminismo, mais especificamente sua versão kantiana, em que o mundo verdadeiro se refugia na noumenalidade da razão abstrata, na coisa-em-si inacessível, da qual só se pode vislumbrar lampejos em forma de fenômeno, representação. A concepção de fórmulas morais e normas deontológicas absolutas como as que sustentam as teorias retributivas da pena estão ancoradas nesse estágio de niilismo incompleto. Do mesmo modo as teorias da prevenção geral, que tomam base na imagem de um ser humano racional e livre.

A história se seguiria com o positivismo e o início do abandono ao idealismo. O absoluto, o ideal, deixam de ser importantes, e a preocupação volta-se ao mundo sensível. O conhecimento científico reclama o status de único conhecimento verdadeiro. Surgem a criminologia científica e as "ideologias re" (ressocialização, reabilitação, reeducação...).

Quinta fase: o início do niilismo consumado pós-moderno. Nietzsche antevia a proliferação de filosofias pós-metafísicas não fundacionistas/essencialistas que se seguiriam a ele. Esse momento de desconstrução do mundo verdadeiro e de dissolução das crenças leva ao questionamento do valor verdade, em si. O fetiche em torno do conhecimento científico é atacado e surgem, em todas as partes, "mestres da desconfiança" prontos a questionar as bases sólidas do saber. Em meio a essa "algazarra infernal dos espíritos livres", no entanto, ainda não aparecem propostas claras de reconstrução ética ou política.

Por fim, a sexto e última etapa do niilismo, momento em que, além de consumado, ele se torna ativo. Aí, Nietzsche finalmente propõe não apenas abandonar os antigos valores, alicerçados no mundo ideal, mas abolir a própria dicotomia ontológica que marca o pensamento

ocidental desde Platão. Porém, como interpretar essa abolição tanto do mundo verdadeiro quanto do mundo aparente em sentido que ainda permita a construção de qualquer projeto existencial, ético ou político?

A partir da consumação do niilismo, em Nietzsche, caem as três grandes categorias que embasam o pensamento ocidental: "fim", "unidade" e "verdade". Com a transvaloração de todos os valores que advém dessa mudança de perspectiva se passa à etapa final do niilismo, na qual ocorre sua superação. Essa superação não acontece, no entanto, com abandono, mas com um ultrapassamento que se dá por meio do mergulho nele próprio. Essa noção de ultrapassamento sem abandono do niilismo se assemelha à proposta de Heidegger de ultrapassamento da metafísica, um ultrapassamento que não é Überwindung, mas *Verwindung*. Como sustenta Gianni Vattimo (1996, p. 179), a esse respeito, não se trata de um "deixar para trás", mas de torcer, retorcer, remeter-se-a, mergulhar-em. Não é o caso, portanto, de abandonar o horizonte do niilismo, o que, para Nietzsche, não é nem possível e nem desejável, mas de entregar-se a um trabalho de denúncia e desmascaramento, de consumação e exaurimento do niilismo. Esse trabalho de consumação do niilismo, para o pensador, marcaria os próximos dois séculos posteriores a si.

É assim que Nietzsche faz distinção entre o que chamou de niilismo incompleto e niilismo consumado. O niilismo incompleto é aquele voltado para a desvalorização e dissolução dos valores tradicionais tidos como supremos, mas que pretende colocar em seu lugar novos valores que possuem a mesma carga metafísica. Nessa forma de niilismo a dicotomia ontológica platônica não está superada, permanecendo a fé na verdade. Com o amadurecimento do niilismo torna-se possível outra forma de manifestação: o niilismo completo, capaz não apenas de desconstruir os antigos valores metafísicos, mas também o próprio local que eles ocupavam. Esse niilismo completo, todavia, traz consigo, de início, uma carga muito pesada, um estado de decadência de poder ocasionado pela nostalgia da perda dos fundamentos fortes. Essa primeira representação do niilismo completo, que padece de um tropismo à negação, ao pessimismo e ao cultivo do nada, é chamada por Nietzsche (2008) de niilismo passivo ou niilismo reativo. Em geral se utiliza o termo "niilismo" como sinônimo dessa manifestação específica que, conforme sustenta Nietzsche, deve ser superada e substituída por niilismo ativo.

Quando o niilismo abandona seu aspecto de *nihil negativum* e se abre para uma afirmação da vida e de suas próprias possibilidades, torna-se niilismo ativo, ou niilismo consumado, ou niilismo perfeito. Esse é o niilismo que o filósofo reivindica para si próprio, quando se auto denomina "o primeiro niilista consumado da Europa", aquele que "já viveu, ele mesmo, o niilismo em si até o fim, - que o tem atrás de si, abaixo de si, fora de si" (NIETZSCHE, 2008, p. 23). Ocorre que, conforme pretendo justificar, o abolicionismo está para a história do pensamento penal assim como o niilismo está para a história da filosofia e Nietzsche, primeiro niilista consumado, é também, sustento, o primeiro abolicionista penal consumado.

2 NIETZSCHE E A CRÍTICA AO DIREITO PENAL: TRÊS OBJEÇÕES

Em obras como *Humano, demasiado humano* e *Genealogia da moral*, Nietzsche promove duras críticas aos fundamentos do direito penal, atacando suas bases enraizadas na noção de "sujeito" e de "responsabilidade", para depois sugerir uma origem e função curiosas para a pena. A crítica nietzschiana ao direito penal parte, primordialmente, de três objeções. Acompanhemos seu percurso.

2.1 PRIMEIRA OBJEÇÃO: O SUJEITO É UM MITO

O que é necessário para que punir seja legítimo? Inicialmente, segundo Nietzsche, seria necessário pressupor a liberdade de vontade do sujeito ativo, que se engaja conscientemente na prática do delito e, por conseguinte, sua responsabilidade pelo ato. É preciso, portanto, para que seja legítima a existência de um direito penal, crer também na existência de um sujeito a ser punido.

Por sujeito, costuma-se entender uma identidade pessoal disposta de estabilidade, possuidora de um núcleo duro que faz daquele sujeito ele mesmo, e não outro. Esse núcleo duro da identidade é justamente o "eu" que diferencia o sujeito, enquanto ser, do restante do mundo e de outros sujeitos. Ocorre que, para um niilista consumado como Nietzsche, já não existe mais ser enquanto presença, já não existe coisa-em-si. Uma coisa é somente a soma de seus efeitos[2]. Heidegger (2007) ensina que "todo ser é, para Nietzsche, um Devir. Tal Devir, no entanto, se caracteriza pela ação e pela vontade". Muito cedo, no ensaio *A filosofia na era trágica dos gregos*, Nietzsche (2008, p. 56-59) já afirmava, ecoando Heráclito de Éfeso, a "assustadora e atordoante", mas ao mesmo tempo "sublime e feliz", identidade entre "ser" e "vir-a-ser".

Mais tarde, em suas obras, Nietzsche (2008) identificaria esse devir ao que chamou "vontade de poder" (*Wille zur Macht*), princípio e causa eficiente de tudo o que existe. A vontade de poder, então, é uma multiplicidade de forças em conflito que desencadeia processos que possuem vínculo entre si, mas que não possuem começo e nem fim evidentes. São esses processos que compõem o comportamento humano e são infinitamente mais complexos do que poderíamos descobrir recorrendo a ferramentas psicológicas que busquem as raízes de nossas ações. Apenas uma parcela ínfima de cada um desses processos acede à consciência (NEHAMAS, 2002, p. 77).

Desde essa perspectiva, não existe nem coisa-em-si, objeto a ser conhecido, nem sujeito cognoscente. O "eu" seria somente a projeção imaginária de um desejo de estabilidade, visto que tudo é devir, mutável. Resta a pergunta feita por Blaise Benoit (2013, p. 15): "Pode-se, então, verdadeiramente falar de 'identidade em si' se tudo vem a ser, se tudo se modifica, portanto, perpetuamente? Desde então, crer em um substrato, base da identidade pessoal,

2 Para uma noção detalhada da questão, conferir o capítulo 3, "*A thing is the sum of its effects*", de NEHAMAS, 2002, p. 74-105.

não é uma ingenuidade ou uma simplificação abusiva?". Nietzsche (2008) responde positivamente a esta indagação:

> Nós separamos a nós mesmos, autores, dos atos, e utilizamos esse padrão em toda parte. Buscamos um autor para cada acontecimento. Que fizemos? Nós confundimos a sensação de força, tensão, resistência, uma sensação muscular que é o começo do ato, com a causa... Uma sequência necessária de estados não implica uma relação causal entre eles (...) uma "coisa" é somente a soma de seus efeitos.

Assim, para Nietzsche, o sujeito é uma ficção. Não existe núcleo duro da personalidade, sujeito ativo imutável. O que pensamos como indivíduo é apenas uma pluralidade de forças em conflito, devir de representações da vontade de poder em permanente transformação (NIETZSCHE, 2002). Assim, não há um sujeito ativo a quem julgar, como não há um sujeito julgador, de quem se possa exigir a imparcialidade que legitima o exercício da justiça. Se, como ensina Nietzsche, inspirado em Heráclito, a estabilidade e o sujeito são ficções ("um mesmo homem não banha em um mesmo rio duas vezes..."), temos que o homem que é julgado não é mais o mesmo que, no passado, transgrediu a lei. Nesse espaço entre o "eu" que praticou o delito e o "eu" que será responsabilizado, esse sujeito já não será o mesmo, já terá mudado inclusive em sua relação com a lei, sua predisposição a descumpri-la pode ter diminuído (ou aumentado). O "eu" do juiz, por certo, também mudará. Para casos semelhantes, diferentes "eus" do julgador podem dar respostas diversas. Esse "eu" que julga pode, com o curso do tempo, se aproximar de um punitivismo mais severo ou tornar-se um julgador mais afável e ameno.

Em resumo, como sugere Blaise Benoit (2013, p. 18), "se a justiça se propõe julgar alguém, então a justiça se propõe um objeto inacessível: portanto no exercício concreto do Direito Penal, a justiça não pode ser senão injusta". Assim, para Nietzsche, não havendo um sujeito ativo, não haveria onde alocar culpa e responsabilidade penal.

2.2 SEGUNDA OBJEÇÃO: A CULPABILIDADE É UM MITO

Por outro lado, podemos ir adiante, ainda com Nietzsche. E se o contrário fosse verdadeiro? Se existisse um sujeito? Poderia ele ser culpável e punível? Blaise Benoit sustenta que Nietzsche opera utilizando-se de um método que ele chama *Versuch*. Em alemão, *Versuch* significa tentativa, ensaio, experimento. Segundo Benoit (2011), esse método se expressa na fórmula: "mas e se o contrário fosse verdadeiro?", apresentada em *Humano, demasiado humano*. Experimentemos, então, o método do *Versuch*: o sujeito não existe, mas e se o contrário fosse verdadeiro? Se o sujeito existir, pode ele ser responsabilizado penalmente por seus atos?

Para que seja legítimo punir, o direito penal exige o elemento subjetivo, em regra, o dolo, definido como vontade mais ou menos perfeita de produzir um resultado que se conhece ilícito. Além disso, é necessária a culpabilidade, entendida enquanto reprovabilidade social da conduta ilícita e que pressupõe: a) imputabilidade, b) potencial conhecimento do ilícito e

c) exigibilidade de conduta diversa. Seja, então, pelo viés do elemento subjetivo (dolo), seja pelo viés da culpabilidade (responsabilidade penal), a punição exige a liberdade de vontade do sujeito ativo.

Ocorre que Nietzsche sustenta que a vontade não pode ser entendida como o princípio da ação. A vontade nada mais é que uma palavra que reduz e simplifica o real, para que esqueçamos que ele se trata de uma multiplicidade de forças em conflito e permanente mutação (NIETZSCHE, 2006). A maneira tradicional de interpretar o "eu" e a vontade é somente uma tentativa de reduzir a complexidade do real, para fugir à necessidade de pensá-lo enquanto multiplicidade de forças em conflito, pulverização de unidades antagônicas que não podem ser reduzidas a uma unidade fixa.

De igual modo, a noção de "livre-arbítrio" é duramente criticada pelo filósofo. No aforismo 39 de *Humano, demasiado humano*, intitulado "a fábula da liberdade inteligível", Nietzsche (2006, p. 59/60) propõe que a história da noção de responsabilidade percorre as seguintes fases: 1) se denominam boas ou más ações isoladas, sem tomar em conta seus motivos, segundo as consequências úteis ou prejudiciais que trazem à comunidade; 2) esquece-se a origem desses julgamentos e se passa a imaginar que as ações em si contém a qualidade de "boas" ou "más", sem consideração a suas consequências; 3) se introduz no motivo o valor de ser "bom" ou "mal", tornando os atos em si moralmente ambíguos; 4) aplica-se o atributo "bom" ou "mal" não mais ao motivo, mas ao ser por inteiro de um homem, que produz o motivo. Desse modo, conclui: "Assim, se torna sucessivamente o homem responsável de sua influência, depois de seus atos, depois de seus motivos e, finalmente, de seu próprio ser".

Ocorre que, após a consumação do niilismo e a tomada de consciência de que o ser não existe senão como um borbulhar de forças antagônicas que atuam numa cadeia de causalidade pré-determinada, será preciso admitir que:

> (...) esse próprio ser não pode ser tornado responsável, uma vez que é uma consequência absolutamente necessária e formada pelos elementos e pelas influências de coisas passadas e presentes: por conseguinte, o homem não pode ser tornado responsável por nada, nem de seu caráter, nem de seus motivos, nem de seus atos, nem de sua influência (NIETZSCHE, 2006, p. 60).

A forma mais extrema desse niilismo se poderia observar no pensamento nietzschiano do eterno retorno, que, nas vestes de teoria cosmológica, propõe que a multiplicidade de forças no universo, embora enorme, é finita, e que essas forças finitas interagem de modo causal umas com as outras em um tempo infinito. Assim, é inevitável que, em determinado momento, as forças se alinhem novamente de modo idêntico a como se alinharam no passado e que daí siga de forma exatamente idêntica toda a cadeia causal que já teria transcorrido anteriormente. A história do mundo e dos homens seria cíclica e se repetiria uma, duas e infinitas vezes, sem qualquer sentido preconcebido, ou, nas palavras do próprio Nietzsche

(2008, p. 512), "o mundo como circuito que já se repetiu com infinita frequência e que joga seu jogo *in infinitum*".

Nietzsche, em diversas oportunidades, põe em dúvida a liberdade de vontade e, por consequência, a noção de responsabilidade. No aforismo 107 de *Humano, demasiado humano*, por exemplo, explicita essa desconfiança[3]. O filósofo alemão entende que a irresponsabilidade é absoluta, vez que reina a necessidade. Os fatos e as ações jamais se poderiam dar de outra forma, de modo que o agente está preso a essa cadeia fatalista, embora sem consciência disso. A vontade não é livre e, portanto, o direito penal se mostra como um saber em decadência, pois os conceitos de pena e criminoso perdem seus significados. O criminoso só poderia agir como agiu. Castigá-lo seria castigar a natureza e a necessidade mesma.

A raiz dessa associação entre pena e responsabilidade é atribuída por Nietzsche ao cristianismo, que, incapaz de encarar o espírito trágico dos gregos, associou a infelicidade à culpa. À culpa por um pecado segue-se uma infelicidade (NIETZSCHE, 2004, p. 62/63). Desse modo assassina-se da inocência do devir. Punir seria honrar o criminoso com o *status* de ser racional, que faz suas escolhas de forma livre e calculada e, por isso, é responsável por elas. Só se pune quem é considerado punível. Só é punível aquele que é culpável. Só é culpável aquele dotado de razão e livre-arbítrio. Não havendo liberdade da vontade, não há, igualmente, como falar em punição. Nietzsche decreta, com seu niilismo, a morte do "sujeito"; com sua noção de vontade, a morte do dolo; e com sua crítica ao livre-arbítrio, a morte da culpabilidade. Não há sujeito livre que possa ser responsável, logo, não há sujeito culpável que possa ser punido.

2.3 TERCEIRA OBJEÇÃO: O DIREITO PENAL É UM FÓSSIL DE OUTRAS ERAS

Segundo Nietzsche, a associação hoje naturalizada entre culpabilidade e pena, ou seja, "o pensamento (...) segundo o qual 'o criminoso merece castigo *porque* podia ter agido de outro modo", ao contrário do que se pode imaginar, é uma invenção bastante recente na história do raciocínio e julgamento humanos (NIETZSCHE, 1998, p. 52/53). Durante o maior período da história humana, não se puniria alguém em razão de sua culpa ou por sua responsabilidade diante de um ato praticado, mas por ressentimento, por raiva daquele que lhe causou um dano, que precisa ser "compensado" pela imposição de dor. Mas de onde viria a ideia de que um dano poderia ser compensado mediante a imposição de dor? Para Nietzsche, a origem dessa ideia, já tão arraigada à tradição ocidental ao ponto de ser considerada por ele, talvez, inarredável, se encontra na antiquíssima relação contratual entre credor e devedor.

3 "A completa irresponsabilidade do homem a respeito de suas ações e de seu ser é a gota mais amarga que o pesquisador tem de engolir, se foi habituado a ver as cartas de nobreza de sua humanidade na responsabilidade e no dever. Por causa disso, todas as suas apreciações, suas distinções e seus pendores se desvalorizaram e tornaram falsos (...). Tudo é necessidade – é o que diz o novo conhecimento: e esse conhecimento é ele próprio necessidade. Tudo é inocência: e o conhecimento é o caminho para chegar à compreensão dessa inocência" (NIETZSCHE, 2006, p. 92/93).

A moral e o direito, em Nietzsche (1998, p. 47), tem por função tornar o homem um animal capaz de fazer promessas. Para que possa fazer promessas, é preciso que esse animal domine a memória, tornando-se apto a não esquecer. Ocorre que "apenas o que não cessa de *causar* dor fica na memória" (NIETZSCHE, 1998, p. 50). É justamente nas relações contratuais que a humanidade aprende a fazer promessas e a construir uma memória naquele que promete. É também nelas que se encontra a origem de uma série de coisas duras, cruéis e penosas.

O devedor, para fazer crível sua promessa de restituição e garantir o adimplemento da obrigação, empenha ao credor, por meio do contrato, algo que esteja em seu poder, como, por exemplo, o seu corpo – muitas vezes, o devedor garantia ao credor, em caso de inadimplemento, a possibilidade de infligir ao seu corpo toda sorte de humilhações e torturas, inclusive retalhar membros ou porções corporais em medida proporcional ao tamanho da dívida. Assim o credor experimenta a sensação de desprezar e maltratar alguém, tratando-lhe como inferior, ou, no caso em que a execução da pena já passou à "autoridade", ao menos poder vê-lo e sabê-lo maltratado e desprezado: "a compensação consiste, portanto, em um convite e um direito à crueldade" (NIETZSCHE, 1998, p. 54).

Advém, então, a grande questão: de que modo o sofrimento do outro podia ser uma compensação para a dívida? A resposta de Nietzsche (1998, p. 55) é que isso ocorria "na medida em que *fazer* sofrer era altamente gratificante, na medida em que o prejudicado trocava o dano, e o desprazer pelo dano, por um extraordinário contraprazer: *causar* o sofrer". É a mesma pergunta de fundo da vingança: "como pode fazer-sofrer ser uma satisfação?".

Para Nietzsche, a crueldade faz parte do próprio homem e é indissociável de um certo tipo de prazer. Ocorre que a delicadeza do homem moderno encontra dificuldades em aceitar, de forma consciente, o fato de que a crueldade era o "grande prazer festivo da humanidade antiga" e é, até hoje, um ingrediente de boa parte de suas alegrias: ver-sofrer traz prazer, fazer-sofrer mais ainda (NIETZSCHE, 1998, p. 56). A vontade de crueldade impulsiona o homem em direção à festa do castigo: "o ser cruel desfruta o supremo gozo do sentimento de poder" (NIETZSCHE, 2004, p. 24/25). Essa crueldade, entretanto, não se projeta apenas em direção ao outro, mas também em direção a si próprio (NIETZSCHE, 2007, p. 122).

Para Nietzsche, esse gozo (*Genuss*) na crueldade exercida sobre o outro e sobre si marca o próprio ser do homem, entendido como vontade de poder e multiplicidade de forças conflitantes. Ocorre que a modernidade promove, a partir da moral judaico-cristã, um "amolecimento do bicho homem", que passa a envergonhar-se da crueldade. A curva da sensibilidade humana à dor assume trajetória radicalmente ascendente, fazendo com que a cultura ocidental desenvolva cada vez maior repulsa ao trato cruel. O prazer no fazer-sofrer não está, no entanto, extinto: apenas passa por transformações e adaptações que lhe tornam mais sutil e menos direto, mais discreto, mais civilizado, mais "cristão". Isso porque o prazer consciente na crueldade é uma marca de civilizações "atrasadas", de culturas ultrapassadas: "os homens

que atualmente são cruéis devem representar para nós as etapas de *civilizações anteriores* que se perpetuaram", ou seja, para Nietzsche (2006, p. 62), "são seres atrasados".

A pena pública advinda do modelo pretensamente humanizador do direito penal moderno é, portanto, uma racionalização do trato cruel, uma maneira de tornar mais sutil e discreto o prazer do fazer-sofrer, imprimindo-lhe um sentido, uma *raison d'*être (NIETZSCHE, p. 1998, p. 57). O gozo na crueldade recebe "nomes inofensivos", como "pena", e é associado a ideias mais amenas e palatáveis como "retribuição", "utilidade", "prevenção". O *fazer-sofrer* transmuta-se em *fazer-justiça*, adquirindo um novo sentido, afinal, "o que revolta no sofrimento não é o sofrimento em si, mas a sua falta de sentido", e é preciso, às "pessoas honestas", apresentar uma justificativa para a imposição de dor, já que dificilmente elas poderão confessar que magoar causa prazer (NIETZSCHE, 2006, p. 67).

Quando se toma em conta, porém, com a crítica criminológica do abolicionismo penal, que a pena nada mais é que uma coerção que impõe privação de direitos e dor, mas que não repara e nem restitui, muito menos previne lesões futuras, detém lesões em curso ou neutraliza perigos iminentes, retira-se dela o seu sentido, restando apenas o sofrimento inútil. É nesse momento que se pode intuir, com Nietzsche, que o gozo punitivo advindo do fazer-sofrer inútil, ou seja, o direito penal em si, não é outra coisa além de um fóssil de outras eras, uma racionalização de prazeres que não coadunam com as sensibilidades do atual estágio civilizatório.

CONCLUSÃO: NIETZSCHE, PENSADOR ABOLICIONISTA

Por abolicionismo penal se convenciona entender o conjunto de discursos de perspectiva sociológica e política que analisa a justiça e os sistemas penais como problemas sociais que, em lugar de reduzir os delitos e seus impactos, os intensificam. Trata-se da mais radical crítica à legitimidade do sistema penal, que se manifesta em diferentes vocabulários e com diferentes propostas e fundamentos (VILLA, 2020).

Como vimos, Nietzsche ataca os fundamentos do direito penal moderno, acusando-o de cruel e simplista (baseado nas ficções do sujeito e do livre-arbítrio, para não encarar o mundo como multiplicidade de forças em conflito e eterno devir). Entendo que este ataque não é meramente performativo, não se trata de niilismo reativo, mas de niilismo ativo, que propõe, de fato, um ultrapassamento e superação do que entendemos por direito penal. Sustento, assim, que Nietzsche, além de o primeiro grande crítico da modernidade, foi o primeiro pensador a abraçar abertamente a postura que, no futuro, viria a ser conhecida como abolicionismo penal e a advogar em favor de um futuro onde não haja mais festa do castigo e prazer na crueldade (VILLA, 2020).

Nietzsche (2008, p. 182/183) denomina "progresso dos progressos" e "alegria necessária" o dia em que "não mais ousaremos cometer o pecado lógico que encerram a cólera e o castigo, exercidos individualmente ou em sociedade". Suscita, portanto, a esperança de uma sociedade sem direito penal, sem pequena crueldade, exercida individualmente (crime) e,

principalmente, sem grande crueldade, exercida em sociedade (pena). É a heterotopia de uma comunidade abolicionista. Para ele, quanto mais saudável e evoluída é uma comunidade, menos cruel será seu direito penal. A própria caminhada da história das penas em direção a punições menos cruéis e com maiores preocupações humanitárias parece trilhar, para Nietzsche, o caminho natural de consumação do niilismo na esfera penal: a abolição das penas aflitivas. O filósofo propõe imaginar uma sociedade forte e consciente de si o bastante para radicalizar esse enfraquecimento do direito penal até sua completa abolição (NIETZSCHE, 1998, p. 61/62).

Há, então, no filósofo do século XIX, uma antecipação de vários ataques que seriam, somente na metade do século seguinte, levantados de forma insistente pela criminologia crítica e pelo abolicionismo penal.

REFERÊNCIAS

BENOIT, Blaise. *Nietzsche:* da crítica da lógica do direito penal ao problema da concepção de um novo direito penal? Dissertatio, UFPel [38,2013].

BENOIT, Blaise. *Versuch e genealogia.* O método nietzschiano: "dinamitar" o bom senso ou fazer advir uma concepção corporal da razão? Dissertatio [33] pp. 63–86, inverno de 2011.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche:* life as literature. Harvard: Harvard University Press, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na era trágica dos gregos.* São Paulo: Hedra, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *A genealogia da moral:* uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *A vontade de poder.* Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal.* São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora:* reflexões sobre preconceitos morais. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos finais.* Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano.* São Paulo: Escala, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano:* um livro para espíritos livres – Volume II. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *O crepúsculo dos ídolos.* São Paulo: Companhia de Bolso: 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke:* Kritische Studienausgabe. Band 12. Berlin: de Gruyter, 1999.

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade:* niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VILLA, Lucas. *Hegemonia e estratégia abolicionista:* o abolicionismo penal como negação da crueldade. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2020.

A contrametafísica do mundo: Morte de deus e vontade de poder na filosofia de F. Nietzsche

Marcelo Martins Kretsch[1]

RESUMO: O trabalho abordará a noção de *mundo* e, por conseguinte, de *vontade de poder,* a partir das obras de 1882 a 1889 da filosofia de Friedrich Nietzsche (1844-1900), com o intuito de expor uma perspectiva contrametafísica de mundo. Para tal, em um primeiro momento, busca-se expor a perspectiva da metafísica convencional que, com sua desvalorização do estatuo do vir-a-ser, desembocou em uma ficção de um além mundo, gerando uma imprecação contra o mundo, à natureza e à vida. Em razão disso, em um segundo momento, procura-se apresentar a recusa de Nietzsche em relação às concepções epistemológicas e teleológicas da metafísica convencional, a partir da noção de morte de Deus que, desmoronando as estruturas e modos de ser do real administradas pela metafísica ordinária, impõem à ruína aos fundamentos e finalidades postos por essa perspectiva imprecatória contra à cultura mundana. Por fim, em um terceiro momento, intenciona-se apresentar por meio da noção de mundo, bem como de sua radicalização na noção de vontade de poder, uma perspectiva contrametafísica que, ao invés de comprometer-se com aspectos absolutos e imutáveis, compromete-se com uma perspectiva afirmativa e mutável de mundo, natureza e vida.

PALAVRAS-CHAVE: Mundo. Vontade de Poder. Contrametafísica.

INTRODUÇÃO

A ambição do presente artigo é conferir plausibilidade a uma compreensão contrametafísica de mundo a partir da noção de vontade de poder. Para tanto, o primeiro passo a ser dado será apresentar a perspectiva metafísica convencional[2] que, imbuída de princípios negativos e reativos, desencadeia uma desvalorização do mundo, da natureza e da vida. Para tal, utiliza-se das obras *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo (1888)*, *Ecce Homo: como alguém se torna o que é (1888)* e os *Fragmentos Póstumos de 1887 a 1889.*

Em um segundo momento, utilizando-se da obra *A Gaia Ciência (1882)*, direciona-se a crítica de Nietzsche, expressa através da noção de morte de Deus, para as concepções epistemológicas e teleológicas da metafísica convencional. Deste modo, busca-se desmantelar a perspectiva metafísica ordinária que, valendo-se de um mundo imutável, plasmado e morto, instituiu uma imprecação contra à cultura terrestre. Assim, procura-se apresentar o fim da validade metafísica, bem como as implicações e consequências de tal evento.

1 Mestrando do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina (UEL). E-mail: marcelo.martins@uel.br

2 Nesse ponto, para evitar qualquer incompreensão, cabe dizer que compreende-se por metafísica convencional, tradicional ou ordinária, aquela metafísica que detém compromisso com a transcendência. Exemplos desse tipo de metafísica são encontrados nas figuras de Platão, bem como no cristianismo.

Em seguida, em um terceiro momento, a partir do fragmento póstumo de 1885, intenciona-se, por meio da noção de vontade de poder, apresentar uma perspectiva contrametafísica de mundo que, ao invés de comprometer-se com aspectos absolutos e imutáveis que prezam pela desvalorização do mundo, da natureza e da vida, compromete-se com uma perspectiva afirmativa e mutável de mundo, natureza e vida.

Por fim, a conclusão apontará que, através da noção de vontade de poder, Nietzsche ilustra uma perspectiva contrametafísica de mundo. Uma concepção explicitamente afirmativa de mundo, natureza e vida que, a partir da originária experiência estética de destruição e criação do vir-a-ser, traduz o jogo onto-cosmológico da totalidade.

1 A CONTURBADA RELAÇÃO DA METAFÍSICA COM A REALIDADE: A DESVALORIZAÇÃO DO MUNDO, DA NATUREZA E DA VIDA

Friedrich Nietzsche é, sem sombra de dúvidas, um notável adversário da tradição filosófica ocidental. Em sua obra *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*, Nietzsche explicita, "através de sua afirmação de guerra contra o platonismo, uma posição metafísica que se recusou a lidar com o mundo em sua contingência e impermanência" (COLI, 2023, p. 56). De forma contestadora e insurgente frente aos descaminhos da razão, o filósofo coloca-se a desconstruir a golpes de martelo a projeção de um mundo ideal, "no qual a suposta essência do mundo estaria resguardada da transitoriedade e da mera aparência" (COLI, 2023, p. 56).

Assim, ao adentrar nas veredas da metafísica do ocidente, Nietzsche procede com uma legítima desconstrução do pensamento metafísico tradicional, criticando qualquer concepção que apresente conotações transcendentes, pois estas, em sua perspectiva, ao desprezarem o mundo em sua contingência e impermanência, invariavelmente, implicam em uma desvalorização do mundo, da natureza e da vida. Em suma, uma imprecação contra o estatuto da realidade, contra o estatuto do vir-a-ser. A respeito disso, no prólogo de sua autoencenação intitulada *Ecce homo: como alguém se torna o que é*, § 2, diz Nietzsche:

> A realidade foi despojada de seu valor, seu sentido, sua veracidade, na medida que se forjou um mundo ideal... O "mundo verdadeiro" e o "mundo aparente" – leia-se: o mundo forjado e a realidade... A mentira do ideal foi até agora a maldição sobre a realidade, através dela a humanidade mesma tornou-se mendaz e falsa até seus instintos mais básicos – a ponto de adorar os valores inversos aos únicos que lhe garantiriam o florescimento, o futuro, o elevado direito ao futuro (NIETZSCHE, 2008, p. 15-16).

Ao empreender a desconstrução do pensamento metafísico que, através da razão, prevê a existência de um mundo constituído por um quadro imutável, único, distante e plasmado, um mundo da verdade, Nietzsche traz à luz as consequências dessa interpretação de mundo apequenada e empobrecida, a saber: "a metafísica atesta uma relação conturbada com o

mundo" (MONTEBELLO, 2012, p. 87). Tal relação conturbada, desvela-se na incapacidade de aceitar o mundo tal como ele é em sua totalidade, transitoriedade e finitude, uma vez que o pensamento metafísico rechaça as qualidades que constituem o estatuto do vir-a-ser. Essa rejeição é tamanha que, ao buscar resguardo de toda contingência, transitoriedade e finitude da existência, essa concepção projeta outro mundo que contrapõem o mundo real, o mundo do vir-a-ser. Nota-se esse aspecto, dentro da obra *Crepúsculo dos Ídolos*, no capítulo intitulado "A razão na filosofia", § 6, onde diz Nietzsche:

> As características dadas ao "verdadeiro ser" das coisas são as características do não ser, do nada – constitui-se o "mundo verdadeiro" a partir da contradição ao mundo real: um mundo aparente, de fato, na medida em que é apenas uma ilusão ótica- moral. [...] Não há sentido em fabular acerca de um outro mundo, a menos que o instinto de calúnia, apequenamento e suspeição da vida seja poderoso em nós: nesse caso, vingamo-nos da vida com a fantasmagoria de uma vida "outra", "melhor" (NIETZSCHE, 2017, p. 23).

Desta forma, esse outro mundo ancorado em esferas transcendentes, caracterizado como mundo da verdade, expressa uma objeção contra o mundo, à natureza e à vida, pois essa perspectiva logocêntrica, administrada exclusivamente pelas categorias da razão, opera com conceitos lógicos e abstratos que "fogem do mundo real e desembocam em uma ficção de um além mundo e de um ser imóvel, a serviço de uma extenuação obcecada pela morte difamatória do mundo" (FINK, 2020, p. 521).

Nesse sentido, um pensamento do tipo logocêntrico, tal como o pensamento metafísico convencional, "é inapto a dar conta das tensões constitutivas da realidade" (WOTLING, 2013, p. 15), uma vez que concebe o horizonte mundano, da natureza e da vida [mutável e próximo], como algo hostil, valendo-se de um horizonte anti-mundano, artificial e sem vida [imutável e distante], em detrimento do mundo real, do mundo do vir-a-ser. Portanto, essa perspectiva parte de um sistema de crenças que prega a desvalorização da realidade, do mundo, da natureza e da vida, dado sua recusa frente às qualidades que constituem o horizonte do vir-a-ser. Nesse sentido, diz Nietzsche em um fragmento póstumo:

> A crença nas categorias da razão é a causa do niilismo – nós, medimos o valor do mundo a partir de categorias que se ligam a um mundo puramente fictício. Resultado final: todos os valores com os quais procuramos tornar o mundo apreciável para nós até agora e que por fim desvalorizamos justamente por isso, quando se revelaram impassíveis de serem estabelecidos – todos esses valores são, computados psicologicamente, resultados de determinadas perspectivas de utilidade voltadas para a manutenção e a elevação de construções humanas de domínio: e falsamente apenas projetadas para o interior da essência das coisas. Trata-se sempre ainda da ingenuidade do ho-

> mem que estabelece a si mesmo como sentido e a medida das coisas (NIETZSCHE, 2012, p. 38).

Deste modo, o humano organiza para si um mundo habitável, através da sua incessante atividade de divisão e classificação de fenômenos. Porém, o mundo metafísico não surge disso, mas sim "da projeção dessa construção humana em um mundo fictício, surge da promoção das categorias da razão a propriedades de uma realidade verdadeira" (MONTEBELLO, 2021, p. 90), surge quando, a partir da vontade de verdade, damos um passo a mais e tornamos essas categorias reais. "Quando as ficções necessárias à vida humana são admitidas como realidades, estamos dando corpo a um mundo metafísico" (MONTEBELLO, 2021, p. 90). Dessa forma, essa crença em um mundo verdadeiro, mais importante para à vida, mais útil à vida, volta-se contra o mundo, torna-se condenação e depreciação deste último.

> E, veja o que aconteceu, o mundo se dissociou agora em um mundo verdadeiro e um mundo "aparente": e exatamente o mundo, no qual o homem tinha inventado sua razão para morar e para se erigir, exatamente esse mundo se viu desacreditado. [...] E veja o que acontece: agora, o mundo tornou-se falso, e exatamente por causa das propriedades, que constituem sua realidade, mudança, devir, pluralidade, oposição, contradição, guerra (NIETZSCHE, 2012, p. 303).

Assim, buscando submeter o mundo a determinadas carências orgânicas, foram projetadas e cristalizadas na aparência erros, fantasias, juízos e crenças que firmaram-se, através de uma monstruosa força caracterizada como vontade de verdade, enquanto capacidade de domínio que promove o exercício do poder ao absoluto, na exclusão do devir e na restrição da capacidade humana de apreender o mundo real, o mundo do vir-a-ser.

> A vontade de verdade, esse profundo desejo de não mudança, o temor da mudança, do inesperado, do imprevisível, no fundo, o medo de sofrer. Por trás desse ideal de não mudança, há essa origem psicológica, uma profunda desconfiança no vir-a-ser, a qual se confunde com a causa de todo sofrimento. É bastante evidente que esse ideal de imutabilidade, permanência e eternidade não é, antes de tudo, intelectual: há uma causa vital, ele provém da conjuração entre toda a vida contra tudo aquilo que pode ameaçá-la, causar-lhe sofrimento. Um mundo imutável, perene, é um mundo tranquilizador, previsível, sem perigos. A vontade de verdade valoriza esse mundo morto, por falta de forças para enfrentar esse mundo tal como ele é. O mundo da verdade se assemelha a esse mundo fossilizado, petrificado, mumificado, egípcio [...]. Mundo morto do monotomo-ontos do ser único, incapaz de suportar os seres plurais, do monótono-teísmo, do único Deus cristão, incapaz de rivalizar com os deuses do politeísmo, mundo monótomo e sem vida (MONTEBELLO, 2021, p. 79-80).

Por isso, a vontade de verdade configura-se como forma de interpretação de mundo que preza pela ruptura com o vir-a-ser, direcionando o humano para a metafísica, em um ato de negação do mundo, da natureza e da vida. Deste modo, ela renuncia aos princípios individuais [subjetivos/particulares] e visa a coletividade [objetivos/universais] na medida que preza pela massificação de fantasias para instituir um controle da vontade humana com maior facilidade. Assim, a vontade particular é submetida à vontade da maioria, que é guiada por interesses metafísicos que impõem o peso da abjeção ao mundo, à natureza e à vida.

Nesse sentido, "os ideais que difamam o mundo foram instrumentos de dominação e servidão, à custa de sacrifícios imensos e, sobretudo, do sacrifício da realidade" (MONTEBELLO, 2021, p. 176), de uma luta impiedosa contra o mundo, à natureza e à vida, culminando na desvalorização do estatuo do vir-a-ser.

2 MORTE DE DEUS COMO DESMORONAMENTO DO FUNDAMENTO: DA CATÁSTROFE [NIILISMO] AO NASCIMENTO DE UMA NOVA AURORA

Frente a esse mundo metafísico da verdade, caracterizado como mundo fossilizado e petrificado que impõem o peso da abjeção ao estatuto do vir-a-ser, Nietzsche propõem uma drástica mudança. Em sua obra *A Gaia Ciência*, em específico no famoso § 125, intitulado "O homem louco", o filósofo anuncia uma das suas noções mais polêmicas, a morte de Deus. Ele começa assim:

> Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: "Procuro Deus! Procuro Deus!"? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou em um navio? Emigrou? - gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. "Para onde foi Deus?", gritou ele, "já lhes direi! Nós o matamos" (NIETZSCHE, 2012, p. 137).

Para Nietzsche, a morte de Deus decreta o desmoronamento das ordenações e estruturas dos modos de ser do real administrados pela metafísica convencional. Nesse sentido, em seu projeto de desconstrução da metafísica ocidental, Nietzsche utiliza-se desta noção para desmantelar a submissão do mundo, bem como a do humano, dos dogmas metafísicos de rejeição do mundo do vir-a-ser, da natureza e da vida em prol de um mundo enrijecido, artificial e sem vida que prescreve as estruturas da realidade. Portanto, a morte de Deus significa o fim da validade metafísica tradicional.

> Tomando-se o conceito de "Deus" em toda sua gravidade, como em Nietzsche, ele não representa meramente um ser elevado, no qual se pode crer ou não, mas a suma de toda a metafísica, o que significa

> que, caindo Deus, cai todo o Ser imaterial, espiritual, que dá forma, sustentação e cognoscibilidade ao mundo físico. Desaparece então toda a verdade objetiva, na qual o intelecto humano poderia agarrar-se para fazer face à instabilidade da labuta cotidiana e a alma humana poderia encontrar consolo (TURCKE, 1993, p. 31).

Assim, a morte de Deus caracteriza-se como "supressão da crença em outro mundo" (SUFFRIN, 1999, p. 48), uma vez que trata do desaparecimento do horizonte metafísico, impelindo à ruína as oposições entre aparência e realidade, verdade e falsidade, bem e mal e, principalmente, entre mundo ideal e mundo aparente. Desta forma, em contraste com a metafísica convencional movida pela descomunal vontade de verdade, a morte de Deus caracteriza-se como desmoronamento da metafísica, gerando a explosão do referencial de mundo e humano administrado pela razão -verdade, moral, ciência- onde, até então, estavam assentadas de modo 'firme' as concepções circunscritas, fechadas e niilistas.

Ao empreender uma desconstrução da metafísica ordinária, bem como das crenças em suas verdades últimas, uma vez que o centro de gravidade dessa interpretação é colocado fora do âmbito do mundo, da natureza e da vida, Nietzsche opera na explosão do enquadramento do real administrado pela razão. Essa explosão do enquadramento do real conduz a ruína as interpretações absolutas e imutáveis, lançando o mundo e o humano em uma ausência de referencial externo das estruturas da realidade e, a partir disso, instaurando, através do desespero, oriundo da falta de sentido, a catástrofe, o niilismo. Assim, quando a crença na metafísica e "na verdade desaparece e os valores supremos se dissipam como fantasmas, o futuro do mundo participa de uma constelação sombria" (MONTEBELLO, 2021, p. 116).

> Que fizemos nós, ao desatar a Terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para frente, em todas as direções? Existem ainda em cima e embaixo? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? (NIETZSCHE, 2012, p. 138).

Em vista disso, se o evento da morte de Deus, enquanto desmoronamento do fundamento, é um dos pontos mais altos da crítica de Nietzsche a tradição metafísica, por outro lado, faz-se necessário analisar as implicações emergentes deste acontecimento, ou seja, o niilismo, pois o desmoronamento da perspectiva metafísica e, por conseguinte, de seus postulados imutáveis, atinge as principais crenças e verdades que geram sustentação a um tipo

de vida administrado pela razão, trazendo um horizonte angustiante para o mundo humano proveniente do vazio epistêmico e ético deixado pela morte de Deus.

Deste modo, tanto os valores que ditavam um modo de avaliar, quanto o modo de estimar do humano perdeu-se, uma vez que provinham da perspectiva metafísica que, após o maior dos acontecimentos, esfacelou-se, arrastando o mundo e o humano para o maremoto niilista. Em razão disso, não resta mais nenhum paradigma, enquanto modelo, padrão, ou sistema administrado pela metafísica, para sustentar, ou proporcionar sentido às estruturas e modos de ser do real. Nesse sentido, Nietzsche descreve no § 124, intitulado "No horizonte do infinito", como seria viver após esse advento.

> Deixamos a terra firme e embarcamos. Queimamos a ponte – mais ainda, cortamos todo o laço com a terra que ficou para trás! Agora tenha cautela, pequeno barco! Junto a você está o oceano, é verdade que ele nem sempre ruge, e às vezes se estende como seda e ouro de bondade. Mas virão momentos em que você perceberá que ele é infinito e que não há coisa mais terrível que a infinitude. Oh, pobre pássaro que se sentiu livre e agora se bate nas paredes dessa gaiola! Ai de você, se for acometido de saudade da terra, como se lá tivesse havido mais liberdade – e já não existe "terra" alguma (NIETZSCHE, 2012, p. 137).

Assim, tal evento "tende a gerar um extremo desespero e desorientação, um sentimento de que tudo é vão e de que a existência humana é uma travessia no [...] nada infinito, pois o ocidente não conhece um ideal alternativo ao ideal ascético" (CONSTÂNCIO, 2013, p. 24). Portanto, diz Nietzsche no § 343 da *Gaia Ciência*:

> O maior acontecimento recente – qual seja, que "Deus está Morto", que a crença no Deus cristão caiu em descrédito – começa, desde já, a deitar sua sombra em toda a Europa. Ao menos para alguns poucos dotados de suspeição suficientemente penetrante, de um olhar sutil o bastante para o espetáculo, de fato parece que algum sol acaba de se pôr, que alguma velha e profunda confiança se transformou em dúvida: àqueles, o nosso velho mundo deve parecer cada dia mais crepuscular, mais desconfiado, mais estranho, mais velho (NIETZSCHE, 2012, p. 207).

No entanto, embora o desmoronamento da perspectiva metafísica arraste o mundo, bem como o humano, para à catástrofe, para o niilismo passivo, Nietzsche inverte o desamparo extremo, enquanto produto do esfacelamento da metafísica, para uma perspectiva afirmativa. Nesse sentido, ao realizar essa inversão, o filósofo invoca o niilismo ativo como "niilismo criador, caracterizado pela alegria do espírito" (WOTLING, 2011, p. 50), uma vez que consegue "subjugar a ausência de verdade para criar seu mundo, impor sua lei ao real"

(MONTEBELLO, 2021, p. 141). Em outras palavras, "o espírito quer agora sua vontade, o perdido para o mundo conquista seu próprio mundo" (NIETZSCHE, 2011, p. 29).

Deste modo, como resultado, desvela-se que Nietzsche vê nas consequências do niilismo mais extremo "não uma condenação ao desespero e à desorientação, mas, pelo contrário, a possibilidade de um novo começo, uma nova aurora, e um mar aberto" (CONSTÂNCIO, 2013, p. 24). Nas palavras do filósofo:

> Talvez soframos demais as primeiras consequências desse evento – e estas, as suas consequências para nós, não são, ao contrário do que talvez se esperasse, de modo algum tristes e sombrias, mas sim algo difícil de descrever, uma nova espécie de luz, de felicidade, alívio, contentamento, encorajamento, aurora... De fato, nós, filósofos, e 'espíritos livres', ante a notícia que 'o velho Deus morreu' nos sentimos como iluminados por uma nova aurora, nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa - enfim o horizonte nos aparece novamente livre, [...] enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o nosso mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto 'mar aberto' (NIETZSCHE, 2012, p. 208).

Em vista disso, inversamente ao niilismo passivo, o desmoronamento dos valores não acarreta na angústia e no desamparo, mas na alegria de ter de criar novas interpretações e, principalmente, novos valores. Portanto, o niilismo ativo caracteriza-se como promessa de uma nova aurora, de uma nova interpretação, de uma nova valoração da realidade e, consequentemente, de um novo horizonte de possibilidade.

3 A CONTRAMETAFÍSICA DO MUNDO: VONTADE DE PODER COMO PERSPECTIVA AFIRMATIVA DO MUNDO, DA NATUREZA E DA VIDA

> Embarquem! É uma nova justiça que se faz necessária! E uma nova senha! E novos filósofos! Também a Terra moral é redonda! Também a Terra moral tem seus antípodas! Também os antípodas têm seu direito à existência! Há um outro mundo a descobrir – mais do que um! Embarquem, filósofos! (NIETZSCHE, 2012, p. 173).

Em contraposição a uma perspectiva negativa, fechada e imutável, expressa por meio de um mundo fossilizado da metafísica convencional que desmoronou, o filósofo apresenta uma perspectiva afirmativa, aberta e mutável de mundo, natureza e vida. Assim, ao buscar afirmar o mundo, Nietzsche não recorrer a qualquer conotação transcendente da metafísica convencional, mas, ao contrário, recorre a mais pura imanência do mundo, da natureza e da vida. Nesse sentido, de acordo com Giacoia:

> O essencial [...], consiste, para Nietzsche, num mergulho redentor na imanência, onde não se trata mais de instaurar um juízo que divide, condena, renega, mas de proclamar um sim à vida em sua crua integridade... uma bendição trágica da existência: a vida exuberante que retorna e ressurge eternamente da destruição e da dor que ela própria inelutavelmente conjura (GIACOIA, 1997, p. 187).

Esse mergulho na imanência, expresso a partir de uma perspectiva afirmativa, imersiva e plural de mundo, caracteriza-se pela noção de vontade de poder. Essa noção, dentro do pensamento nietzschiano, detém inúmeras interpretações, mas uma que se destaca é, sem sombras de dúvidas, que o mundo, à natureza e à vida é vontade de poder. Ou seja, o "símbolo" que traduz aquilo que é compreendido como mundo, natureza e vida é, justamente, a noção de vontade de poder. Em razão disso, a vontade de poder configura-se como expressão imanente que orquestra a totalidade, sem nenhuma conotação metafísica que pregue ou desemboque em um afrouxamento de laços com o mundo

Assim, contrastando com qualquer conotação transcendente, a vontade de poder constitui-se como princípio vital, ontológico e cosmológico, através do qual o filósofo interpreta e traduz a totalidade, distinguindo-se dos princípios elaborados pela tradição metafísica, uma vez que Nietzsche não busca nenhuma fundamentação da realidade situada para além dos fenômenos e das relações de forças que os produzem. Nesse sentido, a vontade de poder expressa-se como uma nova compreensão acerca da noção de mundo que não nega "o mundo", "à natureza" e "à vida" em favor "do não-mundo", "da antinatureza" e "da morte". Portanto, para Nietzsche, "o mundo definido e designado conforme seu 'caráter inteligível' – seria justamente 'vontade de poder', e nada mais" (NIETZSCHE, 2005, p. 40).

Deste modo, o mundo real, a realidade, enquanto vontade de poder, é determinada a partir de uma multiplicidade de relações de forças compõem o mundo, à natureza e à vida. Ao conceber a realidade como multiplicidade de forças, Nietzsche explicita que as ordenações e estruturas dos modos de ser do real são constituídas por relações agnósticas de forças que plasmam a realidade vigorada no vir-a-ser. Em razão disso, aquilo que vigora é puro vir-a-ser e "pluralidade de forças em relação dinâmica de enfrentamento para configurar o real" (FREITAS, 2015, p. 37).

> O frutífero está sempre ligado, ao mesmo tempo, com o terrível: o saudável, com o discordante; o que suscita a vida, com aquilo que aniquila -o amor, com a morte. O procriador, que dá a luz, acopla-se com o destruidor; o construtor, com o demolidor; o que adere, ao que rompe. A identidade atravessa a diversidade e vice-versa, o cosmos e a existência humana se encontram na correspondência de suas estruturas trágicas. Não é possível um mundo no qual tudo fosse paz e mera felicidade, onde a dor e o trabalho do negativo ficassem de fora, onde o domínio renunciasse a toda opressão, onde o amor sem

> sofrimento persistisse sem relação com a morte [...]. O mundo verdadeiro, o mundo real: nosso mundo humano é o calvário da morte, o anel nupcial do amor, [...] o campo de batalha da luta pelo domínio (FINK, 2011, p. 350).

Segundo Nietzsche, essa pluralidade de forças em relação dinâmica de enfrentamento em prol do "seu aumentar e crescer, em prol do seu domínio" (FINK, 2020, p. 523), presente tanto no mundo quanto na natureza e na vida, recusa aspectos absolutos e imutáveis das perspectivas epistemológicas e teleológicas da metafísica convencional, comprometendo-se com uma perspectiva intramundana que, através de um pessimismo de forças que compõem o mundo, à natureza e à vida, é passível de ser afirmada tragicamente em toda a sua totalidade, transitoriedade e finitude.

Em função disso, a noção de vontade de poder, enquanto concepção intramundana do mundo, da natureza e da vida, uma vez que recusa necessidades teleológicas ou verdades universais, constitui uma perspectiva contrametafísica de mundo. Portanto, uma interpretação afirmativa que, a partir da originária experiência estética de destruição e criação do vir-a-ser, traduz o jogo onto-cosmológico [totalidade: mundo, natureza e vida] da existência. Assim, em um Fragmento Póstumo do ano de 1885, Nietzsche expõem sua visão acerca do que é mundo:

> Esse mundo: um monstro de força, sem começo nem fim; uma soma fixa de forças, dura como bronze, que nem aumenta, nem diminui, que não se desgasta, mas se transforma, [e] cuja totalidade é uma grandeza invariável, uma economia que não há nem gastos, nem perdas, tampouco, porém crescimento ou lucro; [...] uma força presente em toda parte, uno múltiplo como jogo de forças e de onda de força, acumulando-se em um ponto, diminuindo-se em outro; um mar de forças em tempestade e fluxo perpétuo, eternamente mudando, eternamente refluindo, com gigantescos anos de retorno regular, um fluxo e refluxo de suas formas, das mais simples às mais complexas, das mais calmas, das mais fixas, das mais frias às mais ardentes, às mais violentas, as mais contraditórias, para em seguida voltar da multiplicidade à simplicidade, do jogo dos contrastes à necessidade de harmonia, afirmando seu ser também nessa regularidade dos ciclos e dos anos, glorificando-se na santidade do que deve eternamente voltar, como um devir que não conhece nem saciedade, nem desgosto, nem lassidão: - eis meu universo dionisíaco que se cria e se destrói eternamente, esse mundo misterioso das volúpias duplas, eis meu além do bem e do mal, sem finalidade, a menos que a felicidade de ter realizado o ciclo seja uma finalidade, sem querer, a menos que um anel tenha a boa vontade de girar eternamente sobre si mesmo [...] Esse mundo é o mundo da vontade de poder – e nenhum outro!

> E os senhores mesmos também são vontade de poder – e nada mais! (NIETZSCHE, 1999, p. 450).

Nesse sentido, em contraste com a perspectiva metafísica que, através de seus mecanismos de distanciamento do mundo real, administrou as ordenações e estruturas dos modos de ser da realidade a partir da sua recusa do vir-a-ser, a noção de vontade de poder apresenta-se como recusa à tradição metafísica convencional e, principalmente, como superação de sua perspectiva epistemológica e teleológica circunscrita, imutável e fechada. Desta forma, contrapondo a estrutura e modo de ser da realidade administrada pela metafísica convencional, a noção de vontade de poder apresenta-se como perspectiva sem fundamento e finalidade, como uma perspectiva mutável e aberta que coaduna com o movimento imanente de engendramento do mundo, da natureza e da vida.

Sendo assim, a vontade de poder é algo criador e, portanto, enquanto "atividade simbólica de trazer à presença o sentido do mundo e da vida" (FINK, 2010, p. 30), configura-se como o fator determinante das ordenações estruturais dos modos de ser da realidade, a partir da prerrogativa do vir-a-ser. Em razão disso, através dessa nova centralidade, desvela-se um novo mundo "sem sol ideal, sem horizonte metafísico" (MONTEBELLO, 2021, p. 171) convencional. Um mundo sustentado pelas relações de forças, um mundo da destruição e da criação, um mundo da vontade de poder.

CONCLUSÃO

Frente a nosso itinerário, a partir das leituras das obras de Nietzsche, explicita-se a possibilidade de uma perspectiva contrametafísica de mundo que compromete-se com uma concepção afirmativa e mutável de mundo, natureza e vida. Assim, se a metafísica convencional nega toda a contingência e transitoriedade, a contrametafísica afirma toda a contingência e transitoriedade, mediante seu comprometimento com o estatuto do vir-a-ser. Portanto, a partir do presente artigo, defende-se uma perspectiva contrametafísica do mundo, ou seja, uma metafísica cosmológica, ou, dito de outro modo, uma metafísica de artista que, não detendo compromisso com a transcendência, mas, ao contrário, com a mais pura imanência, expressa-se pela noção de vontade de poder.

REFERÊNCIAS

CONSTÂNCIO, João. *Arte e Niilismo: Nietzsche e o Enigma do Mundo*. Lisboa: Edições Tinta-da-China, 2013.

COLI, Anna Luíza. *Fink e Nietzsche: Os Descaminhos da metafísica ocidental e as Veredas de uma Contrametafísica*. In: VATTINO, Gianni. *Nietzsche em Diálogo*. Londrina, PR: Engenho das Letras, 2023, p. 51- 82.

FINK, Eugen. *Play as Symbol of the World*. (Tradução de Ian Alexander Moore e Christopher Turner). Indiana University Press: Bloomington, Indiana, 2010.

_____. *Fenómenos fundamentales de la Existencia Humana*. (Tradução de Cristobal Holzapfel). Freiburg, Observaciones Filosóficas: Libros y Recensiones; 2011.

_____. *A metafísica nietzschiana do jogo*. (Tradução de Anna Luiza Colli, José Fernandes Weber e Giovanni Jan Giubilato). Phenomenology, Humanities and Sciences, 2020.

_____. *A filosofia de Nietzsche*. (Tradução de Joaquim Lourenco Duarte Peixoto). Lisboa, Editorial Presença, 1988.

FREITAS, Wlisses. *A Vontade de Poder como Afirmação da Vida*. Redenção, 2015.

GIACOIA, Oswaldo. *Labirintos da Alma: Nietzsche e a Auto-supressão da moral*. Campinas: Editora Unicamp, 1997.

MONTEBELLO, Pierre. *Nietzsche: O mundo da Terra*. (Tradução de Fabio Stieltjes Yasoshima). São Paulo, Unesp, 2021.

NIETZSCHE, Friedrich**.** *A Gaia Ciência.* (Tradução de Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *Assim Falou Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém.* (Tradução de Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Além do Bem e do Mal*: *Prelúdio para uma filosofia do futuro*. (Tradução de Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos: Ou como se Filosofa com o Martelo*. (Tradução de Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

_____. Ecce Home: *Como Alguém se Torna o que é*. (Tradução de Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Fragmentos Póstumos 1887-1889*. (Tradução de Marcos Antônio Casanova). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

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

SUFFRIN, Pierre Héber. *O Zaratustra de Nietzsche*. (Tradução de Lucy Magalhães) Rio de Janeiro, Editora Jorge Zahar Editor, 1999.

TURCKE, Christoph. *O louco: Nietzsche e a Mania da Razão.* (Tradução de Antônio C. P. de Lima). Rio de Janeiro, Editora Vozes, 1993.

WOTLING, Patrick. *O Vocabulário de Nietzsche*. (Tradução de Claudia Berliner). São Paulo: Editora Martins Fontes, 2011.

_____. *Nietzsche e o Problema da Civilização*. (Tradução de Vinicius de Andrade). Rio de Janeiro: Editora Barcarolla, 2013.'

Jung e o fantasma de Nietzsche

Marco Heleno Barreto[1]

RESUMO: A influência do pensamento de Nietzsche sobre Jung é estabelecida nos estudos junguianos e admitida explicitamente pelo próprio Jung. Na verdade, não se trata apenas de uma influência derivada da leitura dos textos fundamentais de Nietzsche, mas principalmente de uma incômoda identificação à experiência vivida por ele, com o consequente temor da loucura. Disso resulta uma espécie de ambivalência na recepção de Nietzsche por Jung: por um lado, o acolhimento e confirmação de perspectivas fundamentais propostas por Nietzsche, por outro uma crítica psicológica direcionada àquilo que teria arrastado Nietzsche à loucura. Para além de tal ambivalência, persiste o fato de que o cerne da psicologia avançada por Jung é claramente tributário do pensamento nietzschiano. Após um preâmbulo em que é apresentada de forma concisa a ambivalência de Jung em relação a Nietzsche, algumas afinidades fundamentais entre as duas perspectivas são expostas, culminando na visão de individuação apresentada em *Memórias, sonhos, reflexões* de Jung, onde se explicita a presença invisível, mas inegável do "fantasma de Nietzsche" na alma da psicologia analítica.

PALAVRAS-CHAVE: Jung. Nietzsche. Individuação. Si-mesmo. Mito.

INTRODUÇÃO

As relações de Jung com o pensamento de Nietzsche são complexas. Como relatado em suas *Memórias*, Jung travou contato com as obras de Nietzsche quando era ainda estudante de medicina na Universidade de Basileia. À época, já lera Schopenhauer, estudava Kant, lia Eduard von Hartmann. Nietzsche estava em seu programa, mas Jung retardava sua leitura, por sentir uma secreta angústia de talvez ser parecido com ele. Quando enfim se dispôs a lê-lo, começou com as *Considerações intempestivas*, e ficou entusiasmado, passando então a *Assim falava Zaratustra*, que o impressionou profundamente. Já tendo antes sido tocado também profundamente pelo *Fausto* de Goethe, Jung associou os dois personagens: "Zaratustra era o Fausto de Nietzsche" (JUNG, 1981, p. 99). E a impressão profunda causada pelas duas leituras vinha de pressentir em si mesmo algo semelhante ao que Goethe e Nietzsche refletiam em seus personagens famosos: um mundo interno estranho, diferente do senso comum reinante na consciência coletiva, mundo que Jung refere nas *Memórias* ao que chama "personalidade nº 2" e que, em sua teorização psicológica, receberá a designação consagrada de "o inconsciente".

O encontro com Zaratustra—a "personalidade nº 2" de Nietzsche, segundo Jung—reforçou os temores que sentia. Jung achou Zaratustra sem sombra de dúvida mórbido e, tendo

1 Doutor em Filosofia (UFMG, 2006), professor titular do Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Email: marcoheleno@uol.com.br

em mente o enlouquecimento de Nietzsche, temia ser ele também mórbido, e experimentar o mesmo destino. Para Jung, o "equívoco mórbido" de Nietzsche

> Fora o de expor seu nº 2 com uma ingenuidade e uma falta de reserva excessivas a um mundo totalmente ignorante de tais coisas e incapaz de compreendê-las. Ele alimentava a esperança infantil de encontrar homens que pudessem experimentar seu êxtase e compreender "a [transvaloração] de todos os valores". Mas só encontrara filisteus e eruditos e—circunstância tragicômica—fora também um deles. Como os outros, não se compreendeu a si mesmo ao cair no mundo do mistério e do indizível, pretendendo (...) exibi-lo a uma massa [obtusa] e abandonada pelos deuses. Daí a ênfase da sua linguagem, a superabundância das metáforas, o entusiasmo épico [com] que tentava em vão [fazer-se ouvir neste mundo votado a um saber desconexo]. E—como um [funâmbulo]—acabou por cair além de si mesmo. [Ele não sabia situar-se neste mundo] - *dans [ce] meilleur des mondes possibles*. Tornou-se, pois, um possesso, um homem que seu ambiente só [poderia tratar com cautela embaraçosa]" (JUNG, 1981, p. 99).[2]

Após formar-se em medicina e abraçar a psiquiatria, Jung vai aliar-se a Freud e ser uma das principais personagens do movimento psicanalítico internacional. Com a ruptura final entre os dois, ocorrida em 1913, Jung mergulha em uma crise pessoal, de onde emergirá a originalidade de sua perspectiva psicológica. Registrada em seus famosos *Livros negros* e no *Livro vermelho*, essa experiência fundacional, descrita no capítulo "Confronto com o Inconsciente" em suas *Memórias*, assinala também o retorno de Jung à leitura de Nietzsche, que é, inclusive, nominalmente referido, tanto nos *Livros negros* quanto no *Livro vermelho*. Nessa experiência criativa encontramos, sob um certo ponto de vista, uma "resposta a Nietzsche" (cf. GIEGERICH, 2013, p. 273-323).

A crise criativa de Jung, vivida entre 1913 e 1918, corresponde à queda "no mundo do mistério e do indizível"—em outros termos, ao confronto com as forças inconscientes da alma humana. Esta é a chave interpretativa psicológica pela qual Jung compreende não só a sua experiência pessoal, mas também a vida e o pensamento de Nietzsche, e em particular o seu desfecho trágico. A princípio, Jung sentia-se angustiado pela possibilidade da loucura, cujos sintomas ele, como psiquiatra, conhecia bem. Mas o desdobramento de sua experiência afastaria tal possibilidade, e assim Jung pôde acreditar que ele fora bem-sucedido ali onde Nietzsche naufragara. Em uma passagem das *Memórias*, Jung explica a razão de ter sido poupado da catástrofe da loucura:

> Naturalmente, nessa época em que trabalhava em torno das minhas fantasias, senti a necessidade de um "apoio neste mundo": ele me foi

2 Utilizo a tradução brasileira das Memórias de Jung, mas corrigindo-a, nas partes entre colchetes, pela edição alemã original: JUNG, 1999.

> dado por minha família e pelo trabalho. Era vital e necessário levar uma vida ordenada e racional como contrapeso à singularidade do meu mundo interior. A família e a profissão permaneceram para mim uma base à qual eu sempre podia regressar, provando que eu era realmente um homem existente e banal. Os conteúdos do inconsciente às vezes podiam fazer-me sair dos gonzos. Mas a família, a consciência de que eu tinha um diploma de médico e de que devia socorrer meus doentes, de que tinha mulher e cinco filhos e habitava na Seestrasse 228 em Küsnacht — eram realidades que me solicitavam. Provavam-me, dia após dia, que eu existia realmente e que não era somente uma folha varrida pelos ventos do espírito, como um Nietzsche. Nietzsche perdeu o solo debaixo dos pés porque nada mais possuía senão o mundo interior de seus pensamentos — mundo que o possuiu muito mais do que Nietzsche a ele. Ele estava desenraizado e pairava sobre a terra; por isso foi vítima do exagero e da irrealidade. (JUNG, 1981, p. 168)

A capacidade para diferenciar-se (enquanto eu consciente) das imagens do inconsciente (e especialmente do inconsciente coletivo) é fundamental para a saúde psíquica, segundo Jung. Tal diferenciação é um dos aspectos definidores do que ele denominará processo de individuação (cf. JUNG, 1966a, p. 212-226 [§§ 341-373]). Quando ela não ocorre, segue-se a "inflação psíquica" e, no pior dos casos, a loucura. Para Jung, resumidamente, essa teria sido a raiz da catástrofe psicológica que atingiu Nietzsche.[3]

No cerne da experiência vivida e elaborada por Jung encontra-se em forma bruta, por assim dizer, aquilo que pode ser considerado o núcleo fundamental de sua concepção psicológica e psicoterapêutica, que nasce, portanto, de seu "confronto com o inconsciente": as noções de individuação, inconsciente, si-mesmo e eu consciente. Ora, ainda que com inflexões e perspectivas distintas, essas noções axiais da psicologia analítica encontram correspondência no pensamento de Nietzsche, e não se pode pretender que isso seja apenas coincidência. De fato, a influência de Nietzsche sobre a formulação psicológica de Jung é palpável, como o demonstra Paul Bishop, em um livro dedicado a expor a relação entre os dois pensadores: *The Dionysian Self. C. G. Jung's Reception of Friedrich Nietzsche* (BISHOP, 1995).

Assim, há uma ambiguidade na posição de Jung com relação a Nietzsche: por um lado, ele percebe um "equívoco mórbido" que desaguaria na loucura, e por isso se distancia do trágico pensador de *Assim falava Zaratustra*; por outro, ele confirma várias das intuições presentes no pensamento de Nietzsche, acolhendo-as, elaborando-as e integrando-as em sua própria concepção psicológica. No que se segue, apresentaremos de forma breve a afinidade

3 O diagnóstico de Jung, bem como sua interpretação frequentemente discutível dos textos de Nietzsche, são o objeto de um seminário sobre *Assim falava Zaratustra*, conduzido entre 1934 e 1939 por Jung em Zurich (veja-se JUNG, 1988). Tanto o diagnóstico (sob o ponto de vista do dinamismo psicológico envolvido) quanto as interpretações de Jung são contestados no campo dos estudos junguianos. Veja-se, a propósito, Huskinson (2004) e Domenici (2019).

constatável entre a essência da psicologia analítica, em sua significação existencial, e algumas ideias fundamentais encontradas no pensamento nietzschiano.

1 O "FANTASMA DE NIETZSCHE" NA ALMA DA PSICOLOGIA ANALÍTICA

1.1 SI-MESMO, EU E INDIVIDUAÇÃO

"Minha vida é a história de [uma autorrealização <*Selbstverwirklichung*> do inconsciente]" (JUNG, 1981, p. 19). Assim Jung abre a narrativa de sua vida no prólogo de *Memórias, sonhos, reflexões*, sua biografia coligida e editada por Aniela Jaffé. O estudioso de Jung pode discernir nesta afirmação inicial a referência *in nuce* àquilo que constitui a síntese de toda a perspectiva psicológica que ele elabora: as noções de individuação e si-mesmo. Pois individuação em Jung significa justamente "autorrealização"[4]; e o que se autorrealiza aí não é a personalidade empírica consciente, o assim chamado "ego", com seu horizonte humano, demasiado humano, mas sim "o inconsciente", que, incluído na totalidade da psique como o seu "centro", ou como essa totalidade mesma, é designado em Jung como "si-mesmo".

Pois bem: uma das fontes principais que alimenta a noção junguiana de si-mesmo é justamente Nietzsche. Na conhecida seção intitulada "Dos desprezadores do corpo", em *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche apresenta a distinção entre o eu (*Ich*) e o si-mesmo (*Selbst*), e descreve este como "um soberano, poderoso, um sábio desconhecido" que, por trás dos pensamentos e sentimentos do eu, é a "grande razão" que mora no corpo e é o corpo, que domina e faz o eu, sendo "uma multiplicidade com um único sentido" (cf. NIETZSCHE, 1983, p. 51). Esse si-mesmo, que é um outro eu *desconhecido*—e, portanto, *inconsciente*—para a "pequena razão" do eu, pode comunicar-se com esse eu, que ele faz e domina, através de sonhos, visões, presságios e vozes premonitórias. Ora, essa é justamente a matéria prima do "confronto com o inconsciente" experimentado por Jung, registrada cuidadosamente em seus livros-diários (os *Livros negros* e o *Livro vermelho*), e depois transposta teoricamente na concepção de individuação como realização do si-mesmo. Em *Assim falava Zaratustra* encontramos uma alusão metafórica a essa relação si-mesmo—eu na visão enigmática que Zaratustra tem de um pastor adormecido, em cuja boca insinua-se uma serpente, que morde sua garganta e o sufoca. Então Zaratustra grita-lhe para morder a cabeça da serpente, cortá-la e cuspi-la fora (cf. NIETZSCHE, 1983, p. 166-168). O que era enigma e visão simbólica em um dado momento torna-se posteriormente um evento que acomete o próprio Zaratustra (cf. NIETZSCHE, 1983, p. 222-227). Paul Loeb afirma, por conseguinte, que o pastor na visão é um símbolo do futuro eu de Zaratustra (cf. LOEB, 2010, p. 158), que precisa convalescer quando o "pensamento terrível" do eterno retorno do mesmo for integralmente assimilado. Mas a premonição visionária supõe que há ainda um outro sujeito por trás da cena, por assim dizer, comunicando-se ao próprio Zaratustra por meio da visão mesma: de acordo com a doutrina do eterno retorno do mesmo, seria o próprio eu *total* e eternamente recorrente de

4 Cf. JUNG, 1966a, p. 173 [§ 266]: "Poderíamos pois traduzir individuação como 'tornar-se si-mesmo' [*Verselbstung*] ou o 'realizar-se do si-mesmo' [*Selbstwerwirklichung*]."

Zaratustra. Para o Zaratustra no momento em que recebe ou sofre a visão, e também para o Zaratustra que posteriormente realiza o que na visão estava simbolizado no pastor adormecido, esse eu total, que conhece os acontecimentos temporais e os comunica simbolicamente através de visões, sonhos, vozes, inspirações, tem o estatuto de um *outro* que não deixa de ser ele próprio (Zaratustra), ou seja: trata-se exatamente do si-mesmo. É exatamente assim que Jung interpreta as relações do si-mesmo inconsciente com o eu consciente.

Quanto à identificação do si-mesmo ao corpo, uma reflexão cuidadosa sobre o conjunto do pensamento psicológico de Jung não teria dificuldades em confirmar, em certa medida, mais esta afinidade com Nietzsche, ressaltando-se que este corpo não é o corpo positivizado sobre o qual a ciência médica e biológica trabalha, mas um corpo que é uma "grande razão", e que possui uma "sabedoria" desconhecida que pode ser comunicada ao eu, desde que esse eu tenha a sensibilidade e a forma de inteligência adequadas e necessárias para ouvir e receber o que lhe é comunicado. Recordemos que Nietzsche sustenta que as ideias e descobertas filosóficas são formadas por inspiração a partir dos instintos humanos fundamentais, que desempenham o papel de gênios ou daimones inspiradores (cf. NIETZSCHE, 1974, p. 14-16). A "inspiração" é justamente o domínio do si-mesmo, do corpo com seus instintos humanos, sobre o "espírito" do eu: "Atrás de teus pensamentos e sentimentos, meu irmão, acha-se um soberano, poderoso, um sábio desconhecido—e chama-se o [Si mesmo]. Mora no teu corpo, é o teu corpo" (NIETZSCHE, 1983, p. 51).

Em Jung essa sabedoria dos instintos está associada aos *arquétipos do inconsciente coletivo*, e ele reiteradas vezes usa uma retórica "evolucionista" em favor da plausibilidade de sua controvertida concepção: os arquétipos seriam as estruturas fundamentais do psiquismo humano, e, assim como o corpo humano condensa a história da evolução, também o psiquismo teria uma constituição análoga, atribuível em especial à evolução do cérebro, de forma que toda atividade espiritual e simbólica do ser humano repousaria sobre uma base arquetípico-instintiva.[5] O si-mesmo representaria a totalidade dessa base. Em um texto de 1940, sobre a psicologia do arquétipo da criança, responsável por uma das simbolizações típicas do si-mesmo,[6] Jung deixa clara a relação entre corporeidade e símbolos do si-mesmo:

> Em última análise, o corpo humano também é constituído da matéria do mundo e é nela que as fantasias se tornam manifestas; de fato, sem ela as fantasias não poderiam ser experienciadas. (...) Os símbolos do Si-mesmo emergem na profundeza do corpo e expressam a sua materialidade tanto quanto a estrutura da consciência discriminadora. O símbolo é portanto um corpo vivo, *corpus et anima* (...) A singularidade da psique nunca pode concretizar-se integralmente, e só pode

5 Recorde-se que, para Nietzsche, também a experiência dos "místicos de toda a espécie" provém da mesma inspiração instintiva (cf. NIETZSCHE, 1974, p. 14-15).

6 Lembremos que em "Das três metamorfoses" (cf. NIETZSCHE, 1983, p.43-45) a criança representa a forma última do espírito; não é descabido elaborar sua correspondência simbólica com o si-mesmo nietzschiano: por essa via, o "soberano poderoso, sábio desconhecido" se manifestaria na criatividade da "criança" arquetípica.

> ser concebida aproximativamente, embora ela continue sendo a base absoluta de toda consciência. As 'camadas' mais profundas da psique perdem sua singularidade individual na medida em que retrocedem cada vez mais na obscuridade. Quanto mais 'baixas', isto é, com a aproximação dos sistemas funcionais autônomos, tornam-se gradativamente mais coletivas, até que se universalizam e se extinguem na materialidade do corpo, isto é, nas substâncias químicas. O carbono do corpo é simplesmente carbono. Consequentemente, 'no fundo' a psique é simplesmente 'mundo'. (...) no símbolo *o próprio mundo* está falando. (JUNG, 1968, p. 172-173 [§§ 290-291])

Aqui surge incidentalmente uma outra noção fundamental da perspectiva psicológica de Jung, e que está visceralmente associada à experiência do processo de individuação: a noção de *símbolo*. E também aqui uma afinidade com o pensamento de Nietzsche pode ser apontada. Para expô-la, retornemos ao prólogo de *Memórias, sonhos, reflexões*.

1.2 SÍMBOLO E "MITO"

Da "história de uma autorrealização do inconsciente" a ser contada em suas *Memórias*, Jung só considera realmente relevantes e "dignos de ser narrados" os acontecimentos em que "o mundo [imperecível] irrompeu no mundo efêmero" (JUNG, 1981, p. 20). Isso significa que a individuação, sendo um *processo* que se realiza no tempo, envolve uma relação com algo "imperecível". Jung sustentará que a dimensão do "imperecível" pertence às "fronteiras mais profundas" da alma humana, nas quais a psique "participa de uma forma de existência além do espaço e do tempo, e assim compartilha do que é descrito inadequada e simbolicamente como 'eternidade'" (JUNG, 1969, p. 414 [§ 815]). Essa dimensão supostamente se manifesta na interioridade da vida psicológica, e isso justifica a forma própria assumida por Jung para a narrativa de sua vida: "[p]or isso falo principalmente das [vivências] interiores. [A elas pertencem] meus sonhos e fantasias" (JUNG, 1981, p. 20).

Mas, se é assim, o foco de tal história não pode ser o mero inventário de acontecimentos vividos por um indivíduo (que pertence apenas ao "mundo transitório"). A irrupção do "imperecível" no "transitório" rompe a linearidade cronológica ordinária do tempo linear e faz aparecer o *sentido qualitativo* de uma vida individual. Por isso, ao narrar sua vida pessoal do ponto de vista de "uma autorrealização do inconsciente", Jung reconhece que não pode servir-se da linguagem científica, já que a ciência "trabalha com noções médias, genéricas demais para poder dar uma ideia justa da riqueza múltipla e subjetiva de uma vida individual" (JUNG, 1981, p. 19). Daí advém a natureza peculiar de suas *Memórias*, aquilo que Jung quer realmente expressar, e o modo singular que permite tal expressão: "O que se é, mediante uma intuição interior e o que o homem parece ser *sub specie aeternitatis* só pode ser expresso através de um mito. (...) Assim, pois, comecei agora, aos oitenta e três anos, a contar o mito da minha vida" (JUNG, 1981, p. 19).

Cabe lembrar que um mito não se refere a uma pessoa individual, considerada em sua absoluta e insubstituível idiossincrasia. Um personagem mítico é antes um *tipo*, podendo ser *arquetípico* caso seja a expressão de algum aspecto universal da condição humana, do que "o homem parece ser *sub specie aeternitatis*". Por isso, o único sentido coerente a ser dado à expressão "contar o mito da minha vida" é o de que esta vida será vista e narrada à luz daquilo "que é descrito inadequada e simbolicamente como 'eternidade'", ou seja, *sub specie aeternitatis*. Isso significa que a "irrupção do imperecível no transitório" só pode ter um sentido *real-simbólico*, de acordo com Jung. E assim compreende-se por que somente o "mito" (como forma simultaneamente narrativa e gnosiológica) é apto a expressar simbolicamente a essência da vida humana tal como é realizada em uma existência individual.

Neste privilégio exclusivo do mito para captar e expressar o cerne de uma vida individual *sub specie aeternitatis* pode-se discernir o ceticismo de Jung com relação à metafísica, herdado de Kant e reforçado pela influência de Nietzsche. E, na verdade, também aqui a presença de um tom nietzschiano é perceptível. Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche afirma que os gregos antigos souberam transformar uma potencial aversão à vida (devido à sua dimensão de sofrimento e morte) em uma afirmação decidida e alegre de sua essência dionisíaca de criação e destruição eternas. Esta essência se reflete na arte dionisíaca, que "dá expressão à vontade em sua onipotência, por trás do *principium individuationis*, por assim dizer, a vida eterna além de todos os fenômenos e apesar de toda aniquilação" (NIETZSCHE, 2000, p. 90 [§ 16]). A essência dionisíaca da vida, diz Nietzsche, "revela-nos incessantemente a alegre construção e destruição do mundo individual como o transbordamento de uma alegria original, de forma semelhante à que Heráclito, o obscuro, compara a força criadora do mundo a uma criança brincando, reunindo e dispersando pedras aqui e ali, construindo e desfazendo montes de areia" (NIETZSCHE, 2000, p. 129 [§ 24]). Nietzsche pensa que, antes do declínio da tragédia (que foi, segundo ele, o declínio do mito), os gregos compreendiam suas experiências por meio do mito, de modo que "mesmo o presente mais imediato sempre tinha de aparecer a eles *sub specie aeterni* e, num certo sentido, como atemporal" (NIETZSCHE, 2000, p. 124 [§ 23]). Desse modo, eles imprimiam a suas experiências "o selo do eterno" (ibid.). Muito mais tarde, em um fragmento de 1833-1885 incluído em *A vontade de potência*, a mesma ideia reaparece: "Impor ao devir o caráter do ser – eis a suprema vontade de potência" (NIETZSCHE, 1968, p. 330). Esse ato, portanto, corresponde à captação da realidade através do mito, que permite a ultrapassagem da fragmentação da existência em sua dispersão no tempo linear. Neste sentido, o mito recolhe os momentos da existência temporal e os transfigura na unidade de uma experiência significativa alçada à perspectiva do eterno, *sub specie aeterni*. Através do mito, a falta de sentido da vida e o absurdo da morte são transformados em sentido dionisíaco.

Leitor atento de Nietzsche desde a juventude, na velhice Jung constrói e narra o mito de sua vida dentro do espírito atribuído aos gregos em *O nascimento da tragédia*. Esse espírito, aliás, perpassa sua experiência de crise criativa, e dela transfunde-se à sua concepção de individuação como autorrealização do si-mesmo, abarcando a relação do "imperecível" captado pelo mito com o "transitório" vivido no espaço de tempo finito de uma vida individual.

É à luz dessa relação e desse sentido que devemos ler outra passagem famosa do prólogo de *Memórias, sonhos, reflexões*:

> A vida sempre se me afigurou uma planta que extrai sua vitalidade do rizoma; a vida propriamente dita não é visível, pois jaz no rizoma. O que se torna visível sobre a terra dura um só verão, depois fenece... Aparição efêmera. Quando se pensa no futuro e no desaparecimento infinito da vida e das culturas, não podemos nos furtar a uma impressão de total futilidade; mas nunca perdi o sentimento da perenidade da vida sob a eterna mudança. O que vemos é a floração — e ela desaparece. Mas o rizoma persiste. (JUNG, 1981, p. 20)

Na retrospectiva final de suas *Memórias*, ao concluir a narrativa do mito de sua vida, encontramos um eco do "rizoma" mencionado por Jung no prólogo:

> É para mim impossível constatar um valor ou um não valor definitivos; não posso julgar a vida ou a mim mesmo. Não estou certo de nada. Não tenho mesmo, para dizer a verdade, nenhuma convicção definitiva — a respeito do que quer que seja. Sei apenas que nasci e que existo; experimento o sentimento de ser levado pelas coisas. Existo à base de algo que não conheço. Apesar de toda a incerteza, sinto a solidez o que existe e a continuidade do meu ser, tal como sou. (JUNG, 1981, p. 309-310)

O ceticismo sóbrio de Jung mostra que, com relação a tudo o que foi coberto pela narrativa de suas "memórias, sonhos e reflexões", da "história de uma autorrealização do inconsciente", o caráter mutável e provisório de suas interpretações deve ser sublinhado, respeitando o desconhecimento fundamental acerca desse "rizoma" à base do qual a existência adquire solidez e continuidade, mas sobre o qual só se pode "contar estórias" (*Geschichten erzählen*), que constituem o mito de uma vida. Como diz Jung, saber "se elas são verdadeiras não é problema. A questão é apenas: é esta a *minha* estória, a *minha* verdade?" (JUNG, 1999, p. 10). Como se pode ver, o perspectivismo de Nietzsche deixou profundas marcas em seu leitor suíço.

À GUISA DE CONCLUSÃO: A INDIVIDUAÇÃO E O "TORNA-TE O QUE ÉS"

Para Jung, o processo de individuação como autorrealização do inconsciente/si-mesmo é a forma moderna assumida pelo imperativo vital de "tornar-se o que se é". Há aí um paradoxo, que é captado por Jung: para tornar-se *o que se é*, é necessário que isso que se é já esteja dado de partida, de alguma maneira; mas para *tornar-se* o que se é, é necessário que o que se é tenha de ser realizado efetivamente na vida. Se "o que se é" corresponde ao que Jung designa por "si-mesmo", então este deve ser ao mesmo tempo *a priori* (e por isso Jung se refere a ele como uma *enteléquia*) e resultado de um processo (justamente a individuação ou "síntese do si-mesmo": cf. JUNG, 1968, p. 164-165 [§ 278]). Mas como se dá essa síntese

do si-mesmo? Em uma carta a um discípulo indiano, Jung trata de diferenciar o que entende por individuação de certas tendências de negação do mundo e da vida concreta. Em plena convergência com o "permanecei fiéis à terra" de Zaratustra, que restitui à terra, ao corpo e à vida a virtude extraviada, e afirma-lhes o sentido humano (cf. NIETZSCHE, 1983, p. 90-91), diz Jung:

> Vocês todos parecem estar interessados em como retornar ao si-mesmo, em vez de procurer o que o si-mesmo quer que vocês façam no mundo, onde—pelo menos por enquanto—estamos situados, presumivelmente por um certo propósito. O universo não parece existir pelo propósito único de o homem negá-lo ou dele escapar. Ninguém pode estar mais convencido da importância do si-mesmo do que eu. Mas, assim como um jovem não permanece na casa de seu pai mas vai para o mundo, eu não olho para trás em busca do si-mesmo, mas o reúno a partir de múltiplas experiências e o reconstituo novamente. O que deixei para trás, aparentemente perdido, eu reencontro em tudo que cruza meu caminho, e eu o reúno e como que o reconstruo (…). Embora o si-mesmo seja minha origem, ele é também a meta de minha busca. Quando ele era minha origem, eu não me conhecia, e quando eu aprendi sobre mim mesmo, eu não reconheci o si-mesmo. Tenho de descobri-lo em minhas ações, onde ele primeiramente reaparece sob estranhas máscaras. [Carta de 22/11/1954, ao prof. Arvind U. Vasavada] (JUNG, 1976, p. 195-196)

E quanto à autorrealização plena do si-mesmo, que representa a totalidade do que somos enquanto humanos, Jung lembra que "em última análise, todos nós ficamos presos em algum lugar, pois somos mortais e permanecemos somente uma parte do que somos como um todo. A completude que podemos atingir é muito relativa" [Carta de 11/05/1956, a Rudolf Jung] (JUNG, 1976, p. 297).

Também na perspectiva nietzschiana, como aponta Oswaldo Giacóia Júnior (2012, p. 264-265), o "tornar-se o que se é", cadenciado por experiências pessoais marcantes e indeléveis, jamais se consuma integralmente, já que o si-mesmo "só pode ser recuperado parcialmente, como peças—e de maneira oblíqua, necessariamente desfigurada—em etapas privilegiadas do caminhar". A coincidência com a posição expressa por Jung a seu discípulo indiano dispensa maiores comentários. Assinale-se apenas que a "maneira *oblíqua*, necessariamente *desfigurada*"—as "estranhas máscaras" da manifestação do si-mesmo, pelas quais se recuperam suas "peças"—significa que essa recuperação é necessariamente mediada pelos *símbolos*, o que faz do "tornar-se o que se é" uma experiência eminentemente simbólica.

Por fim, após apresentar algumas afinidades que são reconhecíveis entre a perspectiva psicológica de Jung e o pensamento de Nietzsche, para além da ambivalência de Jung assinalada no início deste trabalho, é preciso lembrar que há um traço claro que distingue os dois

pensadores: Jung se reconhecia "conservador até a medula" (JUNG, 1981, p. 309). A perda das raízes (*Entwurzelung*) resultante da mentalidade moderna era-lhe deplorável, e ele tentou reconstituir em novas bases os vínculos perdidos com a tradição. Por isso via criticamente a fúria com que o leão nietzschiano destrói os valores tradicionais, pois para ele a ruptura dos laços com a comunidade e suas convicções e costumes transmitidos pela tradição priva a consciência de suas raízes instintivas, já que tais convicções e costumes "estão profundamente arraigados nos instintos" (JUNG, 1966b, p. 98 [§ 216]). Por outro lado, Jung reconhecia que a própria noção de individuação inevitavelmente implicava uma ruptura com a coletividade e acarretava um "fardo de culpa" para o homem verdadeiramente moderno, culpa que deveria ser expiada através de uma reparação à comunidade por meio de um trabalho criativo que compensasse o dano causado pela ruptura da individuação (cf. JUNG, 1970, p. 75-77 [§§ 150-154]). No entanto, e por isso mesmo, não é sem razão que foi proposto existir um ponto de contato entre a individuação em Jung e a transvaloração dos valores em Nietzsche, bem como uma aproximação entre a noção de libido em sentido junguiano e a vontade de potência nietzschiana (cf. LIEBSCHER, 2012). Parece, portanto, que o fantasma de Nietzsche não se deixa exorcizar facilmente da alma profunda das perspectivas propostas por Jung.

REFERÊNCIAS

BISHOP, P. *The Dionysian Self. C. G. Jung's Reception of Friedrich Nietzsche*. Berlin: Walter de Gruyter, 1995.

DOMENICI, G. *Jung's Nietzsche. Zarathustra, The Red Book, and "Visionary" Works*. Berlin: Springer/ Palgrave MacMillan, 2019.

GIACOIA JR, O. *Nietzsche. O humano como memória e como promessa.* Petrópolis: Vozes, 2013.

GIEGERICH, W. "*Liber Novus*, that is, The New Bible. A First Analysis of C. G. Jung's *Red Book*", in *Collected English Papers, vol. V: The Flight into the Unconscious. An Analysis of C. G. Jung's Psychology Project*. New Orleans: Spring Journal Books, 2013, p. 273-323.

HUSKINSON, L. *Nietzsche and Jung. The Whole Self in the Union of Opposites*. New York: Brunner-Routledge, 2004.

JUNG, C. G. "The relations between the ego and the unconscious", in *The Collected Works of C. G. Jung, vol. 7: Two Essays on Analytical Psychology*. Princeton: Princeton University Press, 1966a.

JUNG, C. G. "Psychotherapy today", in *The Collected Works of C. G. Jung, vol. 16: The Practice of Psychotherapy*. Princeton: Princeton University Press, 1966b.

JUNG, C. G. *Letters, Vol. 2: 1951–1961* (G. Adler & A. Jaffé, Eds. & R. F. C. Hull & J. Hulen, Trans.) Princeton: Princeton University Press, 1976.

JUNG, C.G. "The psychology of the child archetype", in *The Collected Works of C. G. Jung, vol. 9i: The archetypes and the collective unconscious.* Princeton: Princeton University Press, 1968.

JUNG, C.G. "The soul and death", in *The Collected Works of C. G. Jung, vol. 8: The structure and dynamics of the psyche.* Princeton: Princeton University Press, 1969.

JUNG, C.G. "The spiritual problem of modern man", in *The Collected Works of C. G. Jung, vol. 10: Civilization in Transition.* Princeton: Princeton University Press, 1970.

JUNG, C. G. *Memórias, sonhos, reflexões* (ed. Aniela Jaffé). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

JUNG, C. G. *Nietzsche's Zaratustra. Notes of the Seminar Given in 1934-1939*. 2 vols. (ed. James L. Jarret) Princeton: Princeton University Press, 1988.

JUNG, C. G. *Erinnerrungen, Träume, Gedanken* (her. Aniela Jaffé). Düsseldorf/Zürich: Walter Verlag, 1999.

LIEBSCHER, M. *Libido und Wille zur Macht. C. G. Jungs Auseinadersetzung mit Nietzsche.* Basel: Schwabe Verlag, 2012.

LOEB, P.S. *The death of Nietzsche's Zaratustra*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.

NIETZSCHE, F. *Para além do bem e do mal*. Lisboa: Guimarães Editores, 1974.

NIETZSCHE, F. *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Vintage Books, 1968.

NIETZSCHE, F. *The Birth of Tragedy*, trans. Douglas Smith. Oxford: Oxford University Press, 2000.

As concepções de vontade sob o horizonte da vida: Convergências e divergências entre Schopenhauer e Nietzsche

Matheus Vinícius de Lima Lemos[1]

RESUMO: Este escrito discute duas concepções filosóficas, a saber, Vontade e vontade de potência, tomando como base teórica algumas das obras de Schopenhauer, tais como: O Mundo como Vontade e Representação (1819), e as obras de Nietzsche, sendo uma delas Crepúsculo dos Ídolos (1888). Nesse debate, também são apresentadas interpretações feitas por comentadores de ambos os filósofos. Nas análises, desenvolvemos uma reflexão sobre a influência do princípio schopenhaueriano, a vontade, para o surgimento da concepção nietzschiana de Vontade de potência, de maneira que buscamos evidenciar nos argumentos dos respectivos filósofos a presença das noções de unidade e multiplicidade, como pressupostos para a constituição dos conceitos de vontade. Nesse sentido, refletimos os conceitos propostos para além da apreensão conceitual, na medida em que os remetemos à reflexão sob o horizonte da vida, destacando suas condições intrínsecas, a saber, o instinto, as paixões, os afetos, os desejos, os infortúnios e a alegria trágica.

PALAVRAS-CHAVE: Schopenhauer. Nietzsche. Vontade. Pessimismo. Representação.

INTRODUÇÃO

De início, na primeira metade deste escrito, na seção intitulada "A Teoria do Conhecimento de Schopenhauer", é apresentado como o referido pensador fundamenta sua filosofia, baseando-se no pressuposto de que o mundo, assim como o ser humano inserido nele, se tratam de determinações da Vontade. Em tal momento também é elucidado as características intrínsecas do conceito "Vontade", sendo indeterminado, imanente e irracional. Ademais, na seção intitulada "A Vontade e as Dores do Mundo", apresenta-se as implicações desse conceito no âmbito prático da vida, destacando o modo como Schopenhauer a interpretava diante das adversidades.

Na segunda metade deste escrito, na seção nomeada "A Influência de Schopenhauer no Jovem Nietzsche", é apresentado o encontro de Friedrich com o autor de *O Mundo como Vontade e Representação* (1818), obra de suma importância para a construção filosófica de Nietzsche. Além do mais, é apresentado como este pensador achou em Schopenhauer uma imagem que lhe servisse de guia. Adiante, na seção chamada "A ruptura de Nietzsche ao Pensamento de Schopenhauer", é explicitado os motivos pelos quais Nietzsche tivera se afastado do pensamento de seu antigo mestre.

Na seção intitulada "Uma Nova Concepção de Vontade", é demonstrado que o maduro Nietzsche - muito embora tenha rompido com a filosofia de Schopenhauer - ainda sim tivera

1 Graduado em filosofia (licenciatura), pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Matheuslemosfilosofia@gmail.com.

sido influenciado por este pensador, quando construiu a noção de "vontade de potência". Em seguida, na última parte, intitulada "A Vontade de Potência como Afirmação da Vida", é apresentado o modo como Nietzsche encarou a vida, dando ao sofrimento um sentido artístico.

1 A TEORIA DO CONHECIMENTO DE SCHOPENHAUER

A filosofia de Arthur Schopenhauer apresenta ao leitor uma concepção de mundo fundamentada em um princípio ontológico, designado como Vontade, que é entendida por Schopenhauer como essência íntima do mundo que deseja afirmar-se a partir de suas múltiplas representações. O mundo, na filosofia de Schopenhauer, assume o papel de objeto passível de apreensão e representação por parte do sujeito, tornando possível a produção do conhecimento. Desta maneira, o pensamento de Schopenhauer estabelece uma condição intrínseca entre objeto e sujeito, onde aquele assume a importância de ser conhecido e o sujeito em conhecê-lo; pois, "se, como representação, o mundo existe apenas pelo o entendimento, ele também só existe para o entendimento." (SCHOPENHAUER, 2001, p. 18-19).

Ao se deparar com o pensamento de Schopenhauer, na obra *O mundo como Vontade e Representação* (1818), o leitor pode perceber, até certo ponto, uma influência da filosofia de Immanuel Kant, filósofo este que investigou e refletiu sobre as possibilidades do conhecimento, chegando à ideia que distingue a concepção de "a coisa-em-si" - representando uma essência que regeria o mundo -, e o fenômeno, aquilo que se revela, empiricamente, às percepções dos sentidos humanos. Schopenhauer, de modo parecido, fez a distinção entre o que seria "a coisa em si" e o fenômeno, cujas nomenclaturas, em sua filosofia, são transfiguradas para "Vontade" e "representação"[2].

No pensamento schopenhaueriano há dois tipos de representações, que são as empíricas e abstratas. A primeira diz respeito ao contato que o sujeito tem com aquilo que se mostra para ele, mediante os sentidos do corpo. Este tipo de representação é chamado determinações, manifestações ou objetivações imediatas da Vontade; pois o corpo é a primeira representação da Vontade, que se desenvolve através da percepção dos sentidos. (MONTEIRO, 2014, p. 14). Ademais, tratando-se das representações abstratas, o sujeito, ao receber os dados da empiria,

2 No entanto, há um contraste no pensamento de ambos os filósofos, pois, "enquanto Kant enfoca a inacessibilidade da coisa-em-si, Schopenhauer aborda uma visão metafísica dessa essência, ou seja, ele trata de uma Metafísica da Vontade, e essa Vontade se expressa através de suas múltiplas representações percebidas pelo sujeito. A coisa em si kantiana pode ser representada por um X, algo incognoscível; para Schopenhauer, a Vontade, enquanto coisa-em-si, pode ser conhecida através de representações enquanto ideias." (MONTEIRO, 2014, p. 13).

que afeta sua estrutura cerebral, torna possível a produção do entendimento enquanto ideias[3]. Neste caso, a representação abstrata é tida como representação da representação[4].

Mesmo que as representações abstratas - caracterizadas pela atividade racional - sejam apresentadas como última etapa para a construção do conhecimento, elas ainda seriam subservientes ao princípio da Vontade, pois: "A vontade é a substância íntima, o núcleo tanto de toda coisa particular, como do conjunto; é ela que se manifesta na força natural cega; ela encontra-se na conduta racional do homem; se as duas diferem tão profundamente, é em grau e não em essência." (SCHOPENHAUER, 2001, p. 119).

Conforme as descrições elencadas, pode-se chegar à afirmação de que o princípio schopenhaueriano - a Vontade - está presente em tudo na natureza, seja no âmbito orgânico ou inorgânico, sendo entendido como indeterminado, que não se encontra na transcendência está na pura imanência, permeando tudo que existe enquanto representação, de modo que o mundo, assim como o próprio indivíduo, nesse sentido de pensamento, seriam objetivações dessa essência íntima, designada por Schopenhauer como "Vontade".

1.1 A VONTADE E AS DORES DO MUNDO

Por conseguinte, faz-se crucial refletir a relação entre o ser humano com a vida, levando em consideração a filosofia Schopenhaueriana, que sustenta a ideia de haver um princípio ontológico que tudo permeia, nomeado "Vontade". O ser humano, conforme a leitura de Schopenhauer indica não é estritamente distinto do animal puramente instintivo, muito embora aquele possua a capacidade de simbolizar as coisas por meio de conceitos, a semelhança com os animais inteiramente instintivos se dá por ambos estarem submetidos à Vontade, assim como suas diversas manifestações, por exemplo, o desejo.

Na filosofia de Schopenhauer, o homem aparece como um ser que carrega o fardo da consciência do sofrimento, quando se dá conta de que é incompleto e, por este motivo, estaria sempre em busca de algo que lhe suprimisse uma lacuna que lhe parece intrínseca. A busca por saciedade, por conseguinte, torna-se incessante. Desse modo, levando em consideração a circunstância na qual o indivíduo está submisso, Schopenhauer passou a representar esta vida como atravessada pela dor. A respeito da incessante busca, Schopenhauer a compreende, metaforicamente, como uma espécie de pêndulo que transita em movimentos repetitivos, no qual oscila-se entre dor e tédio. De tal modo é explicitado por Schopenhauer, em sua obra *As*

3 O que pressupõe dizer que a existência das coisas depende da capacidade de apreensão do sujeito cognoscente, o que implica dizer: "A matéria não tem existência independente da percepção mental, e a existência e a perceptibilidade são termos conversíveis entre si." (REALE; ANTISSERI, 2005, p. 210).

4 Conforme_é descrito por Fernando J.S Monteiro, na obra *10 lições sobre Schopenhauer*: Em última análise, as representações empíricas (múltiplo) transformam-se em representações abstratas (uno). A linearidade da Teoria do Conhecimento em Schopenhauer mostra-se simples: a parte de uma sensação, torna-se uma percepção intuitiva, que já é uma forma de conhecimento, passa pelo entendimento, dá origem à reflexão, para enfim estabelecer conceitos. Os conceitos, portanto, seriam representações de representações. (MONTEIRO, 2014, p. 14)

dores do Mundo (1788-1860): "A vida do homem oscila, como um pêndulo, entre a dor e o tédio, tais são na realidade os seus dois últimos elementos." (SCHOPENHAUER, 2014, p. 34).

Muito embora Schopenhauer tenha atribuído ao seu princípio ontológico um viés negativo, ainda sim aparece afirmando que a Vontade é condição de gerar e movimentar a vida, seja no âmbito orgânico, inorgânico ou até mesmo no plano prático vivencial[5]. Tendo o pressuposto de que Vontade é vida, torna-se explícito o porquê, no pensamento filosófico schopenhaueriano, viver se torna sinônimo de sofrer[6].

Com isso, é perceptível que Schopenhauer passou a representar o mundo de modo um tanto negativo, quando ressalta, por exemplo, todos os infortúnios que se pôde registrar e narrar durante a história[7]. Sob essa descrição histórica, destaca-se uma condição na qual o indivíduo não escapa às dores do mundo, por se repetirem incessantemente, de geração para geração[8]. E o ser humano, nessa história, não aparece como mera vítima, mas também como aquele que desempenha o papel de colaborador para a intensificação das catástrofes e, por conseguinte, dos sofrimentos[9].

---

5 "Trabalho, tormento, desgosto e miséria, tal é sem dúvida durante a vida inteira o quinhão de quase todos os homens. Mas se todos os desejos, apenas formados, fossem imediatamente realizados, com que se preencheria a vida humana, em que se empregaria o tempo? Coloque-se essa raça num país de fadas, onde tudo cresceria espontaneamente, onde as calhandras voariam, já assadas ao alcance de todas as bocas, onde todos encontrariam sem dificuldade a sua amada e a obteriam o mais facilmente possível - ver-se-ia então os homens morrerem de tédio ou enforcar-se, outros disputarem, matarem-se e causarem-se mutuamente mais sofrimento do que a natureza agora lhe impõe. Assim, para semelhante raça, nenhum outro teatro, nenhuma outra existência convirjam." (SCHOPENHAUER, Arthur. As dores do mundo. Trad. José Souza de Oliveira. - São Paulo: Edipro, 2014).

6 De tal modo é exposto em *As Dores do Mundo*: "Querer é essencialmente sofrer, e como o viver é querer, toda a existência é essencialmente dor. Quanto mais elevado é o ser, mais sofre… A vida do homem não é mais do que uma luta pela existência com a certeza de ser vencida… A vida é uma caçada incessante onde, ora como caçadores, ora como caça, os entes disputam entre si os restos de uma horrível carnificina; uma história natural da dor que se resume assim: querer sem motivo, sofrer sempre, lutar sempre, depois morrer e assim sucessivamente, pelos séculos dos séculos, até que o nosso planeta se faça em bocados." (SCHOPENHAUER, 2017, p. 38)

7 "Na vida dos povos, a história só nos aponta guerras e sedições: os anos de paz não passam de curtos intervalos de entreatos, uma vez por acaso. E, da mesma maneira, a vida do homem é um combate perpétuo, não só contra males abstratos, a miséria ou aborrecimento, mas também contra os outros homens. Em toda parte encontra-se um adversário: a vida é uma guerra sem tréguas, e morre-se com as armas na mão." (SCHOPENHAUER, 2017, p. 26)

8 Como é dito por Schopenhauer, em *As Dores do Mundo*: "Alguém que tenha sobrevivido a duas ou três gerações encontra-se na mesma disposição de espírito que um espectador que, sentado numa barraca de saltimbancos na feira, vê as mesmas farsas repetidas duas ou três vezes sem interrupção: é que as coisas estavam calculadas para uma única representação, e já não fazem nenhum efeito, uma vez dissipadas a ilusão e a novidade." (SCHOPENHAUER, 2017, p. 27)

9 "Este mundo, campo de carnificina onde entes ansiosos e atormentados vivem devorando-se uns aos outros, onde todo animal carnívoro torna-se o túmulo vivo de tantos outros, e passa a vida numa longa série de martírios, onde a capacidade de sofrer aumenta na proporção da inteligência, e atinge, portanto, no homem o mais elevado grau; este mundo, quiseram os otimistas adaptá-lo ao seu sistema, e apresentá-lo a priori como o melhor dos mundos possíveis. O absurdo é evidente. - Dizem-me para abrir os olhos e fitá-los na beleza do mundo que o sol ilumina, admirar-lhes as montanhas, os vales, as torrentes, as plantas, os animais, que sei eu! Então o mundo é uma lanterna mágica? Certamente que o espetáculo é esplêndido à vista, mas representar aí um papel é outra coisa." (SCHOPENHAUER, 2017, p. 37)

A visão de mundo Schopenhaueriana aparenta promover uma espécie de rompimento para com qualquer esperança que possa se revelar duradoura, haja vista ter patenteado uma concepção de mundo que é fundamentada em um princípio irracional que a todo momento deseja, suscitando inquietações e amarguras. Uma das evidências que sustentam a ideia schopenhaueriana de que a vida se traduz - em sua maior parte - em sofrimento, é quando o ser humano não utiliza de mecanismos para suprimir os impulsos da Vontade[10].

Por vez, na busca de meios para curar-se do que aparenta ser "ferida existencial", provocadas pela Vontade, Schopenhauer ressaltou a importância do pensamento consciente e busca pelo conhecimento[11]. Além do mais, o "sufocamento" da Vontade seria possível, também, através da contemplação artística, por exemplo, na escultura, na poesia, na música, etc., tornando possível a sublimação dos desejos incessantes, cessando a busca de realizá-los na concretude[12]. Isso seria possível através de uma contemplação estética pura, visando transformar os desejos em ideia. Mas os entes e o mundo são determinados pela Vontade, logo, a tentativa de supressão deste conceito assumiram um papel de paliativo[13]; Schopenhauer, mesmo assim, tenta inibi-la através da "desocupação da Vontade"[14]. Contudo, sendo o próprio ser humano e o mundo determinados pela Vontade, o movimento de suspensão da mesma configura uma oposição a ela, o que ocasionaria em uma nova forma de afirmá-la como essência íntima do mundo[15].

No mais, o pensamento de Schopenhauer traz consigo a ideia de que o ser humano, enquanto vivo, está condenado ao sofrimento, o que justifica a tentativa schopenhaueriana de

10 Como é o caso, por exemplo, das ações humanas conduzidas pela concretização de desejos - representação da Vontade -, cruéis para com os outros, como Schopenhauer expõe, em "As Dores do Mundo": "Milhões de homens, reunidos em nações, concorrem para o bem público, procedendo, assim, cada indivíduo em seu próprio interesse; caem, porém, milhares de vítimas para a salvação comum. Umas vezes são preconceituosos insensatos, outras, uma política sutil que excita os povos à guerra; urge que o suor e o sangue da grande massa corram em abundância para levar a bom fim as fantasias de alguns, ou para expiar suas faltas." (SCHOPENHAUER, 2017, p. 33)

11 "Cientes de que a dor e o sofrimento são a essência da vida - representações da Vontade que assim se determina, mas que não está afeita ao intelecto - resta-nos o recurso, declara Schopenhauer, de fazer uso do intelecto, da prerrogativa da razão, para nos impor diante da Vontade com o intuito de suprimi-la, sufocá-la, amainá-la. É a necessidade que se nos impõe." (MONTEIRO, 2014, p. 39 e 40)

12 "Assim, é na música, mais do que nas demais artes, que Schopenhauer identifica o bálsamo para mitigar os sofrimentos que castigam a existência. Sim, porque as obras de arte, quando conseguem expressar a objectidade da Vontade, ou seja, sua expressão maior, conseguem elevar o ser humano, arrancá-lo de seu encarceramento do mundo como representação - essa fonte de angústias e decepções - e lançá-lo numa dimensão puramente estética." (MONTEIRO, 2014, p. 43).

13 "Lamentavelmente, Schopenhauer nos alerta de que esta contemplação só é possível numa parcela pequeníssima de tempo; são instantes." (MONTEIRO, 2014, p. 16).

14 "O tédio é definido por Schopenhauer como 'vontade desocupada', isto é, o estado do homem cuja vontade não tem objeto para o qual tender, não tem motivo de desejar, e que sente então 'o vazio pavoroso' e 'o peso intolerável' de sua existência. 'a vida, portanto, oscila como um pêndulo de um lado para o outro, do sofrimento ao tédio.'" (BARAQUIN; LAFFITTE, 2007, p. 278)

15 "Mas fica difícil entender como suprimir o desejo, pois o não desejar implica igualmente um outro desejo, que, não satisfeito, traduzir-se-á em sofrer. O desejo não seria ainda a causa primeira do sofrer, portanto, a Vontade, que incita aos desejos, é que tem de ser suprimida." (MONTEIRO, 2014, p. 44)

aplacamento das objetivações da Vontade, podendo-se deduzir como uma necessidade que o filósofo sentiu para suportar os infortúnios derivados de seu princípio ontológico, que permeia e determina a vida, apresentada como uma espécie de "palco", no qual se apresentam, em maior parte, a dor e ao sofrimento.

2 A INFLUÊNCIA DE SCHOPENHAUER NO JOVEM NIETZSCHE

O encontro do jovem Nietzsche com a filosofia de Schopenhauer demarcou um momento importante para o desenvolvimento do seu pensamento filosófico, podendo ser evidenciado, por exemplo, em suas obras iniciais *O Nascimento da Tragédia (1872)* e nas suas *Considerações Extemporâneas (1873 - 1876)*, em que uma delas, inclusive, intitula-se *Schopenhauer como Educador (1874)*[16]. O contato inaugural de Nietzsche com o pensamento schopenhaueriano se deu através da leitura de sua obra magna: *O mundo como Vontade e representação (1818)*[17]. Em tal livro Nietzsche se lançou, e com ele aflorou seus pendores de viés estético e trágico, reafirmando seu modo de pensar e agir na vida[18]. Em Schopenhauer ele encontrou um mestre que lhe servisse de exemplo e lhe tirasse da insuficiência do mundo moderno[19].

O que aparenta justificar a aproximação de Nietzsche à filosofia de Schopenhauer, pode ser evidenciado na obra *O Nascimento da Tragédia (1872)*, na qual Nietzsche fala sobre o tema da arte, imerso na influência das ideias de Schopenhauer e Richard Wagner. Dentre os tipos de arte, o que se destaca é a música, a qual Nietzsche atribui o papel de grande relevância para a potencialização dos afetos, aparecendo como cheia de significantes, afetando o ser humano de modo visceral[20]. Conquanto, essa mesma imagem que o jovem Nietzsche pintou de Schopenhauer é reciprocamente o contraponto que o jovem professor de filologia

16 Muito embora, posteriormente, em seu livro autobiográfico, intitulado *Ecce Homo*, Nietzsche venha a dizer que a obra *Schopenhauer como Educador* se tratava de um "Nietzsche como educador". (NIETZSCHE, 2008, p. 67 - 68).

17 "Em casa me atirei com o tesouro adquirido no canto do sofá e deixei que aquele gênio enérgico e sombrio atuasse em mim. Cada linha nele bramia renúncia, negação, resignação; ali eu via um espelho, em que mirava mundo, vida e o próprio ânimo em grandiosidade pavorosa. Ali eu contemplava o olho solar plenamente desinteressado da arte, ali eu via doença e cura, banimento e lugar de fuga, inferno e céu. O confronto com o pessimismo schopenhaueriano lançou uma nova luz para seu pensamento e existência juvenis, envoltos na melancolia e em obscuros pressentimentos." (NIETZSCHE apud ARALDI, 2020, p. VII)

18 Em sua juventude, Nietzsche afirmou: "Schopenhauer pode ser um modelo, apesar de todas as cicatrizes e manchas. Sim, poder-se-ia dizer: o que em seu ser era imperfeito e demasiado humano, conduz-nos à sua proximidade, precisamente, no sentido mais humano, pois nós o vemos como sofredor e companheiro de sofrimento, e não somente na altura desdenhosa do gênio." (NIETZSCHE, 2020, p. 31)

19 "De fato, excedia em desejos quando imaginava que poderia encontrar um verdadeiro filósofo como educador, o qual pudesse arrancar alguém da insuficiência, na medida em que ela reside no tempo, e novamente ensinar a ser simples e honesto, no pensar e no viver, ser extemporâneo, portanto, tomando a palavra no entendimento mais profundo. (NIETZSCHE, 2020, p. 14)

20 "Assim, entendemos a música, segundo a teoria de Schopenhauer, como a linguagem direta da vontade, e sentimos nossa fantasia estimulada a dar forma a esse mundo de espíritos que nos fala, cheio de vida e movimento, embora invisível, e concretizá-lo num exemplo análogo. Por outro lado, imagem e conceito, sob a influência de uma música que verdadeiramente lhes corresponde, adquirem uma significação elevada." (NIETZSCHE, 2020, p. 91)

teria dificuldades de enfrentar, isto é, tornar Schopenhauer um guia para conduzir o homem moderno em direção ao caminho de amante da vida, e não ser um desertor da mesma[21].

2.1 A RUPTURA DE NIETZSCHE AO PENSAMENTO DE SCHOPENHAUER

A ruptura de Nietzsche ao seu antigo mestre, Schopenhauer, pode ser justificada quando se percebe no autor de *As Dores do Mundo (1850)* a utilização da arte como um meio para afastar o sofrimento - que na linha interpretativa de Nietzsche seria um modo de opor-se à própria vida[22]. Desta maneira, percebe-se que o filósofo do martelo dirige seu olhar crítico contra o tipo de pensamento que de algum modo incitou o aplacamento do que é instintivo - por exemplo, os desejos e as paixões -, mesmo levando em consideração, em alguns momentos, os efeitos prejudiciais ao ser humano[23]. O que fica nítido, é o esforço de Nietzsche em demonstrar que não concorda com a tentativa de erradicar os desejos e as paixões, haja vista suas ligações íntimas que da vida fazem parte, pois configuram o âmbito instintivo e vital do ser humano. À vista disso, "atacar as paixões pela raiz significa atacar a vida pela raiz [...]". (NIETZSCHE, 2018, p. 27).

De acordo com as concepções filosóficas de Schopenhauer e Nietzsche, os desejos são enfraquecidos quando se chega à idade da "velhice" - podendo ser interpretada como descrição de uma condição fisiológica ou simbólica desse envelhecimento[24]. Para Schopenhauer a caducidade dos desejos aparece como algo venerável, por "anestesiar" o indivíduo, de modo que ele não mais seria submetido à busca incessante. Segundo Nietzsche, é tal condição de insaciedade que mantém o ser humano vivo e jovem, quando diz que "Somos fecundos apenas

21 Conforme é ressaltado por Araldi, no início da obra "Schopenhauer como Educador", diz: "Mesmo depois de ter descoberto o reino da physis transfigurada, e de ter ansiado por uma nova imagem do homem, é um tanto desanimadora a resposta Schopenhaueriana à questão do valor da existência. Sua resposta é a de Empédocles, considerado pelo jovem Nietzsche e por Schopenhauer como um eminente representante do pessimismo antigo, da negação da vontade de viver." (ARALDI, 2020, p. XIV)

22 "Schopenhauer, o último alemão a ser tomado em consideração (- que é um evento europeu como Goethe, como Hegel, como Heinrich Heine, e não apenas local, 'nacional'), é um caso de primeira ordem para um psicólogo: a saber, como tentativa maldosamente genial de levar a campo, em favor de uma total depreciação niilista da vida, justamente as contra instâncias, as grandes auto afirmações da 'vontade de vida', as formas exuberantes da vida. Ele interpretou sucessivamente a arte, o heroísmo, o gênio, a beleza, a grande compaixão, o conhecimento, a vontade de verdade, a tragédia como manifestações consequentes da negação ou da necessidade de negação da 'vontade' - a maior falsificação de moedas psicológica que já houve na história, excetuando-se o cristianismo." (NIETZSCHE, 2017, p. 61)

23 Em *Crepúsculo dos Ídolos,* no capítulo "Moral como Antinatureza", Nietzsche chama a atenção para o tipo psicológico daqueles que sentiram a necessidade de erradicar os desejos, ao passo em que destacou a maneira como essas mesmas pessoas não conseguiam impor-se moderação a eles. "A hostilidade radical, a inimizade mortal à sensualidade é um sintoma que faz pensar: justifica especulações sobre o estado geral de alguém tão excessivo." (NIETZSCHE, 2017, p. 28)

24 "Na velhice, as paixões e os desejos extinguem-se uns após outros, à medida que os objetos dessas paixões tornam-se indiferentes; a sensibilidade diminui, a força na imaginação torna-se sempre mais fraca, as imagens empalidecem, as impressões já não aderem, passam sem deixar vestígios, o dias decorrem cada vez mais rápidos, os acontecimentos perdem a sua importância, tudo se descolore." (SCHOPENHAUER, 2014, p. 31)

ao preço de sermos ricos em antagonismos; permanecemos jovens apenas sob a condição de que a alma não relaxe, não busque paz…". (NIETZSCHE, 2017, p. 29).

Destarte, rumando um caminho contrário ao de seu antigo mestre, Nietzsche aparece afirmando os instintos em suas variadas manifestações, podendo ser expressos ou potencializados pela arte. A linguagem artística, seguindo uma interpretação nietzschiana, é capaz de justificar os pormenores da vida em suas intrínsecas condições, por exemplo, a paixão, o desejo, a vontade, os sofrimentos e, também, a alegria. Com isso, em idade de juventude, ao falar sobre a importância da arte para a vida, Nietzsche alavancou discussões sobre o afloramento ou aplacamento da vontade, cujo conceito, em sua idade de maturidade, ganha um novo sentido.

2.2 UMA NOVA CONCEPÇÃO DE VONTADE: A VONTADE DE POTÊNCIA

Nietzsche, em sua idade de maturidade filosófica, apresentou ao seu leitor uma nova noção de vontade, sendo esta intitulada vontade de potência, responsável por reger a vida em suas ínfimas partes e em sua totalidade[25]. Muito embora o maduro Nietzsche tenha rompido com o pensamento de Schopenhauer, ainda sim pode-se perceber algumas influências que permaneceram, por exemplo, a concordância entre Vontade e vontade de potência se dá por serem forças irracionais que permeiam todas as coisas. Mas a diferença que demarca o momento de ruptura se dá quando Nietzsche propõe a ideia de haver mais de uma força atuante, além disso, elas estariam em um incessante conflito, no movimento de subjugação uma da outra.

Não obstante, influenciado pela filosofia de Heráclito, Nietzsche compreende que na natureza há um conflito entre os entes, em específico, entre forças. Mas é tal condição conflitante que, para o filósofo referenciado, se tornaria possível o processo de geração de um ente, ou seja, a constituição de um organismo constituído através da cópula de forças antagônicas - entendidas como modo de ser da vontade de potência - que efetivam a transformação no plano orgânico, seja macroscópico, referindo-se à relação entre espécies, ou no plano microscópico, referindo-se aos seres minúsculos que compõem os corpos. (MELO NETO, 2017, p.

25 De antemão, cabe ressaltar que Nietzsche, ao propor a ideia de "vontade de potência" não faz uma epistemologia para sustentar sua visão sobre a vida. Pois, em suas diferentes obras, tal filósofo mostra-se um crítico assíduo de qualquer verdade que possa estar amparada sobre o alicerce de uma razão conceitual - entendida como ilimitada, no que diz respeito ao seu suposto alcance do que seria, por exemplo, "a verdade universal". De tal forma Roberto Machado elucida, na obra "Nietzsche e a Verdade": "[...] a investigação sobre a verdade é uma crítica da própria ideia de verdade considerada como 'valor superior', como ideal; uma crítica, portanto, ao próprio projeto epistemológico." (MACHADO, 2021. p. 8)

82). Dito isto, a vontade de potência também aparece sob a condição inorgânica, partindo da ideia de que há forças que compõem o cosmos em sua totalidade[26].

Dado tal pressuposto, percebe-se que o conceito nietzschiano de "vontade de potência" se traduz em múltiplas forças que estão juntas atuando em um movimento de cópula discordante de agregação e desagregação, e é mediante esta condição que a vida se torna possível, pois "a morte de um ente, por exemplo, nada mais seria do que o movimento de desagregação das forças que o compunham." (MELO NETO, 2017, p. 84). A grande distinção entre o conceito de Vontade em Schopenhauer e vontade de potência em Nietzsche, se dá por este não constituir uma unidade pura, haja vista que é a própria multiplicidade que dá origem à unidade[27]. Por vez, o conceito de Vontade na filosofia de Schopenhauer é apresentado como unidade de viés ontológico com a capacidade de representações múltiplas, enquanto o conceito de vontade de potência aparece sob o critério da multiplicidade e do devir.

2.3 A VONTADE DE POTÊNCIA COMO AFIRMAÇÃO DA VIDA

Em sua fase de maturidade, Nietzsche aparece concordando com a relação entre vir-a-ser e dor, podendo ser interpretado por um viés de cunho existencial, que reflete sobre a efemeridade das coisas e do próprio ser humano na vida. Do contrário a Schopenhauer, Nietzsche passa a interpretar a dor como um dos pólos que constituem a vida, de modo que se ela existe, sua antítese - a alegria -, também há de existir. Dessa forma, o sofrimento parece ser encarado por Nietzsche como um desabrochamento para a alegria, que suscita a vontade de vida[28].

A filosofia da afirmação da vida, tal como é conhecido o pensamento de Nietzsche, demarca uma ruptura com a filosofia schopenhaueriana, quando o autor de *Assim Falou*

26 "Conforme essa teoria, o universo inteiro seria constituído - em suas 'partes' mais ínfimas - por forças (ou vontades de potência) em eterno conflito entre si. Teríamos, portanto, um coeso e descomunal aglomerado de forças conflituosas constituindo tudo que há. Toda configuração momentânea do universo seria, então, o resultado dessa relação antagônica de forças. Em outras palavras, no âmbito macroscópico, temos uma luta entre espécies, bandos, indivíduos; no domínio microscópico, teríamos a luta dos minúsculos seres vivos que compõem os corpos; na esfera atômica, a tensão entre moléculas e partículas; mas, na esfera ainda mais ínfima da efetividade, poderíamos reduzir todo esse combate a uma disputa entre forças cósmicas que compõem, em última instância, todos os entes." (MELO NETO, 2017, p. 82)

27 Conforme explicita João Evangelista, ao interpretar Nietzsche, em sua obra intitulada *10 lições sobre Nietzsche*: "Tendo esse raciocínio em mente, podemos dizer que cada 'coisa singular' constituir-se-ia como uma coesão tensa de múltiplas forças agregadas. Nesse sentido, as 'coisas singulares' seriam, na verdade, unidades-múltiplas e não unidades puras." (MELO NETO, 2017, p. 83)

28 "O triunfante dizer Sim à vida, acima da morte e da mudança; a verdadeira vida, como continuação geração mediante a procriação, mediante os mistérios da sexualidade. Para os gregos, então, o símbolo sexual era o símbolo venerável em si, o autêntico sentido profundo no interior da antiga religiosidade. Todo pormenor no ato da procriação, da gravidez, do nascimento despertava os mais elevados e solenes sentimentos. Na doutrina dos mistérios a dor é santificada: 'as dores da mulher no parto' santificam a dor em geral - todo vir-a-ser e crescer, tudo o que garante futuro implica dor… Para que haja o eterno prazer da criação, para que a vontade de vida afirme eternamente a si própria, tem de haver também eternamente a 'dor da mulher que pare'... A palavra 'Dionísio' significa tudo isso: não conheço simbolismo mais elevado que esse simbolismo grego, o das dionisíacas." (NIETZSCHE, 2017, p. 89)

Zaratustra (1883-1850) enxerga no processo natural de gênesis e desaparição a justificativa para a linguagem simbólica da universalidade dionisíaca[29]. Em contrapartida, a posição de Schopenhauer frente ao processo de surgimento da vida, através do ato de procriação, ganha um sentido negativo, pois configura uma espécie de opressão promovida pela Vontade - entendida como causadora dos infortúnios[30].

O jovem Nietzsche apreciava em Schopenhauer a seriedade com que este lidava com a existência, pois a contemplava em sua profundidade[31]. Mas a resposta de Schopenhauer à vida por ele representada se mostrou um empecilho para que Nietzsche continuasse sob sua influência. É em sua idade de maturidade, portanto, que seu pensamento ganha mais autonomia e se transforma no oposto à filosofia de Schopenhauer - ou seja, antítese do que o filósofo do martelo chamou de pessimismo, que é retratado como qualquer necessidade de resistência a esta vida, designando a vontade negadora, de "Não" da vida, em vez do "Sim" acolhedor[32].

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em síntese, Schopenhauer concebe o mundo, enquanto representação, como aquilo determinado por um princípio uno, de ordem imanente, irracional, intitulado Vontade. De

29 "Imagine-se por um instante que o ato da geração não era nem uma necessidade nem uma voluptuosidade, mas um caso de pura reflexão e de razão: a espécie humana subsistiria ainda? Não sentiriam todos bastante piedade pela geração futura para lhe poupar o peso da existência, ou, pelo menos, não hesitariam em impor esse a ela a sangue frio?" (SCHOPENHAUER, 2014, p. 28)

30 "Pode-se pensar, a partir disso, que tal é um dos motivos pelos quais Schopenhauer tentou exilar-se de uma das determinações da Vontade, a saber, o desejo erótico. Como é explicitado, por exemplo, no capítulo "A metafísica do amor", da obra *As Dores do Mundo*: "Quando o instinto dos sexos se manifesta na consciência de cada indivíduo de uma maneira vaga, geral e sem determinação precisa, é a vontade de viver absoluta, fora de todo o fenômeno, que surge. Quando num ser consciente o instinto do amor se especializa num determinado indivíduo, é essa mesma vontade que aspira a viver num ente novo e distinto, exatamente determinado. E, nesse caso, o instinto do amor todo subjetivo dá ilusão à consciência, e sabe muito bem cobrir-se com a máscara de uma admiração objetiva, porque a natureza carece desse estratagema para atingir os seus fins. Por muito desinteressada e ideal que possa parecer a admiração por uma pessoa amada, o alvo final é na realidade a criação de um novo ser, determinado na sua natureza: prova-o o fato de o amor não se contentar com um sentimento recíproco, mas, exigir a posse, o essencial, isto é, o gozo físico." (SCHOPENHAUER, 2014, p. 45)

31 Tal elogio a Schopenhauer está presente na obra *Schopenhauer como Educador*, na qual apresenta o encontro que Nietzsche teve com Richard Wagner, quando disse: "Sou grato ao senhor e a Schopenhauer, por ter permanecido fiel à seriedade que distingue a concepção de vida germânica, à contemplação profunda dessa existência tão grave e tão repleta de enigmas." (NIETZSCHE apud ARALDI, 2020, p. VIII)

32 Indo de encontro à maneira como Schopenhauer lidava com a vida, Nietzsche, em sua maturidade, proclama: "O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no sacrifício de seus mais elevados tipos - a isso chamei dionisíaco, nisso vislumbrei a ponte para a psicologia do poeta trágico. Não para livrar-se do pavor e da compaixão, não para purificar-se de um perigo afeto mediante sua veemente descarga - assim o compreendeu Aristóteles -: mas para, além do pavor e da compaixão, ser em si mesmo o eterno prazer do vir-a-ser - esse prazer que traz em si mesmo o prazer no destruir… E com isso toco novamente no ponto do qual uma vez parti - o Nascimento da tragédia foi minha primeira transvaloração de todos os valores: com isso estou de volta ao terreno em que medra meu querer, meu saber - eu, o último discípulo do filósofo Dionísio - eu, o mestre do eterno retorno…" (NIETZSCHE, 2017, p. 90)

modo parecido, Nietzsche afirma que todo organismo vivo é resultante de um processo que não corresponde uma causalidade racional, tampouco é transcendente, trata-se da vontade de potência, entendida como um conjunto de forças antagônicas que estão se copulando. Em termos conceituais, a divergência entre a concepção de Schopenhauer e Nietzsche, diz respeito ao caráter uno da vontade e a apropriação desse conceito que Nietzsche parece ter feito, porém, atribuindo a ele a condição de multiplicidade, de modo que o contraste entre esta nova concepção de vontade com a de Schopenhauer, aparece sob a forma de afirmação da vida. E, junto ao conceito nietzschiano, a arte também assume o papel de "seduzir" para esta vida, não tentando extinguir as dores, mas dar um novo sentido a elas: a alegria na tragicidade.

REFERÊNCIAS

MELO NETO, João Evangelista Tude de. *10 lições sobre Nietzsche.* - Petrópolis, RJ: Vozes, 2017. - (Coleção 10 lições).

MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a Verdade.* 4.ed. - Rio de Janeiro / São Paulo: Paz e Terra, 2021.

MONTEIRO, Fernando. *10 lições sobre Schopenhauer.* 2.ed. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. - (Coleção 10 lições).

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos.* 1.ed. Trad. Notas e Pósfácio Paulo César de Souza. São Paulos: Companhia de Bolso, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. *Schopenhauer como educador.* Trad. Apresentação e notas Clademir Luís Araldi. - São Paulo Editora WMF Martins Fontes, 2020.

SCHOPENHAUER, Arthur. *As dores do mundo.* Trad. José Souza de Oliveira. - São Paulo: Edipro, 2014.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação:* Trad. M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

«*Cogito*, ciertamente, es sólo una palabra»: la crítica de Nietzsche al vínculo entre el pensamiento y el lenguaje en Descartes

Michael Román Aponte[1]

RESUMEN: El objetivo de este artículo es presentar la crítica de Nietzsche a la certeza inmediata del *cogito* de Descartes a partir de la relación entre el pensamiento y el lenguaje. Para ello nos centramos en las notas póstumas de agosto-septiembre de 1885 correspondientes al cuaderno W I 7a, el cual contiene material preparativo para la obra *Más allá del bien y del mal* (1886). El vínculo entre el pensamiento y el lenguaje es un elemento central de la filosofía cartesiana y atraviesa la propia definición del pensar (*cogitare*/*penser*) en la proposición «yo pienso, luego existo». Nietzsche utiliza este vínculo para mostrar cómo el sujeto pensante es incapaz de alcanzar un conocimiento inmediato de sí mismo, pues la comprensión del intelecto está siempre mediada por una palabra (*mot*) o un nombre (*nom*) que, por su multiplicidad semántica, altera el sentido de lo percibido. Esta multiplicidad semántica se refleja en un conjunto de creencias o prejuicios (*Vorurtheile*) que resurgen de manera explícita en el juicio (*Urtheil*) expresado en la conclusión del *cogito*. Entre estos prejuicios se encuentran la creencia en un ser estático, la creencia en la relación causa-efecto, y la creencia en el pensamiento como actividad consciente de un sujeto.

PALABRAS CLAVE: Nietzsche. Descartes. Lenguaje. Pensamiento. Prejuicio.

1 M.A. en Filosofía (actualmente doctorando en Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid). Profesor adjunto en la Universidad del Sagrado Corazón de Puerto Rico. Correo electrónico: michael.roman@ucm.es ORCIDiD: 0009-0006-6113-9200.

1 LA CRÍTICA DE NIETZSCHE A DESCARTES: «COGITO ES SOLO UNA PALABRA»[2]

La crítica de Nietzsche[3] al *cogito* de Descartes[4] aparece de manera intermitente a lo largo de sus escritos. Si nos centramos específicamente en los fragmentos póstumos[5], encontramos algunas observaciones de Nietzsche sobre el *cogito* de Descartes que surgen durante los años de composición de *La ciencia jovial*, como puede observarse en el manuscrito M III 1 redactado entre la primavera y el otoño de 1881[6] (FP 1881 11[330]). Estas reflexiones son retomadas por Nietzsche entre los años 1884-1885, como lo demuestran los manuscritos W I 1 y W I 7a. Las notas elaboradas por Nietzsche durante este periodo pasan a formar parte del material publicado en *Más allá del bien y del mal* (1886). Finalmente, Nietzsche se ocupa una vez más del *cogito* entre los años 1887-1889. Los fragmentos póstumos de estos últimos años (manuscritos W II I, W II 2, W II 3, entre otros) están constituidos por planes y aforismos para la obra principal de Nietzsche, *La voluntad de poder*. Entre los fragmentos que contienen referencias al *cogito* de Descartes se encuentra el FP 1887 10[158][7] que queda recogido bajo el nombre de «la "apariencialidad" del pensamiento…» en uno de los planes para dicha obra titulado «*Índice de materias para el libro primero*»[8] (FP 1888 12[1]).

Una de las críticas más agudas de Nietzsche a la filosofía de Descartes[9] se encuentra en el fragmento póstumo 40[23] de agosto-septiembre del 1885 perteneciente al cuaderno W I 7a. Este fragmento póstumo retoma las reflexiones en torno al *cogito* previamente elaboradas

---

2 Agradezco a Kelly de Fátima Castilho por la invitación al *III Seminário Internacional "Nietzsche nos Pampas"*. Agradezco también a Jorge Graterole por sus valiosas recomendaciones en torno al contenido y la estructura de este texto.

3 Para las citas de las obras publicadas de Nietzsche se emplean las abreviaturas y signos propuestos en la edición española dirigida por Diego Sánchez Meca de los *Fragmentos Póstumos I-IV*. Las citas propias de los fragmentos póstumos se presentan abreviadas como 'FP' seguido del volumen en números romanos, el año del fragmento y su numeración correspondiente. En cada cita podrá encontrarse a pie de página el enlace correspondiente de la edición digital de *la Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* a cargo de Paolo D'iorio basada en la edición preparada por G. Colli y M. Montinari.

4 Para las citas en francés y latín de Descartes según la edición de Charles Adam y Paul Tannery se empleará la abreviación 'AT' seguida del volumen correspondiente en números romanos y la página citada.

5 El orden cronológico de las reflexiones de Nietzsche sobre el *cogito* de Descartes en los fragmentos póstumos presentados en estas líneas está basado en las observaciones de Marco Parmeggiani en su artículo «El cogito de Descartes en los fragmentos póstumos de Nietzsche» (1996, pp. 329-342). Si nos centramos en las obras de Nietzsche publicadas o destinadas a la publicación, encontramos que las primeras observaciones sobre el *cogito* de Descartes se encuentran en la época de juventud, como lo demuestra el parágrafo 10 de la segunda consideración intempestiva del 1874 titulada *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*. Entre las reflexiones subsecuentes en torno al *cogito* se encuentran el aforismo 276 de *La ciencia Jovial*, los aforismos 16 y 191 de *Más allá del bien y del mal* y el aforismo 14 de E*l anticristo*. Una lista detallada de los aforismos en los que Nietzsche se ocupa de Descartes se encuentra en la segunda nota a pie de página del artículo de Parmeggiani previamente mencionado (1996, p. 330n2).

6 http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1881,11[330].

7 http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,10[158].

8 http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1888,12[1].

9 No hay evidencia de que Nietzsche haya leído directamente las obras de Descartes. La imagen que Nietzsche se forma de la filosofía de Descartes está basada en lecturas de diversos textos sobre el pensamiento cartesiano. Sobre este punto véase el artículo de Nikolaos Loukidelis «Quellen von Nietzsches Verständnis und Kritik des Cartesischen *Cogito, Ergo Sum*» (2005, pp. 300-309).

por Nietzsche en el cuaderno Z II 10[10]. Nietzsche no parece haber quedad satisfecho con la reelaboración de la crítica al *cogito* en el fragmento 40[23], ya que optó por descartarla y en su lugar decidió dictar una variante de la reflexión previa para el manuscrito D-18[11], pasando finalmente a ser publicada como el aforismo 16 de *Más allá del bien y del mal*[12]. Por esta razón, se considera que el fragmento póstumo 40[23] debe ser tomado como herramienta interpretativa y no como un texto principal. No obstante, a través de este fragmento póstumo es posible entender con mayor claridad la estrategia argumentativa empleada por Nietzsche en su crítica al *cogito*, la cual se centra en uno de los aspectos principales de la filosofía cartesiana: la relación indisoluble entre pensamiento y lenguaje[13] en el proceso de inferencia designado por la palabra «*ergo*». Las líneas centrales del fragmento póstumo 40[23] son las siguientes:

> Seamos más cautos que Descartes, que quedó atrapado en la trampa de las palabras. *Cogito*, ciertamente, es sólo una palabra: pero puede significar varias cosas: algunas palabras significan varias cosas y nosotros echamos mano de ellas alegremente, creyendo de buena fe que sólo significan una. En el *cogito* famoso está incluido 1) que se piensa 2) y yo creo que soy el que está pensando, 3) pero se supone también que este segundo punto está en el aire, como asunto de fe, ya que aquel primer «se piensa» contiene una creencia: a saber, que «pensar» es una actividad para la que tiene que pensarse un sujeto, al menos un «se» – ¡y eso es todo lo que significa el *ergo sum*! Pero esto es la fe en la gramática, ahí están puestas ya las «cosas» y sus «actividades», y nosotros estamos lejos de la certeza inmediata[14] (FP 1885 40 [23]).

Nietzsche comienza esta nota póstuma con un llamado a la cautela en el empleo de la duda metódica, en una invitación a ser «más cautos» (*Vorsichtiger*) que el propio Descartes, quien ha sido seducido por «la trampa de las palabras» (*Fallstrick der Worte*) (FP 1885 40[23]). La trampa consiste en creer «de buena fe»[15] (*im guten Glauben*) que la unidad de las palabras

10 http://www.nietzschesource.org/DFGA/Z-II-10,8et9. Se trata de un cuaderno dedicado principalmente al material de *Zarathustra IV*.

11 http://www.nietzschesource.org/DFGA/D-18,15. Como expone Beat Röllin en *Nietzsches Werkpläne von Sommer 1885: eine Nachlass Lektüre*, la versión publicada en MBM pertenece al manuscrito D-18, donde figura como el aforismo número 15 y aparece redactado a mano por Louis Röder-Widerhold (2012, p. 68).

12 http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-16.

13 La importancia del vínculo entre el pensamiento y el lenguaje en la filosofía de Descartes queda capturada por Noam Chomsky en su libro *Cartesian Linguistics* (2009). De acuerdo con Chomsky, un elemento central de la filosofía cartesiana es «la suposición de que los procesos lingüísticos y mentales son virtualmente idénticos, proveyendo el lenguaje los medios primarios para la libre expresión del pensamiento y del sentimiento, así como también para la función de la imaginación creativa» (2009, p. 78). John Cottingham ha resumido esta tesis de la relación entre lenguaje y pensamiento en «Descartes' treatment of animals» bajo la proposición «*non loquitur, ergo non cogitat*», *es decir «no habla, luego no piensa»* (1998, p. 556).

14 http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,40[23].

15 Como exponen los traductores Diego Sánchez Meca y Jesús Conill, las palabras «fe» y «creencia» escritas a lo largo de este fragmento póstumo corresponden al término alemán „*Glaube*" (FP III 1882-1885, p. 851n6).

garantiza la unidad de las cosas. Sin embargo, continúa exponiendo Nietzsche, las palabras tienen diversos significados y el *cogito* no es una excepción, pues contiene varios significados que están presupuestos en la palabra misma. Los presupuestos semánticos del *cogito*, llamados en este fragmento «artículos de fe» (*Glaubensartikel*) — entre los que se encuentran los tres presupuestos enumerados en el fragmento, así como un presupuesto adicional no enumerado sobre el «ser» — están estrechamente vinculados a la deducción lógica expresada por el «*ergo*»[16] en la fórmula cartesiana del «*cogito, ergo sum*» y constituyen, en última instancia, una manifestación conjunta de «la fe en la gramática» (*der Glaube an die Grammatik*) (FP 1885 40[23]).

Para comprender el vínculo que Nietzsche traza entre el «*ergo*» y la «la fe en la gramática», es indispensable entender primero el significado que tiene la noción de juicio. Para Nietzsche el juicio (*Urtheil*) no es propiamente una actividad lógica vinculada a hechos, sino que se trata de una actividad interpretativa que expresa opiniones o creencias determinadas. En una nota póstuma de agosto-septiembre de 1885 Nietzsche escribe: «[e]l juicio es la creencia: "esto y esto es así"»[17] (FP 1885 40[15]). Esta reducción del juicio a la creencia es retomada por Nietzsche nuevamente durante el 1886, en esta ocasión mostrando que tras la creencia se oculta, en última instancia, un resto de voluntad: «la voluntad de que algo *debe ser* de tal y cual manera [*es soll so und so sein*]»[18] (FP 1886 7[3]). Las creencias de este tipo poseen una carga valorativa (el deber ser) y anteceden cualquier tipo de juicio lógico, de modo que también son llevadas a cabo con anterioridad al proceso de deducción. Por esta razón, Nietzsche considera estas creencias propiamente como prejuicios (*Vorurtheile*), pues ya contienen las afirmaciones o negaciones que luego serán expresadas en el juicio que constituye la conclusión.

El «*ergo*», por tanto, más que ofrecer un nuevo conocimiento mediante el juicio, vendría a sacar a la luz aquellos prejuicios implícitos presentes en la premisa del *cogito* cartesiano. No sin razón afirma Marco Parmegianni que «[l]a interpretación de Nietzsche, en definitiva, es que la proposición *cogito, ergo sum* no es ni una deducción a partir de otras premisas mayores, ni una intuición, sino una mera tautología» (1997, pp. 171-172). Sin embargo, podríamos añadir que no se trata de una tautología fáctica de las premisas del argumento, sino una tautología de las creencias, prejuicios y opiniones que operan de trasfondo en la aparente deducción lógica. En su esquema más general, la aparente deducción lógica tomaría la forma siguiente: «se cree algo, luego algo se cree» lo que sería, según Nietzsche, una falsa inferencia (FP 1885 40[23]). En el caso particular de Descartes, esta deducción tomaría la siguiente

16 Como bien señala Parmeggiani en «Nietzsche y la certeza inmediata cartesiana», esta nota póstuma hace explícito uno punto central de la crítica al *cogito* que no está presente en MBM 16: *el ergo sum*, el proceso que permite alcanzar la conclusión lógica de la existencia (el ser) a partir del pensamiento (1997, p. 162). Para una interpretación contextualizada de la crítica de Nietzsche al *cogito* cartesiano, véase el artículo de Parmeggiani «Interpretación y textualidad en la aproximación de Heidegger a Nietzsche» (2007) donde se presenta la influencia de Afrikan Spir y Gustav Teichmüller en la comprensión de Nietzsche del *cogito* cartesiano.

17 http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,40[15].

18 http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,7[3].

forma: «Se piensa: luego hay algo que se piensa»[19] que reducida a «se piensa, por consiguiente hay pensamientos»[20] resultaría ser una simple tautología (FP 1885 40[22]; FP 1887 10 [158]; trad. mod.). La formulación tautológica de los prejuicios conduce a Nietzsche a afirmar que mediante la argumentación de Descartes no es posible llegar a una certeza fáctica sino solo a «una creencia muy fuerte (*ein sehr starker Glaube*)»[21] (FP 1887 10[158]).

Los presupuestos semánticos del *cogito*, agrupados por Nietzsche bajo el nombre de artículos de fe[22], serían equivalentes a lo que Descartes llama nociones simples o nociones primitivas. Estas nociones simples aparecen en el artículo 48 de la primera parte de *Los principios de la filosofía* divididas en tres grupos: las nociones comunes (substancia, duración, orden y número), las nociones materiales (magnitud, extensión, profundidad, figura, situación, divisibilidad y movimiento) y las nociones intelectuales (entendimiento, voluntad, deseo y conocimiento) (DESCARTES 1995, p. 49). Como señala el especialista en la filosofía de Descartes, Jean-Luc Marion en «Cartesian metaphysics: the simple natures», estas nociones simples o primitivas, así como su ordenamiento correcto y necesario, desempeñan un rol central en la formulación de la proposición del *cogito* de Descartes (1998, p. 119). La importancia de las naturalezas simples en la proposición del *cogito* queda expresada en el artículo 10 de la primera parte de *Los principios de la filosofía*. En dicho artículo Descartes sostiene que la proposición «Yo pienso, luego yo soy», contiene un conjunto de presupuestos que quedan más o menos ocultos y que es importante reconocer que existen. Sobre este punto nos dice: «no he negado por ello que no fuera preciso conocer lo que fuera el pensamiento, la certeza, la existencia, que para pensar fuera necesario ser, y otras verdades semejantes» (DESCARTES, 1995, p. 27).

Según Descartes, el significado de las nociones simples captadas por el intelecto es «por sí mismo manifiesto» (1995, p. 27). No obstante, el conocimiento inmediato de las naturalezas simples se encuentra atravesado por el lenguaje. El intelecto[23], que se ocupa de captar las cosas por intuición, depende de la mediación de los signos[24], los cuales carecen de adecuación necesaria con la realidad exterior[25]. Por lo tanto, a pesar de la insistencia en la inmediatez del conocimiento por parte de Descartes, la convencionalidad del lenguaje atraviesa la propia

19 http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,40[22].

20 http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,10[158].

21 http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1887,10[158].

22 Entre los artículos de fe figuran las nociones de línea, superficie, identidad, contradicción, cuerpo, alma, causa y efecto, así como el «yo» (GT 21; FW 121; FP 1886 7[4]: FP 1888,14[79]).

23 Sobre el carácter lingüístico del intelecto véase el texto de André Luís Mota Itaparica «Nietzsche e a "superficialidade" de Descartes, donde afirma que «Descartes fue superficial, finalmente, al concebir el pensamiento en su superficie, el lenguaje» (2000, pp. 67-77).

24 Laura Benítez Grobet expone en «El problema de los signos en Descartes y la interpretación semántica del mundo» que el lenguaje, a pesar de ser un conjunto de signos convencionales, también «es el signo natural o "signo cierto" de que el hombre es bastante más que la máquina corporal, es decir, se trata justamente también de una cosa pensante (*res cogitans*)» (2010, p. 8).

25 Sobre este punto véase la interpretación de Tilman Borsche en «The Epistemological Shift from Descartes to Nietzsche: Intuition and Imagination» (1999, pp. 51-66).

definición del pensar (*Cogitationis/Penser*), una de las nociones simples intelectuales de Descartes que juega un rol central en la proposición «yo pienso, luego existo», tal y como lo demuestran sus diversas formulaciones:

> Con el nombre de pensamiento comprendo todo lo que está de tal manera en nosotros, que somos conocedores de ello de manera inmediata. Así, todas las operaciones de la voluntad, del entendimiento, de la imaginación y de los sentidos son pensamientos[26] (DESCARTES, 2011, p. 270).

> Mediante la palabra pensar entiendo todo aquello que acontece en nosotros de tal forma que nos apercibimos inmediatamente de ello...; así pues, no sólo entender, querer, imaginar, sino también sentir es considerado aquí lo mismo que pensar[27] (DESCARTES, 1995, p. 26)

En ambas definiciones lo que el intelecto capta y lo que es comprendido, está atravesado por una palabra (*nomine/nom*) o un nombre (*nomine/mot*) por lo que la relación entre el pensamiento y el lenguaje, dificultan la concepción del *cogito* como una certeza inmediata.

2 LOS ARTÍCULOS DE FE EN EL «COGITO, ERGO SUM»

Tomando como punto de partida el carácter convencional de los signos lingüísticos del intelecto, Nietzsche analiza los diversos presupuestos que contienen las nociones simples intelectuales que componen el pensamiento o *res cogitans*. Lejos de ser evidentes en sí mismas, como afirma Descartes, estas nociones simples cargan con una herencia semántica arraigada en la tradición filosófica occidental. Por tal razón, la certeza inmediata del *cogito* cartesiano se ve afectada justamente por la mediación del lenguaje. El intelecto, en lugar de captar la realidad interna mediante la autorreflexión, se queda atrapado en las ficciones conceptuales

26 Las respectivas traducciones en latín y francés son las siguientes:

I. Cogitationis nomine complector illud omne quod sie in nobis est, ut ejus immédiate conscii simus. Ita omnes voluntatis, intellectûs, imaginationis & sensum operationes sunt cogitationes. Sed addidi *inmédiate*, ad excludenda ea quae ex iis consequuntur, ut motus voluntarius cogitationem quidem pro principio habet, sed ipse tamen non est cogitatio. (AT VII, p.160).

I. Par le nom de *pensée*, ie comprens tout ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immediatement connoissans. Ainsi toutes les operations de la volonté, de l'entendement, de l'imagination & des sens, sont des pensées. Mais j'ay adjousté *immediatment*, pour exclure les choses qui fuiuent & dépendent de nos pensées : par exemple, le mouuement volontaire a bien, à la vérité, la volonté pour son principe, mais luy-mcsme neantmoins n'est pas vne pensée (AT IX-1, p. 124).

27 Las respectivas traducciones en latín y francés son las siguientes:

Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenùs eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hîc quod cogitare. (AT VIII-1, p.7).

Par le mot de penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apperceuons immediatement par nous-mesmes... ; c'est pourquoy non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la mesme chose icy que penser. (AT IX-2, p. 28).

designadas por las palabras. Las líneas siguientes se expone, de manera breve, el análisis conceptual que elabora Nietzsche sobre los tres presupuestos del pensar enumerados en el fragmento 40[23], así como el análisis sobre el presupuesto no enumerado que versa sobre el ser.

2.1 COGITO, COGITAT, COGITATUR

El primer presupuesto que analiza Nietzsche es 1) que se piensa. La expresión «se piensa» alude a una especie de sujeto impersonal que continúa siendo el agente del acto de «pensar». En MBM 17[28] Nietzsche se ocupa específicamente de este primer presupuesto, y nos dice que el «"se" (a que ha quedado reducido, al volatilizarse, el honesto y viejo yo)», lejos de constituir un hecho del pensar, sería una interpretación de dicha acción: «[e]n definitiva, decir «se piensa» es ya decir demasiado: ya ese «se» contiene una *interpretación* del proceso y no forma parte de él»[29] (MBM 17). La modificación del sujeto «yo» a la tercera persona «él» o al «se» impersonal, continúa pensándose bajo el mismo esquema gramatical sujeto-objeto-predicado y su dualismo entre agente y acción. Se trata, pues, de la insistencia en postular una especie de partícula atómica causante de la acción, una «fuerza agente» que está detrás de cada acto ya sea el movimiento, la sensación, la voluntad o el pensamiento.

Con el objetivo de eliminar el elemento interpretativo del pensar, Nietzsche sugiere emplear la voz pasiva del *cogito* que es la palabra *cogitatur*, es decir, «pensado». Con ello intenta evitar la necesidad de postular un sujeto agente. Pero, nos dice Nietzsche que con esto nos engañamos nuevamente, pues la forma gramatical pasiva contiene también «artículos de fe» (*Glaubensartikel*) en lugar de «hechos» (*Thatsache*) (FP 1885 40[23]). Si bien Nietzsche, no especifica qué tipos de creencias podrían derivarse del término «pensado», podría suponerse que de algún modo el uso de la voz pasiva continuaría sugiriendo un sujeto, pues podría preguntarse por quién ha sido el que ha pensado. En cualquier caso, no es posible para Nietzsche presentar fácticamente la proposición «yo pienso, luego existo» ni con la voz activa ni con la voz pasiva porque en ella «…el "creer" [*Glauben*] y el "opinar" [*Meinen*] se hallan incluidos en el *cogito* del *cogitat* y del *cogitatur*» (FP 1885 40[23]). El proceso de autoobservación no puede ser uno fáctico porque su naturaleza misma consiste en ser un proceso de interpretación.

2.2 EL SUJETO COMO CAUSA DEL PENSAMIENTO CONSCIENTE

El segundo presupuesto es 2) que yo soy el que piensa. En MBM17 Nietzsche aclara «que un pensamiento viene cuando "él" quiere, y no cuando "yo" quiero; de modo que es un *falseamiento* de los hechos decir: el sujeto "yo" es la condición del predicado "pienso"»[30] (MBM 17). Ante este presupuesto, Nietzsche argumenta en una nota del 1885 que el sujeto,

28 Para una interpretación del MBM 17 véase el libro de Nikolaos Loukidelis *„Es denkt". Ein Kommentar zum Aphorismus 17 aus Jenseits von Gut und Böse* (2013).

29 http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-17

30 http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-17.

lejos de ser un autor del acto del pensar, resulta ser un espectador pasivo que no interviene en el proceso:

> El pensamiento, en la forma en que llega, es un signo equívoco que necesita de interpretación, más exactamente, de una restricción y delimitación voluntarias, hasta que por fin resulta unívoco. Brota en mí — ¿de dónde?, ¿a través de qué?, no lo sé. Llega, independientemente de mi voluntad, habitualmente rodeado y oscurecido por una aglomeración de sentimientos, apetencias, aversiones, también de otros pensamientos, bastante a menudo apenas distinguible de un «querer» o un «sentir». Se lo saca de esa aglomeración, se lo limpia, se lo pone de pie, se mira cómo queda, y cómo va, todo en un asombroso *presto* y, no obstante, sin el más mínimo sentimiento de la prisa: *quién* hace todo esto, — no lo sé pero en todo este proceso soy sin duda más espectador que autor[31] (FP 1885 38[1]).

Que los pensamientos vengan independientemente de la voluntad del sujeto lleva a Nietzsche a formular la pregunta genealógica sobre cuál es el origen del pensamiento. Por un lado, mediante preguntas como ¿de dónde? y ¿a través de qué llega el pensar? Nietzsche pone en cuestión la certeza de que el pensamiento constituye un acto voluntario del sujeto. Por otro lado, como respuesta a estas preguntas, afirma que el origen está fuera de la consciencia y que lo que la consciencia representa no es más que un resumen de nuestro estado global.

2.3 EL SUJETO Y SUS ACTIVIDADES

El tercer presupuesto 3) es que pensar es una actividad de un sujeto. Este presupuesto se relaciona con las estructuras lógicas de la causalidad en el pensamiento. Sobre esta relación causal nos dice Nietzsche en una nota de otoño de 1885 a primavera de 1886: «[l]a creencia en la causalidad se remonta a la creencia de que soy yo el que actúa, a la separación del «alma» de su *actividad*. O sea, ¡una antiquísima supersitición [*ein uralter Aberglaube*]!»[32] (FP 1885 1[38]). Esta división entre el sujeto agente y sus actividades no sería más que una repetición de un proceso que, para ser comprensible, duplicaría un mismo suceso bajo el esquema lógico del agente y el acto. Nietzsche expresa con claridad esta idea de la repetición de un mismo suceso en el aforismo 13 de la primera parte de *La Genealogía de la moral* «el obrar lo es todo en el fondo, el pueblo duplica el obrar; cuando hace relampaguear al rayo, ese es un obrar-obrar: pone el mismo suceso primero como causa y después como efecto»[33] (GM I 13). La idea de que sea el mismo suceso da a entender que en el fondo es una interpretación de una afirmación tautológica que no hace más que desenvolver las creencias envueltas en dicha interpretación del suceso ocurrido. En este caso, la creencia en la estructura gramatical con sus nociones de sujeto, objeto y predicado.

31 http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,38[1].

32 http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1885,1[38].

33 http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM-I-13.

2.4 SUM, EST, FIT

El último presupuesto es el del ser. Este presupuesto no es enumerado por Nietzsche, pero es mencionado a lo largo del fragmento póstumo 40[23]. Nietzsche insiste en que el *sum* o *est* esconde una imprecisión conceptual, en la que no se niega el *fit* o el devenir. Es decir, en la proposición «yo pienso, luego existo» se ha fijado de manera implícita el modo de existencia que tendría esta sustancia pensante. El *sum* implicaría la concepción de una substancia estática y no dinámica. No obstante, para poder concluir el *sum* del *cogito* sería necesario saber de antemano qué es propiamente el «ser» así como el «saber» que garantiza la existencia de este ser. En este punto Nietzsche argumenta que se parte de la fe en la lógica, ante todo en el *ergo* y no solo de un *factum* (FP 1885 40[23]). En una crítica previa elaborada en un fragmento póstumo del 1881 cuaderno MIII titulado «Certeza básica» Nietzsche ya había puesto de relieve el presupuesto del sujeto como causa del pensar y la constitución estática de este sujeto. Frente a la ficción de un sujeto estático, afirma Nietzsche que «el único ser que nos está garantizado es *cambiante*, *no idéntico a sí mismo*, tiene *relaciones* (condicionado, el pensar, para ser pensar, debe tener un contenido). — *Tal es la certeza básica del ser*»[34] (FP 1881 11[330]).

CONCLUSIÓN

Los presupuestos de trasfondo expuestos genealógicamente en el manuscrito W I 7a muestran en qué medida la certeza inmediata del sujeto pensante depende de prejuicios arraigados en la convencionalidad semántica de los signos y en las estructuras gramaticales del lenguaje. Las nociones simples que constituyen la proposición «pienso, luego existo», lejos de ser evidentes en sí mismas, se encuentran estrechamente vinculadas a determinadas creencias sobre el pensar y el ser, las cuales tienen su origen en la herencia conceptual de la filosofía occidental. Esta creencias o prejuicios resurgen de manera explícita en el juicio expresado en la conclusión del *cogito*. Entre estos prejuicios se encuentran la creencia en un ser estático por oposición a un ser dinámico, la creencia en la relación causa-efecto anclada en la relación sujeto-actividad, así como la creencia en el pensamiento como actividad consciente y voluntaria de un sujeto.

REFERENCIAS

BENÍTEZ GROBET, Laura. "El problema de los signos en Descartes y la interpretación semántica del mundo". *El Hombre y la Máquina*, v. 34, páginas 8-19, 2010.

BORSCHE, Tilman. "The Epistemological Shift from Descartes to Nietzsche: Intuition and Imagination." En: Babich, Babette E. y Robert S. Cohen (Eds.). *Nietzsche, theories of Knowledge, and Critical Theory*. Springer Science+Business Media Dordrecht, 1999. páginas 51-66.

CHOMSKY, Noam. *Cartesian Linguistics. A Chapter in the History of Rationalist Thought*. New York: Cambridge University Press, 2009.

34 http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1881,11[330].

COTTINGHAM, John. "Descartes' Treatment of Animals." En: *Oxford Readings in Philosophy. Descartes*. New York: Oxford University Press, 1998. páginas 225-233.

DESCARTES, René. *Los principios de la filosofía*. Trad. Guillermo Quintas. Barcelona: Alianza Editorial, 1995.

DESCARTES, René. "Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas." En: *Descartes*. Trad. Jorge Aurelio Díaz. Madrid: Editorial Gredos, 2011. páginas 153-414.

DESCARTES, René. Oeuvres de Descartes. Adam-Tannery (Eds.). 11 vols. Paris: Vrin, 1973-ss.

ITAPARICA, André Luís Mota. "Nietzsche e a "superficialidade" de Descartes". *Cadernos Nietzsche,* v. 9, páginas 67-77, 2000.

LOUKIDELIS, Nikolaos. *„Es denkt". Ein Kommentar zum Aphorismus 17 aus Jenseits von Gut und Böse*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2013.

LOUKIDELIS, Nikolaos. "Quellen von Nietzsches Verständnis und Kritik des Cartesischen Cogito, Ergo Sum." *Nietzsche-Studien*, v. 34, n.1, páginas 300-309, 2005.

MARION, Jean-Luc. "Cartesian metaphysics and the role of simple natures." En: *The Cambridge Companion to Descartes*. John Cottingham (Ed.). New York: Cambridge University Press, 1992. páginas 115-139.

NIETZSCHE, Friedrich. *Digitale Faksimile-Gesamtausgabe Nietzsches* (DFGA). Paolo D'Iorio (Ed.). Disponible en: nietzschesource.org/DFGA/. Consultado el: 10 ago. 2023.

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos Póstumos (1875-1882) Volumen II*. Diego Sánchez Meca (Ed.). Trads. Manuel Barrios y Jaime Aspiunza. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S.A.), 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos Póstumos (1882-1885) Volumen III*. Diego Sánchez Meca (Ed.). Trads. Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S.A.), 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos Póstumos (1885-1889) Volumen IV*. Diego Sánchez Meca (Ed.). Trads. Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares. 2da. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S.A.), 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Trans. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. Preludio de una filosofía del futuro. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza editorial, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich, G. Colli and M. Montinari. *Digitale Kritische Gesamtausgabe*. Paolo D'Iorio (Ed.). Disponible en: nietzschesource.org/#eKGWB. Consultado el: 10 ago. 2023.

PARMEGGIANI, Marco. "El *cogito* de Descartes en los fragmentos póstumos de Nietzsche." Contrastes. *Revista Interdisciplinar de Filosfía*, v. 1, páginas 329-342, 1996.

PARMEGGIANI, Marco. "Interpretación y textualidad en la aproximación de Heidegger a Nietzsche." En: *Nietzsche nach dem ersten Weltkrieg.* Band I. Sandro Barbera and Renate Müller-Buck (Ed.). Pisa, Italia: Edizioni ETS, 2007. páginas 309-357.

PARMEGGIANI, Marco. "Nietzsche y la certeza inmediata cartesiana." *Contraste*s. Revista Internacional de Filosofía, páginas 155-183, 1997.

RÖLLIN, Beat. *Nietzsches Werkpläne vom Sommer 1885: eine Nachlass-Lektüre*. München: Wilhelm Fink, 2012.

A estética da escrita em Nietzsche e Clarice Lispector

Quésia Oliveira Olanda[1]

RESUMO: O presente trabalho tem por objetivo aproximar a estética da escrita de Nietzsche e Clarice Lispector. Essa questão é importante para ambos, pois não se trata apenas de escrever, mas de como se escreve. Faz-se necessário um estilo, bem mais do que um método. Faremos ponte entre Filosofia e Literatura. Ponte que não separa, mas que atravessa. Usaremos como aporte teórico *Ecce Homo* que, além de ser autobiográfico, fala sobre uma arte do estilo, compreendida como um trabalho estilístico da linguagem, a fim de que, através dela, os afetos sejam comunicados, bem como *Assim Falava Zaratustra*. Nosso filósofo elabora críticas a um modelo racionalista de linguagem, pois este inferioriza o teor artístico, ao passo que, coloca a lógica e a dialética em um lugar de superioridade. "O modo Clarice" de escrever também denuncia essa tradição, como em *A Paixão Segundo GH*. Ambos conduzem as palavras como numa dança, ora aforismática, ora dissertativa, ora poética. São escritas como de um *flâneur* – termo que Benjamin retirou da poesia de Baudelaire –, pois Nietzsche valoriza os "pensamentos caminhantes". Contrariando a escrita sistemática, defenderemos uma arte do estilo que é plural e livre das amarras do conceito.

PALAVRAS-CHAVE: Estética. Escrita. Estilos.

INTRODUÇÃO

Quando eu escrevo, misturo uma tinta ou outra, e nasce uma nova cor.
Clarice Lispector

O presente artigo tem como objetivo aproximar a estética da escrita em Nietzsche e Clarice Lispector. Podemos encontrar esse assunto em ambos dos pensadores, dado o fato de que em muitos momentos de suas obras é possível encontrar reflexões sobre o próprio ato de escrever, e a valorização dada por eles a escrita. Partiremos da hipótese de que não se trata apenas de escrever, mas de como se escreve, sendo necessário um estilo, bem mais do que fórmulas ou método. Este trabalho, portanto, faz ponte entre Filosofia e Literatura, é como uma fronteira, não aquela que separa, mas que atravessa, buscando confluências. É como a travessia de Riobaldo no *Grande Sertão*, afinal, "o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é no meio da travessia" (Rosa, p.52).

Se estamos escrevendo sobre a escrita vale mencionar um outro pensador que, além de Clarice Lispector e Nietzsche, se dedicou também a pensar sobre essas questões, a saber, Walter Benjamin. Este filósofo cita que "texto para os romanos é aquilo que se tece". O texto,

1 Mestranda em Filosofia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, bolsista Nota 10 FAPERJ, olandaquesi@gmail.com.

portanto, tem uma certa relação com a palavra tecido, ambas, inclusive, possuem significados semelhantes, quais sejam, "tecer" e "entrelaçar fios". Neste caso, texto é tecido como bordado. Seguiremos esse fio, juntando sobras de tecidos, de modo que se seja costurado até sua formação. Esse gesto se assemelha com o mosaico benjaminiano, em que um texto se constrói a partir de outros, sejam eles fragmentos ou citações. Benjamin intitula esse movimento de "técnica de montagem".

1 EXPERIMENTAÇÃO DA ESCRITA

Nietzsche e Clarice são escritores que tecem de formas diferentes. São pensadores que, assim como Platão, Santo Agostinho e Jean-Jacques Rousseau se distanciam do gesto de encarar a linguagem como mero instrumento de comunicação ou transmissão, mas como experimentação. Lispector e o filósofo do martelo não se limitam a um modelo, a um padrão de escritura. Deste modo, podemos dizer que são escritas da diferença, ao mesmo tempo expressam "modos de pensar", sobretudo, no que tange a filosofia nietzschiana, cujo teor se mostra perspectivístico, construída a partir de muitas interpretações. Um exercício, portanto, que se encontra sempre no mar das muitas possibilidades, e no caso das escritas, estão no campo da disseminação, são feita em dobras – para falar nos termos de Jacques Derrida. De forma parecida, Olga Borelli, amiga e biógrafa de Lispector comenta que, para Clarice, "escrever era experimentar" (Borelli, 1981, p. 67) Ademais, Lispector disserta sobre isso em uma *Conferência sobre o Vanguardismo* que, inclusive, foi objeto de estudo tantos nas universidade nacionais quanto nas internacionais. Em suas palavras: "Vanguarda seria 'experimentação'. Mas toda verdadeira arte é também experimentação [...] Descobrir é inventar, ver é inventar [...]" (Lispector, 2005, p. 99).

A multiplicidade de estilos na escrita desses pensadores é muito marcante, suas muitas formas de elaboração. Nietzsche conduz as palavras como numa dança, ora aforismática, ora dissertativa, ora poética, ora metafórica. Jacques Derrida escreve em *Esporas* que, "Nietzsche teria praticado todos os gêneros". Além disso, o pensador franco-magrebino expressa seu gosto por "uma certa prática da ficção, a intrusão de um simulacro efetivo ou de desordem na escrita filosófica" (Derrida, 1991, p. 177) que permeia os escritos nietzschianos. Clarice Lispector conduz as palavras de forma semelhante, uma escritora que se recusava se curvar as normais gramaticais, seguindo o que ela chamava de sua própria "respiração". É importante ressaltar que as formas são tantas que a escrita não se limita às letras, sendo expostas por meio de colagens ou pinturas, como o faz Lispector em seus quadros.[2]

2 As pinturas de Clarice Lispector estiverem em exposição no Instituto Moreira Salles (IMS) do Rio de Janeiro no ano de 2022. O acervo encontra-se atualmente guardado e preservado na Casa Rui Barbosa, também no Rio de Janeiro. Clarice tinha uma grande estima pelas artes de um modo geral, mas a pintura possuía um lugar privilegiado, pois era seu jeito de escrever sem palavras – gesto que a mesma desejava em demasia. Para ela, a palavra atrapalhava. Em *Outros Escritos* (2005), a autora relata que o ato de pintar é a coisa mais pura que ela poderia fazer, algo que dá muito gosto e prazer de se conceber. As artes visuais são tão importantes para Lispector que ela criou para sua *Água Viva* (1973) uma personagem pintora e para *A Paixão Segundo GH* (1964) uma escultora.

A título de exemplo, em *A Paixão Segundo GH*, Clarice Lispector começa seu primeiro romance publicado em primeira pessoa com travessão, repetindo as últimas sentenças do final de um capítulo no início do seguinte, subvertendo a lógica do discurso. Benedito Nunes comenta a respeito desse modo desregrado de Lispector, sobretudo, no que se refere a essas repetições, o penador afirma que elas fazem parte "das matrizes poéticas do estilo de Clarice" (Nunes, 1995, p. 134).

Esse gesto reaparece em uma outra obra, intitulada como *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, no qual Clarice Lispector começa com uma vírgula e termina com dois pontos, expondo sua falta de interesse com as regras da pontuação. Além disso, a autora escreve uma frase interessante: "A vida se me é". Com essa fala, Lispector elabora uma espécie de fusão de pronomes. Esse gesto demonstra a fluidez e a liberdade que veste seus textos. A cronista parece não querer controlar o texto, nem encerrá-lo, proporcionando uma certa continuidade ao leitor, deixando os caminhos da reflexão abertos.

Podemos notar também em *Água Viva* – inicialmente intitulada como *Objeto Gritante*. Uma obra em que as palavras são celebradas, pois, Lispector diz ser essa "a festa das palavras". Encontra-se no livro muitos gêneros, sendo escrito de maneira fragmentada, por meio de anotações, textos já publicados e outros mais recentes, cujas diferenças, comenta Sônia Roncador em um ensaio na edição especial, Clarice não parece interessada em homogeneizar. Resumidamente, a história é sobre uma pintora que deseja pintar um espelho, mas reconhece a impossibilidade de assim o fazê-lo e passa a escrever. O manuscrito pode ser considerado como um "livro-colagem", semelhante a montagem de Walter Benjamin citada, aproximando-se também do estilo aforismático de Nietzsche, pois Clarice Lispector não se prende a uma forma, trazendo para o jogo diversos fragmentos até a formação do texto. Vale dizer que, embora Lispector tenha mudado o título, chamando-o de *Água Viva* e, por conseguinte, seu estilo "antiliterário" tenha sido reduzido, não podemos negar a liberdade que permeia o texto.

Com relação a escrita de Nietzsche, sabe-se que uma de suas maiores marcas é o estilo aforismático. Sobre isso, saliente Rosa Dias em *Nietzsche, vida como obra de arte* que, "o aforismo é uma forma que Nietzsche encontrou para expressar seus pensamentos que não foram produzidos no conforto de um gabinete, mas ao longo das grandes caminhadas" (Dias, 2011, p. 28). Pensamentos que, da mesma maneira que Zaratustra, aprendeu a andar e desde então se permite correr. O filósofo alemão realmente não foi andarilho somente em seus escritos, sua errância se mostra em sua vida. Conta-se que como um *flâneur*, o pensador caminhava horas por dia e, durante essas caminhadas, nasciam pensamentos brilhantes, suas melhores noções surgiram em movimento. Para Nietzsche, "só os pensamentos que nos vêm quando

andamos têm valor" (CI, Ditos e cetas, § 34), criticando o sedentarismo e os intelectuais que ficam trancados em um escritório sem ter contato com a vida efetiva.[3]

Seguindo esse fio, Nietzsche demonstra estima por uma escrita feita com o corpo todo, escrita como sangue, como expresso em *Assim Falava Zaratustra*. Em um poema de sua *Gaia Ciencia*, o pensador também trata sobre isso. Deixemos, então, sua escrita ecoar: "Eu só escrevo com a mão, mas o pé quer sem cessar escrever também. Sólido, livre e corajoso quer fazer isso. Ora através dos campos, ora sobre o papel" (GC, § 52). Caminhando pela mesma via, Clarice Lispector esboça sobre uma escrita que fere a matéria, sobretudo, em sua *Água Viva*. Isso é muito interessante e pode nos servir como crítica e reflexão acerca do modo como fazemos pesquisa filosófica, assim como ministramos nossas aulas, se concentrando no ambiente acadêmico, sem dialogar com a sociedade ao redor, sem aproximar os estudos da vida. Nesse sentido, podemos citar o cuidado de si[4] que mais tarde Michel Foucault desenvolveu, ligando-o à concepção caminhante da filosofia nietzschiana, na medida em que o pensador alemão sempre se preocupou com o cuidado com o corpo.

2 ESTÉTICA DA ESCRITA E A QUESTÃO DO ESTILO

Nietzsche e Clarice Lispector são escritores que se interessam pela estética da escrita, pela forma na qual as palavras devem ser tecidas, como vimos. Esse assunto, assim como a questão do estilo não é está presente apenas na fase tardia neitzschiana, perpassando, assim, toda a sua jornada filosófica, desde a sua juventude. Podemos notar, por exemplo, nos *Cursos sobre Retórica e História da Eloquência Grega*. Rosana Suarez ressalta que, com essas aulas, o filósofo expressa seu interesse e cultivo pela questão da linguagem. Além disso, a questão aparece em outros textos escritos na mesma época que dialogam entre si, tais como, o ensaio *Sobre a verdade e mentira no sentido extramoral*, *O Nascimento da Tragédia* e as *Conferências de 1972* proferidas na Universidade de Basileia, quando ainda era professor, intituladas *Sobre o Futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*. Nessas conferências, em especial, o jovem educador trata – em dado momento – sobre a relevância da língua materna no aprendizado. Ademais, esse tema retorna na maturidade, em seu *Ecce Homo*, na seção intitulada *Porque escrevo tão bons livros*. Deixemos, então, o filósofo falar:

> Direi ao mesmo tempo uma palavra geral sobre minha arte do estilo.

3 No ensaio cinematográfico "Dias de Nietzsche em Turim" (2003) de Júlio Bressane e Rosa Dias podemos perceber com mais clareza como eram esses "pensamentos caminhantes" nietzschianos. O longa brasileiro mostra o filósofo caminhando com um caderno na mão, escrevendo em movimento. É interessante assistir, torna essa noção mais palpável e corporal. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=cz5OylsBq14

4 Esse assunto aparece nos textos tardios de Michel Foucault, tais como, na *Hermenêutica do Sujeito*, na *História da Sexualidade 3* e também nos *Ditos e Escritos*, intitulado como *A escrita de si*. Segundo o filósofo francês, essas questões estão interligadas aos seus estudos sobre as "artes de si mesmo", isto é, sobre a estética da existência e o governo de si e dos outros na cultura greco-romana. Dentre vários exemplos de práticas e cuidado de si mencionados pelo pensador, a escrita é colocada em um lugar considerável, como uma forma de cuidado e tecnologia de si. A escrita, portanto, possui um poder "subjetivador", exercendo um papel na construção da subjetividade, ao passo que serve para os outros, quando se trata das anotações (*hypomnemata*) e das correspondências.

> Comunicar um estado, uma tensão interna de pathos por meio de signos, incluído o tempo desses signos – eis o sentido de todo estilo; e considerando que a multiplicidade de estados interiores é em mim extraordinária, há em mim muitas possibilidades de estilo – a mais multifária arte do estilo de que um homem já dispôs. Bom é todo estilo que realmente comunica um estado interior, que não se equivoca nos signos, no tempo dos signos, nos gestos – todas as leis do período são arte dos gestos. (EH, Por que escrevo tão bons livros, § 4.)

Nietzsche, portanto, defende uma arte do estilo, interpretada por ele como um trabalho estilístico da linguagem, a fim de que, através dela, os afetos sejam comunicados. Há também uma certa temporalidade e musicalidade. Ao mencionar esses "estados inteiros", o filósofo alemão está expressando a multidão que o habita. É um estado de mudança, que produz "vários textos simultaneamente", um "várias línguas", um constante devir, pois, como escreve Jacques Derrida em *Os fins do homem*, demarcando uma mudança de terreno necessária "aos caminhos da filosofia", apresentando o filósofo do martelo como um tecelão, que tece de muitas maneiras, nas palavras do pensador franco-megrebino: "Porque é de uma mudança de "estilo", dizia-o Nietzsche, que nós talvez necessitemos; e se há estilo, Nietzsche no-lo recordou, ele só pode ser plural" (Derrida, 1991, p. 177). Nota-se que, se os estilos são plurais, é porque demonstram múltiplas perspectivas, expressam diversas condições de vida. Logo, não seria coerente com a filosofia nietzschiana afastar suas noções das diferentes formas de apresentá-las. A escrita é uma questão salutar para Nietzsche, como dissemos. Para ele, se trata primeiro de escrever e depois filosofar. É de suma importância pensar a questão do estilo, a maneira pela qual determinado assunto será passado e nota-se que seus escritos transmitem essa preocupação.

Um outro texto em que Nietzsche explora a questão do estilo é *Assim Falava Zaratustra*. Uma obra repleta de metáforas e alegorias, sendo vestida por imagens poéticas. O livro é tecido em parábolas, demonstrando o lado estilístico de Nietzsche. Zaratustra é um texto que foge das normas da escrita filosófica em geral, há muita autenticidade e originalidade. O personagem não impõe nada, deseja apenas passar seus ensinamentos e vivências. O título não se resume numa simples fala ou mera comunicação, pois o protagonista também canta, fazendo uma espécie de performance. Além disso, ele discursa ora com os animais, ora com interlocutores, ora com a vida, ora em monólogo, mas fala sempre com o coração.

Em *Esporas, Os estilos de Nietzsche*[5], Jacques Derrida trata "a oscilação como estilos". Derrida segue o fio dado pelo pensador alemão, e a partir dos estilos nietzschianos borda sua escrita. O filósofo argelino tece um livro curto e, ao mesmo tempo, denso, colocando movimento nas palavras, dando espaçamentos longos entre um parágrafo e outro. Derrida comenta vários aforismos de Nietzsche, sobretudo, o 381 da *Gaia Ciência*, no qual é aludido a força do estilo aforismático e sua objetividade, que se mostra avesso a um texto repleto de

5 Esporas, os estilos de Nietzsche é fruto de uma conferência proferida por Jacques Derrida em 1972 sobre "a questão da mulher", que se desdobra na questão do estilo em Nietzsche.

hermetismos. Sobre a escrita aforismática, comenta em um tom cômico o filósofo do martelo: "De fato, eu ajo com os problemas profundos como se fossem um banho frio – entrar nele rápido e sair depressa [...] (GC, § 381). Nietzsche continua seu comentário sobre uma certa economia da escrita intrínseca ao seu estilo aforismático, ele alega o seguinte: "Minha brevidade tem outra razão ainda: entre as questões que me preocupam, há muitas que devo explicar em poucas palavras para que me compreendam ainda mais rapidamente." (GC, 381)

Retomando ao Jacques Derrida desenvolveu em Esporas, o filósofo franco-magrebino se debruça também em dissertar sobre "a questão da mulher" e discute a "oscilação entre masculino e feminino representados na figura da mulher, sendo pensado como "o não-lugar do estilo nietzschiano que sempre seduziu Derrida, entre o filosófico e o literário", salienta Rafael Haddock-Lobo. Clarice Lispector parece seguir a mesma linha, pois a autora não se considerava intelectual, muito menos literária. Ela disserta melhor sobre na conferência *Literatura de vanguarda no Brasil*, ao afirmar que "literatura para mim é o modo como os outros chamam o que nós, escritores, fazemos" (Lispector, 2005 p. 96).

3 SOBRE A ESCRITA AFORISMÁTICA

No que concerne a escrita aforismática de Nietzsche, é de suma importância salientar que por mais que ela seja fragmentária, mais curta, que seja um estilo fácil de interpretação, bem como a de Lispector. Para que se possa ler bem os aforismos, faz-se necessário adquirir a "arte da interpretação", como nos alerta o filósofo do martelo. É um tipo de leitura feita com muita responssabilidade, minuciosa, devagar, feita em pausas, ruminando, assim como profere Nietzsche sua *Genealogia da Moral*, indicando a maneira como gostaria de ser lido. Há, portanto, um trabalho a ser elaborado. Mas, ao mesmo tempo, a escrita aforismática é mais livre, marcante e potente, a ponto de fazer com que o leitor imprima "suas conclusões, seu próprio modo de enxergar as coisas e a maneira como percebe o mundo", como comenta Rosa Dias (Dias, 2011, p. 23).

Um outro aspecto fundamental a ser dito é que a questão do estilo não teve início propriamente em nosso filósofo, essa questão permeava a Grécia antiga, sobretudo, os pré-socráticos, sendo Heráclito um dos mais apreciados por Nietzsche que, por sua vez, influenciado, encontra outras formas de pensar a linguagem, subvertendo a tradicional. Do pré-socrático mencionado, o autor de *Assim Falava Zaratustra* herdou a preferência pelo estilo aforismático, além de outros pré-platônicos – como os denomina Nietzsche.

Se Nietzsche privilegia a liberdade que os aforismos proporcionam, existe um estilo de escrita que ele critica, qual seja, a escrita sistemática. Os ataques nietzschianos se voltam, sobretudo, a filosofia aristotélica que, segundo ele, se apresenta como um modelo de linguagem cujo teor é racionalista. Além disso, é um sistema de pensamento que coloca a metáfora em segundo plano, priorizando os conceitos. O filósofo alemão, por outro lado, valoriza a metáfora, principalmente em seu ensaio Sobre verdade e mentira no sentido extramoral, no qual citamos anteriormente. Sarah Kofman em *Nietzsche et la métaphore* compreende a

metaforização nietzschiana como um gesto mais original do que o conceituar. Sendo assim, o sentido se mostra como algo que se acrescenta ficcionalmente, como um "suplemento" e não se compromete em alcançar uma verdade. Nietzsche alega ainda a escrita sistemática inferioriza a poesia e o teor artístico como um todo, ao passo que, coloca a lógica e a dialética em um lugar de superioridade. Diferentemente dessa escrita sistemática, o estilo aforismático é concebido em leveza, afirmação e liberdade, sendo considerado uma "escritura da vontade de potência", totalmente diferente da tradição e do estilo tecido por determinados eruditos, "que desconheciam o sabor das palavras", como assegura Rosa Dias (Dias, 2022, p. 29).

CONCLUSÃO

Ao longo do presente artigo percebemos como é crucial a estética da escrita em Nietzsche e em Clarice Lispector. Não basta simplesmente escrever, faz-se necessário se ater a forma como o assunto será tecido. Ambos os pensadores experimentam muitos estilos e esse gesto os aproximam, assim como o olhar crítico perante um tipo de escrita que preponderou, qual seja, a escrita sistemática.

Desde sua primeira fase intelectual, o filósofo do martelo problematizou a erudição exacerbada que proliferou em seu tempo, aos chamados "filisteus da cultura", desconfiando sempre do estilo de escrita demasiada robusta, a ponto de se tornar inacessível, cheia de conceitos que não tocam a vida. Esse assunto aparece nas Considerações Extemporâneas, principalmente, em *Schopenhauer como educador* – obra em que o filósofo alemão enxerga Schopenhauer como um mestre educador e elogia o modo schopenhaueriano de escrever, reafirmando ainda, suas críticas ao tipo erudito.

Em sua terceira fase intelectual, sobretudo, em seu *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche chama os filósofos de "idólatras de conceitos", manejadores de "conceitos múmias" (CI, O que falta aos alemães, § 7), esboçando uma bela metáfora que anda na contramão do que é de costume entre o tipo mencionado. O autor de *O Nascimento da Tragédia* nos estimula a aprender a dançar com a pena, a dançar com os conceitos e conduzi-los ao desvio, à instabilidade, de modo que seja colocado na escrita corporeidade, movimento, afetos e vida.

REFERÊNCIAS

BRESSANE, Júlio. *Dias de Nietzsche em Turim*. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=cz5OylsBq14. Acesso em: 27.set., 2023.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas*: magia e técnica, arte e política. São Paulo: Editora brasiliense, 1985.

BORELLI, Olga. *Clarice Lispector*, esboço para um possível retrato. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

DERRIDA, Jacques. *Margens da Filosofia*. São Paulo: Papirus, 1991.

DERRIDA, Jacques. *Esporas*: os estilos de Nietzsche. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2013.

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

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Para um pensamento úmido*: a filosofia a partir de Derrida. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2011.

KOFMAN, S. *Nietzsche et la métaphore*. Paris: Galilée, 1983.

LISPECTOR, Clarice. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

LISPECTOR, Clarice. *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.

LISPECTOR, Clarice. *Água Viva*. Edição com manuscritos e ensaios inéditos. Rio de Janeiro: Rocco, 2017.

LISPECTOR, Clarice. *A Hora da Estrela*. Edição Especial. Rio de Janeiro: Rocco, 2017.

LISPECTOR, Clarice. *Água Viva*. Rio de Janeiro: Rocco, 2019.

FOUCAULT, Michel. *L'écriture de soi*. Paris: Éditions Gallimard, 2017.

LISPECTOR, Clarice. *A Paixão Segundo GH*. Rio de Janeiro: Rocco, 2020. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 3, o cuidado de si*. São Paulo: Paz & Terra, 2019.

NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos sobre a educação*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre a verdade e mentira no sentido extramoral*. São Paulo: Hedra, 2008.

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

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

NIETZSCHE, Friedrich. *Schopenhauer como educador*. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

NUNES, Benedito. *O Drama da Linguagem, uma leitura de Clarice Lispector*. São Paulo: Ática, 1973.

ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão*: Veredas. Companhia das Letras: São Paulo, 2019.

A figura da criança na metamorfose de Zaratustra: reflexões sobre uma existência humana criadora na filosofia de Nietzsche

Renata Adrian Ribeiro Santos Ramos[1]

RESUMO: Abordamos a figura da criança na metamorfose de Zaratustra, considerando sentidos que se depreendem desse simbolismo para a reflexão sobre uma existência humana criadora, na filosofia de Nietzsche, com base no discurso "Das três transmutações", passagem de *Assim falou Zaratustra*. Inicialmente, situamos que a representação da criança consta como conteúdo relevante e implicado ao devir, evocado por Nietzsche da filosofia de Heráclito, para a firmação do fenômeno dionisíaco. Após, centramos as análises na transmutação de Zaratustra, com enfoque no seu processo de vir a ser, face o protagonismo que apresenta ao seguir na rota existencial em busca do eterno retorno. Em destaque, o simbolismo da criança presente no texto da transmutação reflete a constituição de uma existência humana criadora, do ser que realiza seus processos de construção e desconstrução no desenvolvimento da experiência lúdica. Desse modo, o simbolismo infantil aponta para a afirmação da vida como uma obra de arte, em evidência da constante e sempre renovada da busca pela autossuperação, rumo à transvaloração de todos os valores.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia. Nietzsche. Metamorfose. Zaratustra. Criança.

INTRODUÇÃO

Abordamos a figura da criança na metamorfose de Zaratustra, considerando sentidos que se depreendem desse simbolismo para a reflexão sobre uma existência humana criadora, na filosofia de Nietzsche, com base no discurso "Das três transmutações", passagem de Assim falou Zaratustra (NIETZSCHE, 2011)[2], texto em que a figura da criança está inserida em um cenário enigmático e se apresenta com elevado destaque representacional.

Nas análises, primeiramente, situamos nas discussões a figura da criança como um conteúdo extraído, por Nietzsche, da filosofia de Heráclito, cuja interpretação se aplica para a afirmação do fenômeno dionisíaco. A partir dessa discussão basilar, tratamos da representação da criança na metamorfose de Zaratustra, com vistas à reflexão desse simbolismo relacionado à constituição de uma existência humana criadora. Nesse debate, aludimos que Zaratustra se apresenta como personagem distinto, na medida em que desponta como protagonista do eterno retorno. Na conclusão, arrematamos as principais considerações apresentadas ao longo deste escrito.

---

1 Doutoranda em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio do Sinos (RS); Professora da Universidade do Estado da Bahia, *campus* XI - UNEB – Serrinha-BA. E-mail: renataadrian@edu.unisinos.br.

2 Este escrito se insere como parte da pesquisa que desenvolvo sobre "A representação da criança no Pensamento de Nietzsche", no Grupo de Estudos: *Nietzsche, Consciência e Cultura*, (FAJE), coordenado pelo prof. Dr. Adilson Feiler.

1 A FIGURA DA CRIANÇA E O DEVIR NA FILOSOFIA DE NIETZSCHE

Nietzsche apresenta uma estratégica discursiva distinta, visto que alia criatividade, profundidade epistemológica e perspicácia no uso da linguagem, de maneira que, contrapondo-se ao uso previsível das palavras, desenvolve encontros fluídos entre a filosofia e linguagem poética, nos quais o uso das figuras de linguagem expressa seu modo peculiar de fazer filosofia. Em destaque, no jogo representacional, o simbolismo da criança consiste como conteúdo implicado ao devir, evocado por Nietzsche da filosofia de Heráclito, para a afirmação do fenômeno dionisíaco. Heráclito observou a presença da simultaneidade nos elementos opostos da natureza, os quais realizam entre si combates contínuos e eternos, no jogo agonístico, para que se manifeste a eterna justiça. Na percepção de Nietzsche, Heráclito trouxe uma nova configuração para a discussão do devir, uma vez que diz: "No meio da noite mística em que estava envolto o problema do vir-a-ser, de Anaximandro, veio Heráclito de Éfeso e iluminou-a com um relâmpago divino" (NIETZSCHE, 2002, p. 102). "Heráclito exclamou mais alto do que Anaximandro: Só vejo o devir" (NIETZSCHE, 2002, p. 16). Assim, Nietzsche, retomando a perspectiva de Heráclito, compreende o devir no fluxo e ritmo eternos das coisas do mundo, em um processo que reflete à própria afirmação da vida. Segundo Oliveira. (2010, p.7): "Nietzsche se filia à visão trágica presente em Heráclito para afirmar que esse princípio agônico formador da existência é a sua característica mesmo e como tal, exige força e altivez".

Sabemos que a figura infantil está implicada ao do vir-a-ser nesta abordagem filosófica, como podemos reconhecer em distintos textos de sua obra, tais como: aforismo 24 de *O Nascimento da Tragédia* (NIETZSCHE, 1992, 141-142); aforismos VII, VIII, XIX de *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos* (NIETZSCHE, 2002, p. 21). Nestes escritos, a "grande criança que brinca", Zeus, desenvolve sua arte dionisíaca, por meio de ações configuradas como processos de construção e desconstrução, empregadas sobre o objeto lúdico, em confluência entre o mundo físico e metafísico. No aforismo VI de *A Filosofia na época Trágica dos Gregos,* afirma Nietzsche: "o mundo é o jogo de Zeus, ou em termos físicos, do fogo consigo mesmo, o uno só neste sentido é simultaneamente múltiplo" (NITEZSCHE, 2011, p. 19, 20). Assim, ao realizar seus atos criativos, "a grande criança que brinca" não está subjugada a dadas prescrições ou aos resultados que possam ser demandados como uma previsão que incorre das próprias ações do ser ou de imposições externas, pois o que realiza independe de uma relação funcional,

Ao desenvolver seus movimentos e contramovimentos, a criança segue o fluxo das energias vitais, manifestando, assim, o extravasamento da própria vontade, na composição de sua arte original, que se dá como processo criativo, sempre renovado. O objeto lúdico é composto por elementos da natureza, consistindo como base de criação, na qual sempre é possível desenvolver ações de construção e desconstrução, para a composição fluída da arte, no eterno processo do vir-a-ser. No mesmo sentido, o jogo da criação envolve Apolo e Dionísio, filhos de Zeus, os quais configuram os impulsos: apolíneo e dionisíaco, por intermédio dos quais os embates contínuos, no tempo eterno, se dão de forma cíclica, cumprindo assim um papel de justiça e ordenação dos elementos do cosmos, face a aceitação da realidade

existencial, sem ressentimentos. O combate ontológico é próprio da dinamicidade do jogo e assegura os processos de transformação, no tempo presente, significado no instante e com plenitude. Ao final de cada combate, então, dá-se a reconciliação dos opostos e tudo retorna ao devir, no ciclo eterno. Certamente, a reflexão sobre o simbolismo infantil na filosofia de Nietzsche envolve a discussão da vida como uma composição artística, que se dá de maneira natural, espontânea, como concebida pelos antigos gregos, que ostentavam uma visão trágica de mundo, pela qual a experiência existencial era afirmada sem o peso das valorações morais. Assim, encontravam convergência entre a filosofia e os modos de vida, pois: "O prazer da tragédia advinha da experiência da poiesis" (ACAMPORA, 2018, p. 91).

As representações da criança e do artista expressam a vitalidade do ser no desempenho das ações, mediante o emprego dos processos de desconstrução e desconstrução sobre o objeto lúdico, como arte criadora. Nietzsche enfatiza em *A filosofia na época trágica dos gregos* (NIETZSCHE, 2002, p. 49-50):

> Neste mundo, só o jogo do artista e da criança tem um vir à existência e um perecer, um construir e um destruir sem qualquer imputação moral em inocência eternamente igual. E, assim como brincam o artista e a criança, assim brinca também o fogo eternamente ativo, constrói e destrói com inocência – e esse jogo joga-o Aion consigo mesmo. Transformando-se em água e em terra, junta, como uma criança, montinhos de areia à beira-mar, constrói e derruba: de vez em quando, recomeça o jogo. Um instante de saciedade: depois, a necessidade apodera-se outra vez dele, tal como a necessidade força o artista a criar. Não é a perversidade, mas o impulso do jogo sempre despertando que chama outros mundos à vida. Ás vezes, a criança lança fora o brinquedo: mas depressa recomeça a brincar com uma disposição inocente. Mas, logo que constrói, liga e junta as formas segundo uma lei e em conformidade com uma ordem intrínseca.

Em destaque, a figura da criança é apresentada por Nietzsche como aquela que desenvolve com potência sua ação lúdica, movida por uma pulsão artística, a partir dos atos ingênuos, espontâneos e deflagrados pelo desejo, portanto prescinde de uma intencionalidade ou justificativa que se destine a orientar a produção. De tal sorte que, a arte infantil, mística, revela a beleza, advinda da ação livre da criança que brinca, ao tempo em que mostra a transitoriedade da própria ação. Mas, o que designa a figura da criança na transmutação de Zaratustra? De que modos esse simbolismo aponta para uma existência humana criadora, na relação do ser com o mundo?

2 A FIGURA DA CRIANÇA E O DEVIR DE ZARATUSTRA

Tornar-se o que é: eis o cerne da discussão apresentada por Nietzsche no discurso das três mutações, texto em que o personagem Zaratustra se desvencilha da forma de existência

servil, representada pelo camelo, para assumir um tipo de natureza inconformada, refletida com base na figurado leão, configuração que eleva o sentido da busca pela liberdade, em contraposição a toda espécie de cerceamento da vontade estabelecida pela moral. Contudo, se derrubar verdades sedimentadas pela moral exige questionamento a tudo aquilo que resulta no achatamento da vida e até mesmo na sua anulação, a transmutação do ser em leão, ainda não se configura como suficiente para que efetive uma nova relação com a vida, compreendida como afirmativa. Apenas por meio da transmutação de Zaratustra em criança dá-se início a um novo ciclo existencial para esse personagem, que segue em busca do eterno retorno. Para Nietzsche, a figura da criança encarnada por Zaratustra representa a constituição da experiência existencial caracterizada pela inocência e esquecimento. Assevera Nietzsche: "Inocência é a criança e esquecimento, um começar de novo, um jogo, uma roda que gira por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim" (NIETZSCHE, 2011, p. 30). A inocência é percebida por este filósofo como comportamento natural da criança, quando os condicionamentos morais ainda não se fixaram na memória, por isso ao lidar com seu objeto lúdico desenvolve sua composição artística livre de pressões externas que podem causar receios e limitações. Para Guérvos (2011, p. 62): "O mundo em seu caráter trágico, isto é, em seus aspectos mais terríveis e cruéis, só pode ser justificado nos termos da inocência, do jogo". Ao brincar, a criança encontra-se diluída na experiência, de maneira que expressa sua vontade guiada pelas pulsões vitais, expressos sobre o objeto lúdico através dos movimentos que impelem os processos de construção e desconstrução; e, a cada novo começo a criança retorna a sua experiência lúdica, sem que sejam necessárias referências do passado para guiar a ação de criação ou destruição do objeto lúdico. A ação lúdica consiste como trabalho natural pela criança, mobilizado a partir dos impulsos instituais, os quais são canais de descarga da energia reveladores da incontrolável pulsão vital; e, ao realizar seus atos lúdicos, desempenha movimentos espontâneos, intensos e que prescindem de finalizações. Zaratustra, refletido na imagem da criança, pode envolver-se nas ações lúdicas, com desprendimento, para assim realizar, com vitalidade, os processos de construção e desconstrução sobre o objeto tomado como obra de arte de seu desfrute, sem que haja nessa produção um objetivo definido, necessidade de completude ou uma temporalidade delimitada, que demandem uma definição e forma para a composição artística ou direcionamento para os movimentos criativos. O que se mostra, nesse processo, é a prevalência de continuidades e descontinuidades, deflagrada pelo desejo. Quando esse personagem se transmuta em criança, age sem preocupações que recaiam sobre a sua consciência, por isso não se detém com previsões de finalidades ou consequências para suas ações. Além do que, ao se libertar das rédeas morais e dos ressentimentos, passa a não sofrer por causa do sentimento de culpa, por isso pode seguir no seu curso existencial como aquele que se reflete na forma de vida "infantil". Na compreensão de Scarlett Marton (2015, p. 19): "a eliminação do vírus corrosivo da culpa torna supérflua a preservação da memória, que nada mais faz do que associar dívida e castigo; admitimos o esquecimento. Para Nietzsche (1999, p. 47):

> Esquecer não é uma simples vis inertiae [força inercial], como crêem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigo-

> roso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência, no estado de digestão (ao qual poderíamos chamar assimilação psíquica.

Diante do exposto, o esquecimento é refletido por Nietzsche como meio que possibilita um novo começo existencial, que se configura de forma sempre renovada, no jogo do devir, face a necessidade de afirmação da vida. De maneira que, o esquecimento serve como mecanismo inibidor daquelas memórias que são próprias da má consciência; apresenta-se como uma disposição natural, positiva, que reflete a saúde instintual.

Zaratustra, agindo com inocência e esquecimento, recepciona a vida em plenitude e intensidade de sentidos, como um "grande sim", usando a linguagem do amor fati, rumo ao eterno retorno. Na sua rota existencial, expressa constante renovação de si mesmo, além do que decide agir com originalidade, na relação com o mundo, construindo e desconstruindo as experiências de forma natural, sendo guiado pelas inclinações do próprio desejo, no vigor da ação, desenvolvendo-se assim, em seu processo de devir, no qual expressa sua natureza inconclusa e enigmática. Não seria Zaratustra aquele que ao transmutar-se em criança significa sua existência com criatividade, encontrando no ócio a maneira de realizar seu trabalho lúdico?

Na metamorfose, quando a natureza infantil desponta, temos a manifestação do ser que busca a sua originalidade na realização das ações vitais, as quais expressam a potência de uma existência humana criadora, similar a figura do artista. Essa experiência, que se apresenta no tempo intenso e se faz como ação livre das imposições externas, apenas pode ser desenvolvida por homens de espírito elevado, os quais significam o ócio como necessário, constituindo uma relação distinta com o trabalho, que seja correlacionada ao prazer. No jogo da criação, construir e desconstruir são ações que refletem o trabalho prazeroso do ser na constituição da experiência lúdica, consistindo como meios que exemplificam o próprio devir. Ao tornar-se criança, Zaratustra encontra nessa representação sua verdadeira identidade, a qual também lhe serve como disfarce diante do mundo, na medida em que através dela pode expressar suas performances artísticas, de maneira livre e criativa, refletindo em suas ações a vida afirmativa, em busca do eterno retorno. Para o professor Roberto Machado (2011, p. 24): "Em Assim Falou Zaratustra, a forma poética de filosofar tem como ápice o eterno retorno, pensamento trágico que só pode ser adequadamente enunciado através do canto e da palavra poética". Zaratustra ao tornar-se criança reflete quem de fato é, por isso se faz artista, andarilho, dançarino, mobilizando suas energias para atuar no cenário da vida com liberdade, fluidez e intensidade, isto porque sua consciência está desprendida dos velhos ranços deixados pela moral. Assumindo uma natureza humana, não condicionada, que se deseja liberta, esse personagem afirma a vida como devir, a partir das ações livres de condicionamentos, expressando inocência, que lhe isenta da culpa e dos ressentimentos, e do esquecimento, que se apresenta como um mecanismo natural, necessário para que se efetive um novo começo. Portanto, a figura da criança na metamorfose parece indicar a busca constante pelos sentidos existenciais de uma forma de vida mobilizada pela alegria e disposição de envolver-se na vida

como sendo uma brincadeira, configurada no jogo da criação. As brincadeiras e histórias são meios que expressam a inventividade da eterna criança, como aponta Nietzsche em Humano Demasiado Humano (NIETZSCHE, 2017, p. 270):

> A eterna criança. — Nós julgamos que histórias de fadas e brincadeiras são coisas da infância: míopes que somos! Como se em alguma idade da vida pudéssemos viver sem brincadeiras e histórias! É certo que as denominamos e vemos de outro modo, mas justamente isso mostra que são a mesma coisa — pois também a criança vê a brincadeira como seu trabalho e as histórias como sua verdade. A brevidade da vida deveria nos guardar da pedante separação das idades da vida — como se cada uma trouxesse algo novo — e um poeta poderia nos apresentar um homem de duzentos anos, um que realmente vivesse sem brincadeiras e histórias.

Confere a Zaratustra ser aquele que ousou pensar o mundo, utilizando para tanto o mais profundo pensamento, por meio do qual pode compreender que tudo que existe no mundo retornará eternamente, na saga do eterno retorno. Zaratustra é disseminador da doutrina eterno retorno, perspectiva além-do-homem, pela qual a constituição dos valores dá a partir do próprio ser. Nietzsche considera que a doutrina do eterno retorno, assumida por Zaratustra, poderia ter sido ensinada por Heráclito, como afirma em Ecce Home, aforismo 3 (NIETZSCHE, 1995, s/p.):

> A afirmação do fluir e do destruir, o decisivo numa filosofia dionisíaca, o dizer Sim à oposição e à guerra, o vir a ser, com radical rejeição até mesmo da noção de "Ser" — nisto devo reconhecer, em toda circunstância, o que me é mais aparentado entre o que até agora foi pensado. A doutrina do "eterno retorno", ou seja, do ciclo absoluto e infinitamente repetido de todas as coisas — essa doutrina de Zaratustra poderia afinal ter sido ensinada também por Heráclito. Ao menos encontram-se traços dela no estoicismo, que herdou de Heráclito quase todas as suas idéias fundamentais.

Destacamos que, ao refletir sobre a figura de Zaratustra, Nietzsche afirma em *Ecce Homo* (p. 88; §3): "Meu conceito de 'dionisíaco' tornou-se ali ato supremo...", expressão que parece indicar a leitura deste filósofo sobre o fenômeno dionisíaco, dentro de experimento da linguagem que se configura como distinto. Nietzsche reflete a partir de Zaratustra o enigma do ser em seu processo de metamorfose, em um cenário de composição de ideias que se apresenta, por vezes, de modo fragmentado, não estruturado, dentro de um discurso complexo e instigante. Desse modo, parece o filósofo intencionar traduzir a si mesmo, ao tempo em que indica, a partir da metamorfose, sua perspectiva do "além-do-homem, concebida como busca constante da autossuperação do ser, que se volta ao sentido existencial da busca pelo

eterno retorno. Acrescentamos nesse debate uma consideração elucidativa, apresentada pelo professor Clademir Araldi (2003, p. 22):

> No discurso "Das três transmutações", o caminho para a suprema afirmação é posto como assegurado, na figura da criança que joga na inocência cósmica do mundo natural, para além do peso da obediência e da libertação negativa do leão. A criança, desse modo, simboliza a postura afirmativa do homem no mundo. Entretanto, esses movimentos ou transmutações não ocorrem do mesmo modo ao longo do Zaratustra. O destino de Zaratustra é o de se tornar o mestre do eterno retorno.

Zaratustra efetiva a ruptura com tudo que antes subjugava a sua vontade, aceitando desenvolver-se no percurso existencial na medida em que deixa os remorsos das experiências anteriores. Em busca da transvaloração de todos os valores, ressignifica sua relação com a vida, em meio ao jogo de forças, pois: "Meio-dia: momento da sombra mais breve; fim do longo erro; apogeu da humanidade; INCIPIG ZARATUSTRA [começa Zaratustra]" (NIETZSCHE, 2011, p. 25), tempo da transvaloração de todos os valores, projeto da filosofia dionisíaca de Nietzsche, quando, ao nosso ver, a forma de vida infantil pode ser refletida como espelho da maturidade dos adultos.

CONCLUSÃO

No processo de transmutação, Zaratustra parti da contestação dos ditames morais que conduzem o declínio da vontade. Quando expressa insatisfação sobre tudo aquilo que se soma como carga excedente, passa a assumir uma nova visão de mundo que lhe permite ir em busca da verdade sobre si, como espírito livre, agindo para que se dê a renovação dos sentidos existenciais, na intensidade e constância do vir-a-ser. Como arquiteto de si, desenvolve-se na rota existencial em busca da transvaloração de todos os valores, seguindo pelo caminho do vir a ser, que toma por referência a representação da criança, a qual age de forma natural sobre seu objeto lúdico, por meio dos processos de construção e desconstrução. Zaratustra, de modo diferenciado, desponta na filosofia de Nietzsche como protagonista do eterno retorno, assumindo sua existência humana criadora, a partir de sua transmutação em criança, quando sua forma de relação com o mundo se apresenta como a do artista, agindo sobre a realidade com plasticidade. Assim, desenvolve sua experiência existencial como arte, refletida por meio de sua dança, brincadeiras, alegrias, que consistem como formas criativas por meio das quais recepciona a vida como um grande sim. Esta postura diante da vida aponta para um modo ético de pensar e agir, que traz à tona a alegria e a vontade de poder na composição da forma de existência alternativa, criadora, irreverente, do homem de "espírito livre". Com destaque, as ações artísticas realizadas pela criança, assim como por Zaratustra, configuram a própria força plástica, regeneradora e potente, que se destinada à promoção da constante transformação dos elementos vitais. Por fim, o simbolismo infantil, presente na passagem da transmutação, aponta para a reflexão de uma existência humana criadora na

filosofia de Nietzsche, na medida em que reflete o processo de imersão do ser na experiência lúdica, em que as ações de construção e desconstrução expressam a potência da constituição do ser na vida afirmativa, como um processo de eterno devir.

REFERÊNCIAS

ACAMPORA, Christa Davis. *As disputas de Nietzsche.* Tradução: Peterson Roberto da Silva; revisão técnica e organização, Jean Gabriel Castro da Costa. – Florianópolis: Editora da UFSC, 2018.

ARALDI, Clademir. Das três mutações. *Seara Filosófica,* n. 9, verão, 2014, p. 7-26. ISSN 2177-8698. Disponível em: https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/searafilosofica/article/view/4548/3922 Acesso em 20 de setembro de 2023.

GUERVÓS, Luis Enrique de Santiago. "A dimensão estética do jogo na filosofia de F. Nietzsche". *Cadernos Nietzsche*, 28; p. 49 a 72, 2011. Disponível em: https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7764/5305. Acesso em 02 de março de 2022.

MACHADO, Roberto. *Zaratustra:* Tragédia nietzscheana. 4ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

MARTON, Scarlett. O eterno retorno do mesmo, "a concepção básica de Zaratustra". *Cad. Nietzsche.* Guarulhos/Porto Seguro, v.37, n.2, p. 11-46, julho/setembro, 2016. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1590/2316-82422015v3702sm. Acesso em: 14/11/2023.

NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na época trágica dos gregos***.** Tradução de J. Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra.* Um livro para todos e para ninguém. Trad. Paulo Cézar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: como alguém se torna o que é.* Trad. Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, Demasiado Humano.* Um livro para espíritos livres. Volume II. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo, Cia. das Letras, 2017.

OLIVEIRA, Joelson Roberto de. "Nietzsche e o Heráclito que ri". *Veritas*. Porto Alegre. V. 55. N3. Set/dez de 2010. Disponível em: https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/6263. Acesso em 02 de março de 2022.

Os sentidos da compaixão no budismo e no pensamento nietzschiano

Rilza de Moura Barbosa[1]

RESUMO: Este trabalho tem, como objetivo, explanar os diferentes sentidos da compaixão de acordo com o budismo e com o pensamento nietzschiano. A partir daí, pretende-se desvendar a essencialidade do cultivo da compaixão para se atingir a *Grande Saúde*, ou seja, o estado de *Wahre Welt*, como Nietzsche chama o estado de bem-estar da saúde. Por outro giro, no budismo, a saúde, advinda do exercício da compaixão, se encontra em um estado chamado de *nirvana*, o qual Nietzsche considera o esvaziamento da vontade de vida. Muito embora o conceito de *amor fati* e o conceito de *nirvana* tenham pontos em comum em seu percurso, mostraremos que ambos se contrapõem em seu destino. Para tanto, a metodologia desta pesquisa se pautará no estudo de algumas passagens dos *Fragmentos póstumos* de Nietzsche e nos escritos budistas de Yun. O segundo aponta para uma percepção da compaixão como forma de aquisição da saúde, em conexão com a compaixão da boa vontade e o desapego. Já à luz do pensamento nietzschiano, vemos uma compaixão similar à budista (dos fortes) e, também, aquela que repudia (dos fracos), difundida pelo cristianismo.

PALAVRAS-CHAVE: Compaixão. Nietzsche. Budismo. Saúde.

INTRODUÇÃO

Os significados da compaixão variam de acordo com cada cultura e com cada perspectiva diante de um evento. A palavra tem sua origem no latim "compassio", que se refere ao ato de compartilhar e dividir o sofrimento com outra pessoa. Nesse conceito, a compaixão implica estar disposto a compartilhar o sofrimento de alguém e a entender a dor por que essa pessoa passa. Pode ser visto como um sentimento de compreensão e de empatia em relação ao sofrimento alheio, levando alguém a oferecer ajuda e a compartilhar o peso da dor.

A raiz da palavra "compaixão" está no verbo latino "compatior", que significa "ter compaixão". É algo intrínseco àqueles que possuem o sentimento compassivo. No entanto, "compatior" também pode significar "compadecer-se de alguém" sem, necessariamente, sentir a dor da compaixão do outro. A palavra é uma combinação de duas palavras: "cum", que significa "companhia", "junto de" ou "ao mesmo tempo que"; e "patior", que é o verbo que descreve sofrer, aguentar algo difícil que causa dor e sofrimento. "Patior" também pode ser usado no sentido de tolerar e suportar algo, apesar de causar dor ou sofrimento pessoal. Nesse contexto, a compaixão se manifesta como a disposição de suportar a dor alheia, mesmo sabendo que essa dor não é de origem própria.

1 Mestre em Filosofia pela UERJ – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. E-mail: rilzabarbosa@hotmail.com.

Etimologicamente, a palavra “compaixão” revela uma dupla origem semântica. Por um lado, deriva do latim “cum-passio” e faz referência ao sofrimento compartilhado com os outros. Por outro lado, o verbo latino “passio” vem do termo grego “páthos”, que significa “doença”. Assim, a palavra “compaixão” tem duas raízes que remetem à ideia de sofrimento compartilhado e ao drama interior. O “páthos” grego se manifesta na qualidade da fala, na música e na representação artística e pode gerar sentimentos de piedade, tristeza, melancolia ou ternura no leitor, espectador ou ouvinte.

É importante destacar a diferença entre a compaixão, de origem latina e grega, e o altruísmo. O altruísmo, segundo August Comte (1798-1857), é uma tendência instintiva que nos leva a nos preocuparmos com os outros e que pode ser desenvolvida por meio de uma educação positivista, diminuindo os instintos egoístas. Ao contrário da compaixão, o altruísmo não envolve, necessariamente, a ação motivada pelo sofrimento interno de quem o possui. O altruísmo é um ato desinteressado e filantrópico, enquanto a compaixão pode ser motivada por impulsos egoístas ou não. A compaixão, assim, apresenta duas vertentes a serem exploradas: a budista e a nietzschiana.»

1.1 O SENTIDO BUDISTA

No budismo, o *bodisatva* é a pessoa que faz voto de ajudar a mostrar o caminho de como se libertar do sofrimento. Somente os seres sencientes são capazes de saírem do mundo da ilusão da roda de *samsara*, sair da roda interrupta de mutações a que a vida é submetida, essa espécie de ronda ‘infernal’ em que o indivíduo está, até alcançar o estado de *nirvana* (livramento, serenidade sublime do vazio).

O voto do *bodisatva* pode ser feito por qualquer pessoa em qualquer momento. O modo mais conhecido é o da China, extraído do *Sutra Plataforma do Darma*, do Grande Mestre, o Sexto Patriarca Huineng, que expõe quatro formas:

- ‘salvar’ todos os seres sencientes, quantos forem possíveis encontrar ao longo da vida;
- eliminar todas as formas de ilusão, independentemente da quantidade;
- estar disposto a aprender os métodos, não importando o tempo que dure;
- alcançar a plena iluminação, independentemente do tempo também.

O voto do *bodisatva* pode ser descrito de várias formas. O constante na *Coleção de Dharani* utiliza lindas metáforas: o *bodisatva* deve ter a mente tão vasta quanto a Terra; o *bodisatva* deve ser uma ponte que possa levar os seres sencientes na travessia para uma margem melhor. Uma terceira parte pede para que o *bodisatva* tenha uma mente tão larga como o oceano, pois, assim, não haverá exclusões. Pede, ainda que o *bodisatva* tenha uma mente do puro vazio, para que possa meditar sobre todas as coisas e ser como os demais seres

sencientes. Desse modo, um *bodisatva* será capaz de expandir a paz nas pessoas e no mundo. Assim, de acordo com Ajahn Lien *apud* Amaravati Buddhist, 2014, p. 139),

> Se não tiver felicidade nem sofrimento o que é que há? Há frescor. Há frescor, há bem-estar. Frescor é bem-estar, no bem-estar há felicidade. O Buda disse que a felicidade maior do que essa não existe, '*natthi santi param´ sukham´*- felicidade maior que paz não existe. Paz exterior e paz mental que fazem parte do Darma fazem surgir frescor. O modo de ser que faz surgir aquilo que chamamos de Darma.

É interessante salientar que há diversos modos de compreender o voto de um *bodisatva*, mas todos os modos interpretativos têm, como base fundante, a compaixão em seu cerne. Para o budismo, a mais nobre sabedoria reside em compreender que a vivência da compaixão é o que motiva um *bodisatva*. É a base da ética budista advinda dos sutras, formada por dois elementos: motivar a alegria aos demais e incentivá-los a se livrar do sofrimento (*dukkha*). Em relação à motivação da alegria, esse ensinamento se conecta à compaixão do forte à luz nietzschiana. No que tange ao livramento do sofrimento, não condiz com o pensamento do alemão, o que abordaremos no próximo tópico.

Existem vários tipos de alegria dos quais podemos desfrutar e com os quais motivar aos demais, como um bem-estar emocional, a alegria de um diálogo que nos derrama em gargalhadas, o desabrochar do riso frouxo. Não temos como "dar" esse tipo de bem-estar, mas, se, dentro de nós, cultivarmos a simpatia, o amor-próprio, o riso de nós mesmos, inclusive dos infortúnios, seremos seres capazes de mostrar, com nosso humor, a capacidade de rir e fazer sorrir.

Spinoza, nesse ponto, é mestre em nos ensinar que, dos afetos primários, como a alegria e a tristeza, nascem todos os outros. Somos um corpo que quer produzir afecções positivas, elevar-se, potencializar-se em um estado superior, mais potente, mais alegre. O mau humor não traz bons afetos, daí o insuportável convívio com pessoas que são ressentidas. Ao contrário, a alegria e a suportabilidade dos sofrimentos e a sua transcendência pela arte tornam o 'peso pesado' da vida mais leve.

Vejamos uma passagem de Nietzsche de *Assim Falou Zaratustra*: "A vida é dura de suportar; mas, por favor, não vos façais de tão delicados. Não passamos todos juntos, de umas lindas bestas de carga". Isso nos remete a um Zaratustra que é corpo e percurso se procurando na metamorfose como o trabalho do peso pesado (Escobar, 1990). Zaratustra tem, como parâmetros, as artes ou a adivinhação pela criação (pelos riscos) no espessar-pensar de uma imagem que se esmera trágica e eticamente. É uma política na tecla da intempestividade e um pensamento na inércia e no alerta do pensar pesado do pensamento (Escobar, 1990).

Em razão da alegria, o amor pelo outro (justamente o amor experimentado na compaixão), o amor ganha potência. É uma potência que foi afetada pela compaixão no amor. Para Nietzsche, pelo amor *fati*, se vivenciam o amor e suas afecções, aceitando o *factum* de afetar

e de se deixar afetar pelos ciclos infindáveis do devir e suas vivências. Spinoza nos dirá que "Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída".

A compaixão serena que proporciona a alegria é a mesma alegria que conduz à compaixão dos fortes. Ambas advêm do *darma* ou *dharma*. O ser compassivo forte tem, dentro de si, uma alegria genuína capaz de fazer o outro rir, se motivar, se fortalecer. A compaixão do forte, pois, antecede a alegria. Torna possível alegrar aquele que disso necessita. A raiz "dhr", em sânscrito antigo, significa "suporte", isto é, aquilo que nos mantém elevados, que é nossa própria missão de vida, o que viemos fazer neste mundo, o caminho que estamos trilhando a partir das escolhas dos nossos pensamentos. Essa é outra alegria que a compaixão abriga. O budismo também vê o *nirvana* como um afeto alegre, pois, junto a isso, se obtém a pacificação dos sentimentos e a extinção dos males.

A genuína compaixão budista não visa a qualquer tipo de reconhecimento. Visa a mostrar ao ser senciente que o sofrimento que se vive é originado de afetos impotentes, como ira (raiva), cobiça (inveja) e apego (desejo). A partir da compreensão desses sentimentos, o processo de libertação se inicia. O *bodisatva* busca compreender que sua prática da compaixão é como uma árvore, que dá sombra a quem se aproximar; ou como o mar, onde todos podem banhar-se, sem discriminação alguma, e que não dispensa ninguém nem espera qualquer reconhecimento. Esperar reconhecimento é algo do ego, não do ser elevado no caminho óctuplo. Logo, aquele que segue o caminho óctuplo é capaz de vivenciar a compaixão genuína, pois apreendeu, por meio do *dharma*, a fala correta, a ação correta, o meio de vida correto, o esforço correto. O esforço correto traz a atenção correta, que nos permite dominar a concentração correta, o pensamento correto, a compreensão correta.

Cabe indicar que, no budismo, "correção" é a capacidade dos seres sencientes de viver de acordo com a moralidade absorvida dos cinco preceitos, na crença individual e na sabedoria (não matar, não roubar, não mentir, não ter uma má conduta sexual, não se entorpecer com drogas ou álcool).

O fundamento da compaixão é a sabedoria do *bodisatva*. A compaixão é a fonte suprema da sabedoria. Um *bodisatva* compreende que a sabedoria reside em entender, claramente, que a humanidade está imersa na origem dos males (ira, cobiça e apego). Então, o *bodisatva* sabe que a maioria das pessoas é irritável e irritante, insuportável, desleal, avarenta, ingrata e, sobretudo, ressentida, justamente em relação àqueles que estão dispostos a ajudá-los a sair da lama em que se encontram na roda de *samsara*.

Ter plena consciência de que a maioria das pessoas é desleal e ingrata e, mesmo assim, acreditar no seu bem fazer é algo muito desafiador. É muito difícil ser bom diante de uma humanidade em estado de 'praga' biológica. A grande chave para transcender as frustrações do caminho é compreender que todos os estados mentais são impermanentes e que o sofrimento advém do apego, da ira e da ignorância. Observando o caminho do meio, é possível livrar-se desses estados mentais que nascem das condições e das causas. Transcendendo-os,

não estaremos diante de um estado de "eu" nem de "não eu". Estamos diante de um mundo como uma casa em chamas, que está sendo destruída e reconstruída a todo momento.

Nesse ponto de destruição e reconstrução, aparece Shivanataraja, o deus da dança, envolto de um círculo que representa a destruição e a reconstrução, o nascimento e a morte, de modo que não há um ou outro. Há apenas o que sempre foi: o devir do movimento. Para esse devir, aparece a compaixão pelos seres como algo básico para se ter paciência com os seres do planeta, inclusive os animais.

Temos um ponto em comum entre a compaixão do budismo e a nietzschiana, além da questão conclusiva do não ser: ambos são pragmáticos em relação à impermanência dos fatos, das pessoas (corpos) e das coisas. No budismo, não se afirma que algo "é", como também que "não é"; que as coisas não vêm nem vão, não aparecem nem desaparecem. São resultados da concordância e da sucessão de causas e condições; uma coisa não existe em si mesma, por isso não pode ser considerada não existente. Paralelamente, relacionando-se com as causas e as condições, pode ser considerada não existente. Nietzsche afirmará que "contra o positivismo, que permanece no fenômeno: 'só há fatos', diria eu: não, justamente não há fatos, apenas interpretações." (Nietzsche, 2005, KSA XII, 7 [60]).

O budismo acredita em uma compaixão que pode ser levada ao ressentido, o que coaduna com o pensamento do alemão, mas de forma diferente. No budismo, ao ressentido, cabe à sabedoria do *bodisatva* tentar ajudar, achando um modo de fazê-lo enxergar as quatro nobres verdades e o caminho óctuplo. Esse modo poderá levá-lo a um sentimento maior por meio da meditação, que visa ao estado de *nirvana*, que é o destino e a saída do mundo dos sofrimentos (dukka). Para o budismo, o vazio do nirvana não é negação da vida. É positivo. É o vazio que descreve o mundo, pois, por seu intermédio, qualquer coisa pode vir a existir. No budismo, o vazio precede à existência. Sem isso, não há vida nem morte, nascimento ou mudança. O sutra da Guirlanda de Flores deixa claro que a plena compreensão do vazio nos mostra que o mundo é feito de fenômenos ilusórios, transitórios.

> Discípulos do Buda, em que deve se basear a prática bodisatva? O bodisatva deve fundamentar sua prática nas dez contemplações, utilizando-as para compreender todos os darmas.
> E quais são essas dez contemplações?
> As contemplações de que todos os darmas são impermanentes, todos os darmas são insatisfatórios, todos os darmas são vazios, todos os darmas carecem de natureza individual, todos os darmas são inativos, todos os darmas carecem de essência, nenhum darma verdadeiramente se assemelha a seu nome, nenhum darma tem uma localização verdadeira, nenhum darma tem distinções e nenhum darma é verdadeiramente substancial ou real. (Sutra Avatamsaka)

1.2 O SENTIDO NIETZSCHIANO

Já em uma perspectiva nietzschiana, o conceito de nirvana remete ao niilismo da vida, sendo característica do ressentido, pois, por seu intermédio, o filósofo crê em uma anulação do viver e do sofrer. "O segundo budismo. - A catástrofe niilista que põe um fim à cultura indiana. – Prenúncios disso: excesso de compaixão. A extenuação espiritual. A redução dos problemas a questões de prazer e desprazer." (Nietzsche, 2008, p. 59).

No olhar nietzschiano, faz parte do processo de obtenção da grande saúde viver e transcender os sofrimentos e as adversidades também. A vivência dos sentimentos é o que afirma a vida que vale a pena ser vivida. Há os ressentidos na vida, pela vida. A eles, também, cabe viver seu ressentimento, sua ingratidão e tudo o mais que seus sentimentos lhes permitirem profundamente, até chegar ao ponto de dar vasão aos seus impulsos potentes de elevação ou destruição total dos impulsos que comandam e são comandados, simultaneamente.

O livre arbítrio será objeto relativo, na visão nietzschiana, pelas forças que comandam e são comandadas, ao passo que o livre arbítrio búdico pode ser exercido pela tomada do ser senciente por meio do corpo meditativo. No budismo, a sesciência é fundamental para a iluminação. Em Nietsche, a consciência é retrógrada. "´É o último e mais tardio desenvolvimento do corpo orgânico e, consequentemente, também o mais incompleto e fraco" (Nietzsche, 2018, p.73).

Ora, se algo é resultado da concordância e da sucessão de causas e condições, uma coisa não existe em si mesma, por isso pode ser considerada não existente. No budismo, o ser compassivo observa que o ressentimento faz parte daquele que desejar buscar a iluminação. Sem o ressentido, não é possível chegar à alegria. No budismo, as coisas não aparecem nem desaparecem, uma vez que transcendem a afirmação ou a negação da existência.

Na perspectiva de conceito de corpo nietzschiano, o ressentido (irado, avarento ou invejoso) poderá se tornar quem já é, potência geradora de si, tendo a possibilidade de transcender a esses impulsos do corpo pela arte, o que torna a vida suportável. Cabe-nos lembrar que o ressentido é alguém de difícil ou insuportável convívio. A arte é a mola propulsora e propagadora do fim do estado de 'praga' biológica no qual o humano ressentido está submerso. A saída para dar vasão aos impulsos generosos adoecidos dentro de si se dá pela capacidade artística, especificamente no corpo dançante de Zaratustra. A tensão (dança) é o que move o humano ao exercício da compaixão do forte. A compaixão do fraco, por outro lado, obedecerá aos impulsos impotentes para aumentar o ressentimento e o fracasso. Nesse ciclo de pensar, entendemos que o ressentimento vivido, a ingratidão e todo desfortúnio dos ressentidos são necessários para a vivência de um *amor fati* similar a uma compaixão que se eleva, que é grata pela chance de revivê-lo na roda do breve devir.

Podemos dizer que a compaixão, aos olhos nietzschianos, coaduna com o *amor fati*, quando nos propomos a pensar em uma compaixão dos fortes, daqueles que buscam exercer uma atitude altruísta e genuína; enfim, a alegria que eleva o sofredor, mas se solidariza diante

da dor alheia. Em complemento, é uma compaixão sinônima do *amor fati,* que necessita do sofrimento *(dukka)*. É uma compaixão imbuída de *amor fati*, que gera a 'grande saúde', o estado de bem-estar.

O filósofo que considera que não há mal ou bem, mas, sim, perspectivas, pondera a questão do conceito de compaixão por dois ângulos. Há uma compaixão dos "fracos", na qual o indivíduo é ressentido e viverá do passado, sem abandoná-lo. A compaixão do fraco se fortalece quando o outro se deixa internalizar, psicologicamente, a dor alheia, trazendo para si uma patologia e, assim, afastando-se, cada vez mais, do ideal do estado de bem-estar.

> A compaixão é um desperdício de sentimento, um parasita daninho da saúde moral, "não pode haver um dever de aumentar o mal no mundo". Quando se faz o bem meramente por compaixão, então, não se faz bem ao outro, mas a si mesmo. A compaixão não repousa sobre máximas, mas sobre afetos; é algo patológico. O sofrimento estranho nos contamina. A compaixão é uma contaminação. (Nietzsche, 2008, p. 198)

Outro ponto é que, à medida que o ressentido vive do passado, passa a incorporar uma compaixão que fortalece o passado ressentido, sem mudá-lo. Viver no comodismo do ressentimento é para os fracos, pois não querem sair da zona de conforto de serem vistos como "coitadinhos". Nietzsche assevera que o passado que se vive é mera repetição do que sempre foi. Os que vivem do passado são, por assim dizer, os coitadinhos cheios de compaixão dos fracos. Na obra *Assim Falou Zaratustra*, no capítulo "De velhas e Novas tábuas", aforismo 11, (Nietzsche, 2011, p. 193) mostra-se que

> Esta é a minha compaixão por tudo que é passado: que eu o veja abandonado –- abandonado à mercê, ao espírito, à loucura de toda geração, que vem e reinterpreta tudo o que foi como uma ponte para si!
>
> Um grande tirano poderia vir, um astucioso monstro que, com sua clemência ou inclemência, compelisse e espremesse tudo que é passado: até que este se tornasse uma ponte para ele, e prenúncio, arauto e canto de galo.

Dessa forma, Nietzsche exibe uma compaixão de um indivíduo incapaz de resistir, sem autocontrole. Observa uma estrutura narcisista, à medida que alguém, depois, virá para amenizar o sofrimento da pessoa.

Contudo, na mesma obra, Nietzsche mostra uma saída para a compaixão dos fracos, isto é, a chegada de um forte capaz de mostrar que há outro tipo de compaixão: a que se eleva à grande saúde e ao bem-estar. Ele usa metáforas para mostrar que a compaixão dos fracos pode ser renovada por uma "nova nobreza" e pode ser escrita em novas tábuas:

> Mas este é o outro perigo, e minha outra compaixão:- a memória de quem é da plebe remonta até o avô – com o avô, porém, o tempo acaba.
> Assim tudo passado é abandonado: pois poderia suceder que um dia a plebe se tornasse senhora e afogasse todo o tempo em águas rasas.
> Por isso, ó meu irmãos, é necessário uma *nova nobreza*, que seja inimiga de toda plebe e toda tirania e novamente escreva a palavra "nobre" em novas tábuas.
> Pois são necessários muitos e diferentes nobres para que haja nobreza! Ou, como um dia falei, em alegoria: "Justamente isso é divino, que haja deuses, mas nenhum Deus!

Na obra *A Gaia Ciência*, no aforismo 336, Nietzsche deixa claro que existe uma compaixão do fraco, mas nos dá uma tangente clara sobre a compaixão do forte. Vejamos.

> Quando vocês, adeptos dessa religião têm, em relação a si mesmos, a mesma mentalidade que têm pelos seus semelhantes, quando não querem sentir o próprio sofrimento nem por um instante e sempre, de longe, evitam seu sofrimento e seu desprazer considerando-os ruins, odiosos, passíveis de eliminação, máculas da existência, então, além da religião da compaixão, vocês têm também outra religião do coração, que talvez seja mãe daquela – a religião do bem-estar. Quão pouco sabem a respeito da felicidade humana, ó comodistas e benevolentes! Pois a felicidade e a infelicidade são duas irmãs gêmeas que crescem juntas ou, como vocês, permanecem pequenas, sempre juntas!

CONCLUSÃO

Assim, vemos que a compaixão do forte nietzschiano se aproxima, em vários pontos, à compaixão budista. Ambas expressam potência e força, com capacidade de serem agentes modificadoras com ação afirmativa de autoestima. Uma compaixão do forte e a budista têm, como base, um sofrimento, que é mola estimulante. O humano do tipo saudável e dotado de sentimento compassivo forte é capaz de superar o sofrimento. Sabemos que o tipo reativo, o compassivo fraco, não é capaz de ajudar alguém a superar *dukka*; ao contrário, entra na dor e a alimenta, fortalecendo os impulsos impotentes. Em uma compaixão do forte nietzschiano, a motivação para ação em prol do outro é autêntica; o sofrimento alheio não é mero objeto de intenção, mas de atenção.

É possível que o tipo de compaixão saudável nietzschiana não seja, sempre, imbuído de sofrimento. Ao contrário, ao perceber algo que será sofrimento, o *bodisatva*, um filósofo, será capaz de afastar o sofrimento que viria, advindo de uma sutileza de percepções de comportamentos. O que importa é o sentimento, a intenção da ação. A intensidade de sua compaixão

forte é tão sublime que é capaz de afastar ou minimizar um sofrimento futuro. Vejamos o aforismo 365.

> A ação de um homem superior é indescritivelmente múltipla em suas motivações: com uma palavra qualquer, como "compaixão", não se diz absolutamente nada. Mais essencial é o sentimento "quem sou eu? quem é o outro em relação a mim?" – juízo de valor que atua continuamente. (Nietzsche, 2008, p. 197)

No aforismo 367, Nietzsche demonstra a possibilidade de uma compaixão forte que possui:

> Minha "compaixão" – Esse é um sentimento para o qual nenhum nome me satisfaz; sinto-o quando vejo um desperdício de capacidades preciosas, por exemplo: na contemplação de Lutero: quanta força e quantos problemas insípidos de campônios ermitões! (num tempo em que, na França, já era possível o ceticismo valente e jovial de um Montaigne!) Ou quando eu, por meio da influência de um estúpido acaso, vejo alguém ficar aquém daquilo que teria podido ser. Ou mesmo em um pensamento sobre a sorte da humanidade, como quando, com angústia e desprezo, observo por um momento a política europeia de hoje, a qual trabalha, em todo caso, na tessitura de todo o futuro do homem. Sim, o que poderia ser "do homem", se - -! Essa é a minha espécie de "compaixão"; se já não há nenhum sofredor com quem eu então sofresse. (Nietzsche, 2008, p. 198)

É importante considerar que há semelhanças entre o pensamento nietzschiano e o budista, caminhando a uma direção que é a questão de como obter a grande saúde, pela negação do "eu", pela possibilidade de uma compaixão advinda de uma alegria simpática também. A ética budista se funda na compaixão, como forma de observar e caminhar no caminho óctuplo, sendo correta e desejável a moralidade búdica dos cinco preceitos. A compaixão búdica precisa do vazio como fonte primordial de vida e morte. A ética nietzschiana se funda nos valores a que são atribuídos a compaixão, sendo o valor da arte essencial para se chegar à grande saúde.

Tanto a compaixão dos fracos e a dos fortes nietzschianos quanto a ética budista tem, como alvo, a enfermidade e a meta da grande saúde. A crítica do filósofo à compaixão aparece como característica psicológica, como sentimento pertencente a alguém imaturo quando afirma, em *Humano, Demasiado Humano*, que "com certeza, devemos manifestar compaixão [para agradar pessoas fracas e doentes], mas esquivarmo-nos de recebê-la" (Nietzsche, 2007, I, ... § 50). O problema, para Nietzsche, em relação à compaixão é ser um sentimento nascido da fraqueza. Mas o filósofo também deixa claro que o budismo luta contra sentimentos hostis:

> A luta contra o ressentimento aparece quase como a primeira tarefa do budista: somente com isso a paz da alma está garantida. Desprender-se, sim, mas sem nenhum rancor: isso, em todo caso, pressupõe uma humanidade que se moderou admiravelmente e tornou-se suave – santa... (Nietzsche, 2008, p.127)

Assim, de modo contundente podemos dizer que tanto a compaixão búdica quanto a compaixão nietzschiana encara tal afeto como modo maleável de viver uma existência, que pode ser delineada pelo *dharma*, isto é, o caminho a percorrer (tendo a compaixão como valor ético budista) ou exercida como valor para os fracos, os ressentidos. Pode, contudo, também, ser exercida pelos fortes, em uma compaixão simpática de, genuinamente, preocupar-se com o próximo.

Enfim, importam a grande saúde e a certeza de que a única coisa que existe em ambas as interpretações do sentimento de compaixão é a possibilidade de também ser maleável, impermanente como tudo que é devir. O que se pode subtrair da compaixão do forte nietzschiana é uma alegria positiva do tipo saudável que os budistas chamam de "alegria simpática". Assim, alinhando o cultivo das nobres verdades búdicas com o tipo saudável da compaixão do forte, podemos estar próximos do ideal "santo" que Nietzsche propôs no aforismo 204, já citado (Nietzsche, 2008).

REFERÊNCIAS

KYOKAI, B. D. *A doutrina de Buda*. Trad. Jorge Anzai. São Paulo: Martin Claret, 2017.

NIETZSCHE, F. W. *A gaia ciência.* São Paulo: Schwarcz, 2001.

NIETZSCHE, F. W. *A genealogia da moral*. 10. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, F. W. *Além do bem e do mal ou prelúdio de uma filosofia do futuro.* Curitiba: Hemus, 2001.

NIETZSCHE, F. W. *Assim falou Zaratustra:* um livro para todos e para ninguém. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

NIETZSCHE, F. W. *A vontade de poder.* Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

NIETZSCHE, F. W. *Considerações extemporâneas.* Das vantagens e desvantagens da história para a vida. [*S.l.*]: *[s.n.*], 1874.

NIETZSCHE, F. W. *Ecce Homo.* Trad. Walter Kauffmann. Nova York: Vintage, 1967.

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

NIETZSCHE, F. W. *Fragmentos do Espólio:* primavera de 1884 a outono de 1885. Trad. Flávio R. Kothe. Brasília, DF: Universidade de Brasília, 2008.

YÜN, H. *Budismo: significados profundos.* Trad. Luciana Franco Piva. São Paulo. Escrituras, 2015.

Tales e a origem do filósofo segundo Nietzsche

Robson da Silva Caitano[1]

RESUMO: O primeiro período do pensamento nietzscheano é caracterizado pelo estudo dos primeiros filósofos, dentre os quais, o matemático, astrônomo e geômetra Tales de Mileto, considerado pelo autor como "o primeiro filósofo grego" que compõe uma "comunidade filosófica tão maravilhosa". Em sua obra "A filosofia na era trágica dos gregos", Nietzsche discorre sobre como a nova atitude filosófica grega teria influenciado o pensamento na época. Com a proposição "tudo é água", Nietzsche afirma que Tales teria ido além do científico ao levantar a questão do Um. A doutrina de Tales concebia que todas as coisas adviriam e seriam formas variadas do Um. Tal proposição configura um salto em relação aos conhecimentos da época, segundo Nietzsche, saindo assim do mítico e do alegórico para o científico e filosófico. O presente trabalho tem como base a investigação de Nietzsche sobre a origem do filósofo e compreender por que Nietzsche considera Tales de Mileto como primeiro filósofo. A dedicação de Nietzsche ao estudo dos filósofos da antiguidade não se resume simplesmente a um retorno aos gregos, uma vez que ele procurava pensar o mundo moderno a partir deles. Mas sim, investigar como a figura do filósofo representaria a busca pelos saberes mais elevados.

PALAVRAS-CHAVE: Tales. Água. Origem. Unidade. Multiplicidade.

1 INTRODUÇÃO

Nietzsche apresenta a época trágica dos gregos como um período brilhante em que os gregos iniciaram o ato de filosofar. Marcada pela característica de vinculação entre filosofia e vida, na perspectiva nietzschiana, as reflexões dos primeiros filósofos gregos inauguraram uma nova mentalidade baseada na indissolubilidade entre teoria (pensamento) e prática (vida). É assim que Nietzsche identifica nos filósofos pré-socráticos: com um alinhamento entre pensamento e vida. O pensamento deles, assim, era "para a vida, e não para o conhecimento erudito, utilizando todo aprendizado como suporte do qual podemos impulsionar-nos para o alto". (NIETZSCHE, 2012, p. 29). A relação entre pensamento e vida é evidenciada, segundo Nietzsche, na combinação entre filosofia e ciência prática desde a investigação de Tales de Mileto.

Tales de Mileto, de ascendência fenícia, nasceu em Mileto, na Ásia Menor (cerca de 625/4-558 a. C) foi matemático, astrônomo e geômetra. Filho de Examias e Cleobuline, pouco se sabe de suas ideias, no entanto, suas reflexões chegaram até nós pelos doxógrafos. Em sua famosa compilação sobre a vida dos filósofos gregos, Diógenes Laércio indica que Tales nada deixou de escrito, visto que, obras como "Astronomia Náutica", atribuída a ele, na realidade seria de Focos de Samos. (LAÊRTIOS, 1988, p. 18).

1 Graduando do Curso de Bacharelado em Filosofia do Centro de Educação e Humanidades; Voluntário (PIBIC - UNICAP); robson.caitano22@gmail.com.

Ainda assim, Tales é conhecido como estudioso da astronomia. A ele é creditada a análise e previsão do eclipse solar, mencionado por Heródoto e confirmado por Xenófanes, no final da guerra entre lídios e medos. Relata também Spinelli (1998) que Tales, contra a ideia de inutilidade da filosofia, como astrônomo elaborou uma investigação que determinada colheita seria abundante, ao passo que a mesmo se realizou posteriormente. Tales também aparece no episódio da escrava da Trácia descrita por Platão em Teeteto:

> Foi o caso de Tales, Teodoro, quando observava os astros; porque olhava para o céu, caiu num poço. Contam que uma decidida e espirituosa rapariga da Trácia zombou dele, com dizer-lhes que ele procurava conhecer o que se passava no céu, mas não via o que estava junto dos próprios pés. (PLATÃO, 1973, p. 63).

Este diálogo de Platão evidencia duas atitudes que, para Spinelli (1998), demonstram a busca pelo saber de Tales: a atitude de observar os astros acompanhada pelo desejo ardente pelo saber.

Com a pergunta sobre o princípio das coisas, Tales de Mileto recebera da tradição filosófica o título de primeiro filósofo. Nietzsche considera que Tales inaugurou a investigação filosófica grega com a célebre proposição: "a água é o princípio de todas as coisas". É importante ressaltar que, em uma leitura possível, para os pré-socráticos, o divino era o que havia de mais elevado. Sobre isso, Burnet indica na menção de Cícero que "Tales sustentava a existência de uma mente divina que formou todas as coisas a partir da água". (BURNET, 2006, p. 65).

Nietzsche concebia que, com a noção de unidade por meio de um elemento primordial, Tales teria marcado o início da filosofia, por um salto: a universalização da questão da origem. Assim, portanto, se deu a origem do filósofo: acompanhada pela busca pelos conhecimentos mais universais, "a saber, aqueles sobre a essência e o cerne das coisas." (NIETZSCHE, 2012, p. 29).

Nietzsche concebe, assim, que a filosofia se iniciou com Tales, uma vez que a atividade filosófica exige fornecer aos homens contínuas respostas aos problemas mais elevados. Nesses primeiros filósofos, a relação uno-múltiplo pode ser vista como expressão da busca pelo conhecimento através da filosofia, a concepção filosófica passa a ser vista como uma unidade e as correntes filosóficas como multiplicidades. O mundo é múltiplo e tem-se, com a filosofia, uma pluralidade de vozes e perspectivas.

2 TALES E A QUESTÃO DO UM

No período da juventude, Nietzsche preocupou-se em investigar o legado da filosofia pré-socrática e compreender como seu surgimento influenciou toda a filosofia ocidental. Em "A filosofia na era trágica dos gregos", texto de 1874, o autor indicara a nova atitude filosófica dos gregos, que por sua vez, baseada em um referencial pessoal, foi fundamental para

compreender que pensamento e vida estivessem intimamente relacionados na figura do filósofo. Já na época da juventude, enquanto professor de filologia na Basileia, o jovem Nietzsche ministrou um curso sobre a filosofia pré-socrática que contribuiu para o aprofundamento do seu pensamento filosófico. Isso porque, Nietzsche compreendera que apenas uma cultura como a grega poderia responder à pergunta concernente sobre a origem do filósofo. (NIETZSCHE, 2012, p. 33).

Nas palavras de Nietzsche, "a filosofia grega parece iniciar-se com uma noção desarmônica, a saber, com a proposição de que a água seria o primórdio e o ventre de todas as coisas". (NIETZSCHE, 2012, p. 40). Assim, Nietzsche aponta três razões pelas quais a nova atividade filosófica é iniciada: "em primeiro lugar, porque a proposição indica algo sobre a origem das coisas; a segunda porque o faz sem imagem ou fabulação; finalmente a terceira, porque nela, mesmo ainda em estado inicial, alcançou-se o resultado: "tudo é um"". (NIETZSCHE, 2012, p. 40).

Para Nietzsche, a proposição sobre a origem das coisas, indicada por Tales, posiciona-o ainda no pensamento mítico. O pensamento mítico é caracterizado pela explicação sobre a origem do mundo com sentido sobrenatural, baseado no mistério, ou seja, a natureza como disfarce de uma realidade divina. Foi assim que Tales indicara de modo enigmático que "tudo está cheio de deuses". Isto é, todas as coisas naturais são divinas porque contém nelas o úmido. A integração entre natureza, mito e razão, na filosofia nietzschiana é representada pela tragédia ática, que, segundo Melo Neto,

> é o resultado da conciliação de dois impulsos artísticos da natureza, a saber, o *apolíneo* – princípio plasmador responsável pela individualização dos entes – e o *dionisíaco* – princípio que provoca a perda da individualidade e leva todos os entes a tenderem a uma espécie de unidade primordial. (MELO NETO, 2017, p. 21)

Entretanto, a concepção de que a água é o princípio de todas as coisas coloca Tales, segundo Nietzsche, além do científico: "Com a apresentação dessa noção de unidade, por meio da hipótese da água, Tales não apenas superou o patamar reduzido dos conhecimentos físicos de seu tempo, mas passou de um salto por sobre eles." (NIETZSCHE, 2012, p. 40). É assim que o pensamento de Tales se destaca entre as teorias dos gregos. Diz Nietzsche, "como matemático e astrônomo, Tales desenvolvera uma alergia a tudo que fosse mítico e alegórico" (NIETZSCHE, 2012, p. 43). É extremamente interessante notar que Tales, contrapondo-se ao filosofar mítico e alegórico, declara que o primórdio de todas as coisas é de ordem material. Aqui, vemos claramente como Nietzsche relaciona aspectos da vida biográfica de Tales às suas questões filosóficas.

Já o segundo aspecto o revela como pesquisador da natureza. Os primeiros filósofos consideravam as coisas de ordem material como o princípio de todas as coisas. Apoiados na observação sensível, a substância física como causa explicativa da origem das coisas, indicaram a nova atividade inaugurada no mundo grego, a filosófica. Para Maritain (1989), "aquilo

que o homem vê, pode tocar, enfim, conhecer pelos sentidos, impressiona desde logo sua inteligência." (MARITAIN, 1989, p. 35).

Considerando que a causa material seria suficiente para explicar todas as coisas, os pré-socráticos, mesmo de modo limitado, intencionaram a busca do conhecimento a partir de um espírito científico, mas sobretudo, como diz Nietzsche:

> o valor da ideia de Tales está, no entanto - e mesmo após o reconhecimento de que ela é incomportável -, muito mais na intenção de ser absolutamente não mítica e não alegórica. Os gregos, dentre os quais Tales subitamente tornou-se tão notável, cultivavam nesse campo o exato oposto de qualquer realismo, uma vez que acreditavam somente na realidade de homens e deuses, e concebiam a natureza em sua totalidade apenas como disfarce, máscara e metamorfose desses homens-deuses. O homem era para eles a verdade e o cerne das coisas. (NIETZSCHE, 2012, p. 43).

A terceira razão posiciona Tales como o "primeiro filósofo grego". Tales concebia as "coisas" como formas diversas de um só elemento fundamental, ou seja, a unidade na diferença. Hodiernamente sabe-se que a água, como elemento químico, é constituída por dois átomos de hidrogênio que se ligam a um átomo de oxigênio, sistematizado como "H2O" e que está presente em basicamente todos seres existentes no meio ambiente. Tales compreendeu que a água ou o úmido era o elemento gerador de tudo. A grande atitude filosófica de Tales está em, mesmo com as limitações da época, "após utilizar da ciência e do comprovável, ter saltado para além destes". (NIETZSCHE, 2012, p. 44). A questão do Um seria o referencial de uma nova atitude de investigação. Ou seja, da busca pelo primórdio e a essência de todas as coisas, colocando o ato de filosofar a um passo além do científico. Diz Nietzsche:

> é notável a violência que esta crença adota no trato com a empiria: justamente em Tales pode-se aprender como procedeu a filosofia, em todos os tempos, quando desejava saltar, puxada pelos seus fins magicamente atraentes, por sobre as moitas da experiência. Ela salta com toda leveza: a esperança e o pressentimento lhe dão asas aos pés. Vagaroso, o entendimento calculante vem, ofegante, mais atrás, buscando apoios melhores, o qual a companheira divina já alcançou. (NIETZSCHE, 2012, p. 41).

Para Nietzsche, portanto, "Tales cria relações, aspira a totalidade a uma imagem de mundo". (NIETZSCHE, 2013, tradução nossa, p. 330). Ao transpor as explicações cosmogônicas típicas do seu tempo e iniciar um modo de representação do mundo, diz Nietzsche que, "Tales supera: 1) o nível mítico da filosofia; 2) a forma esporádica aforística da filosofia; 3) a ciência particular." E explica: "o primeiro consegue por meio de um pensamento conceitual, o segundo pela sistematização, e o terceiro pela ereção de uma imagem de mundo." (NIETZSCHE, 2013, tradução nossa, p. 330).

Como transformador de conceitos, Tales supera o mito através do pensamento conceitual. A doutrina egípcia exerceu forte influência entre os primeiros filósofos, foi assim que os antigos encontraram na narrativa de gênesis dos deuses as explicações concernentes aos elementos naturais unificados, a saber, o princípio úmido de Tales, o ar de Anaxímenes, o devir absoluto de Heráclito, o elemento primordial indeterminado de Anaximandro. Com o objetivo de superar as incoerências fornecidas de até então, Tales, apesar da influência de tradição literária dos poemas homéricos, inicia a nova fase da busca pelo conhecimento se distanciando da teogonia. Em contrapartida, Nietzsche compara Ferécides de Siros,

> [...] que se aproxima de Tales tanto na idade como em algumas concepções físicas, oscila, ao lhes dar expressão, na mesma fronteira que une a alegoria ao mito: de modo que ousa, por exemplo, comparar a Terra a uma bolota de carvalho alada, flutuando no ar de asas abertas e, após a derrota de Cronos, envolta por Zeus em trajes suntuosos, nos quais ele próprio havia bordado terras, águas e rios. (NIETZSCHE, 2012, p. 44).

Tales supera o método esporádico-aforismático das explicações teológicas e religiosas para todas as coisas, em vigor na época, através da sistematização. Como matemático e geômetra, relata Spinelli (1998) que Tales teria descoberto que "o triângulo formado pela pirâmide e sua sombra é igual ao triângulo formado pela vara e sua sombra, e assim nesses dois triângulos o comprimento da sombra é proporcional à altura do objeto." (SPINELLI, 1998, p. 24). Como astrônomo, relata Laêrtios (1988) que Tales "foi ainda o primeiro a determinar o curso do sol de solstício a solstício, e de conformidades com algumas fontes declarou pela primeira vez que o tamanho do sol correspondia à 720ª parte do círculo solar." (LAÊRTIOS, 1988, p. 18). Demonstrando, pois, sua capacidade de explicar realidades sensíveis através da observação e organização.

Finalmente, Tales supera a ciência particular como primeiro sábio. Diz Nietzsche,

> A palavra grega que designa o "sábio" origina-se etimologicamente de *sapio* – "eu saboreio", *sapiens* – "o saboroso", *sysiphos* – "o homem de gosto mais picante". Um discernimento e um conhecimento extrativos, afiados, além de uma capacidade para a distinção significativa, constituíam, então, na mente do povo, a arte própria do filósofo. (NIETZSCHE, 2012, p. 44).

De acordo com o testemunho dos antigos, habitualmente Tales aparece como um dos sete sábios da Grécia antiga. Laêrtios indica ser de Tales uma célebre máxima; "É dele o provérbio "Conhece-te a ti mesmo" (LAÊRTIOS, 1988, p. 23). Afirma Spinelli que a atitude de Tales pressupõe uma imagem de mundo, seja devido ao seu "caráter gnosiológico (a requerer um comportamento intelectual cognoscitivo)", seja pelo "caráter ético (a exigir um comportamento existencial de moderação)." (SPINELLI, 1998, p. 16). Desse modo, representando em conceitos realidades universais. Nietzsche nos fala ainda a respeito de Tales: "determinar

Tales como primeiro filósofo pressupõe uma definição do que é um filósofo." (NIETZSCHE, 2013, tradução nossa, p. 330).

Quanto a dedicação de Nietzsche em estudar o que é um filósofo, em *A Gaia Ciência,* o autor vai afirmar que filosofia e fisiologia caminham juntas. Diz Nietzsche que,

> 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 – temos de 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, 2001, p. 12)

Conforme abordado inicialmente, a exemplo dos primeiros filósofos, que tinham como modo de vida a prática do conhecimento, as constituições fisiológicas como doença, dor, fatalidade ou mesmo a saúde serviriam como inspirações para a tarefa do filósofo. Isso porque, assim como um mergulhador tem por objetivo a exploração aquática, o filósofo seria aquele que, vivenciando as diversas formas da vida, tornar-se-ia mais profundo.

3 A ORIGEM DO FILÓSOFO

Nietzsche pensara o filósofo como "um mestre criativo" (NIETZSCHE, 2012, p. 44), ou seja, aquele que, além de utilizar das ferramentas disponíveis para alcançar um objetivo desejado, não se limita ao senso comum e se dedica aos conhecimentos universais, transformando-os em conceitos. E, tudo isso, para Nietzsche, em uma consonância com a pessoa do filósofo: "o filósofo busca deixar ressoar em si a consonância do mundo, para então extraí-la de si mesmo na forma de conceitos." (NIETZSCHE, 2012, p. 46). Nietzsche procura colocar a questão filosófica como uma questão pessoal.

Pensar o "Um" presente em todas as coisas à luz de algum princípio material, como os antigos, corresponde uma nova fase da busca pelo conhecimento. Segundo Maritain (1989), "somente na Grécia a Filosofia adquire existência autônoma, distinguindo-se explicitamente da religião". (MARITAIN, 1989, p. 35). O filósofo como investigador, antes de explicar qualquer coisa, buscaria o que lhe é intrínseco e próprio. É assim que Nietzsche entende a posição do filósofo como "alçado das coisas mais dignas de conhecimento" (NIETZSCHE, 2012, p. 45). Para Nietzsche, "a expressão de qualquer intuição filosófica mais profunda pela dialética e pela reflexão científica é, por um lado, o único meio de compartilhar o vislumbrado" (NIETZSCHE, 2012, p. 46). Transformador de conceitos, o filósofo, na imagem de Tales, deveria ser capaz de, através da observação, transfigurar quem se é. Diz Nietzsche,

> [...] o filósofo busca deixar ressoar em si a consonância do mundo, para então extraí-la de si mesmo na forma de conceitos: enquanto é contemplativo como o artista plástico, compassivo como o religioso

> e ansioso por fins e causalidades como o homem da ciência, enquanto sente-se inflar ao nível macrocosmo, mantém a prudência para observar-se friamente, como imagem refletida do mundo, a mesma prudência que possuí o artista dramaturgo, que, mesmo se transformando em outros corpos e falando por intermédio deles, ainda assim sabe projetar essa transformação para fora, na forma de versos escritos. (NIETZSCHE, 2012, p. 46).

O filósofo, segundo Nietzsche, é "imagem refletida do mundo" (NIETZSCHE, 2012, p. 47), isso porque, como transformador de conceitos, julga-se capaz de apreender realidades universais com o objetivo de, através da razão, assimilar relações entre fenômenos e transmitir, "no fundo, uma transposição nada confiável para uma esfera e uma linguagem totalmente distinta" (NIETZSCHE, 2012, p. 47). De acordo com Perrusi (2019), Nietzsche, ao falar sobre Tales, apresenta sua compreensão de filosofia: "trata-se de um exercício de linguagem transpor a experiência para a linguagem filosófica, através de um pensar dialético". (PERRUSI, 2019, p. 140).

As diversas posturas filosóficas demonstraram que, como seres finitos, o ser humano jamais conseguiu alcançar a verdade absoluta. Dessa forma, a questão inesgotável sobre a origem das coisas, levantada por Tales de Mileto, abriu portas para uma nova postura cosmológica, baseada na observação e na especulação racional.

Nietzsche se interessara mais pela origem do filósofo do que pelo início da filosofia, isso pois, conforme Perrusi (2019), mesmo os sistemas sendo importantes para entender como surgiu a cultura grega, eles seriam autênticos só para quem os fundou. Como por exemplo Platão, que ao referir-se aos sofistas, os identifica como pretensos mestres da virtude e não como filósofos e Aristóteles que, ao relatar a história das ideias filosóficas antigas, não inclui os sofistas em sua reflexão. Portanto, ao apresentar o pensamento do primeiro filósofo grego que via "a unidade de tudo aquilo que é: e, desejoso de comunicar-se, falava da água!" (NIETZSCHE, 2012, p. 46), Nietzche justifica a origem da filosofia em relação ao surgimento do filósofo.

4 CONCLUSÃO

Nietzsche pensara o filósofo Tales de Mileto como mestre da criatividade. Por essa razão, ao levantar a questão do "Um", para o autor, Tales assume a postura de filósofo que investiga a universalização da origem das coisas e se apresenta como "o primeiro filósofo grego". Hodiernamente, a filosofia pré-socrática assume importante investigação no que se refere a atitude filosófica como criadora de conceitos relacionando pensamento e vida.

Como visto anteriormente, a nova atitude filosófica possibilitou um rompimento com a explicações de mundo até então vigentes. A postura primordial sobre a origem das coisas, resultou, na história da filosofia, a relação uno-múltiplo como interpretação da realidade. Costumeiramente, a história da filosofia é dividida em quatro grandes períodos. A

pluralidade de sistemas filosóficos engloba tanto o período de elaboração, quanto as dos discursos filosóficos consecutivos. No ponto de vista filosófico, tratar sobre as variadas posturas filosóficas implica pensar uma unidade da filosofia na multiplicidade das correntes filosóficas. Fica claro, pois, que a unidade da filosofia não é estática e rígida, mas sim dinâmica e pessoal, confirmando sua diversidade.

Portanto, é possível compreender que às perguntas sobre origem da filosofia, seriam para Nietzsche indiferentes, visto que cada filósofo forneceria sua resposta sobre o que é filosofia. Em direção contrária, ao investigar como os primeiros filósofos gregos praticaram a filosofia, o filósofo alemão identifica que a proposição "a água é o princípio de todas as coisas" seria expressão da busca pelos saberes mais elevados. Assim, o filósofo empenhado nas coisas mais dignas de conhecimento é, dessa forma, um caminhante que, assumindo seu ofício de "sábio", percorre o caminho vivendo o que busca conhecer.

REFERÊNCIAS

BURNET, John. *A aurora da filosofia grega***.** Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. Puc-Rio, 2006.

LAÊRTIOS, Diôgenes. *Vida e doutrina dos filósofos ilustres.* Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.

MARITAIN, Jacques. *Elementos de filosofia I: introdução geral à filosofia.* Rio de Janeiro: Agir. 1989.

MELO NETO, João Evangelista Tude de. *10 lições sobre Nietzsche***.** Petrópolis: Vozes, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na era trágica dos gregos.* Porto Alegre: L&PM, 2012.

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

NIETZSCHE, Friedrich. Los filósofos preplatónicos. *Obras completas.* Escritos filológicos**.** Volumen II. Madrid: Tecnos, 2013, p.327-440.

PERRUSI, Martha Solange. *Filosofia como retórica: uma leitura de Nietzsche***.** Programa de Pós-graduação em Ciências da Linguagem, 2019.

PLATÃO. *Diálogos: Teeteto – Crátilo.* Belém: UFPA, 1973.

SPINELLI, Miguel. *Filósofos pré-socráticos: Primeiros mestres da filosofia e da ciência grega.* Porto alegre: EDIPUCRS, 1998.

Nietzsche, o filósofo que ri: a comédia, a alegria e o riso na filosofia nietzschiana

Romildo Dias de Melo Neto[1]

Martha Solange Perrusi[2]

RESUMO: A temática da comédia, do riso e da alegria em Nietzsche, ainda que pouco estudada, ocupa lugar de destaque em seu pensamento. Em seu primeiro livro, *O nascimento da tragédia*, Nietzsche se volta para a cultura grega antiga e, além das reflexões acerca da lírica e da tragédia, discute a comédia, em especial, Aristófanes. Há motivos para considerar que a leitura de tal comediógrafo influenciou a leitura nietzschiana dos autores daquele período, como o filósofo Sócrates e o tragediógrafo Eurípedes. Já em outras obras, como *A gaia ciência* e *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche trata o riso e a alegria como essenciais para uma grande saúde, sendo importantes fontes para superação do niilismo e afirmação da vida. Dessa forma, este trabalho buscou compreender através das obras do próprio Nietzsche e de seus comentadores as influências da comédia grega e de Aristófanes em seu pensamento, bem como compreender a importância do riso e da alegria em sua filosofia.

PALAVRAS-CHAVE: Nietzsche. Comédia. Alegria. Riso.

INTRODUÇÃO

Nietzsche é um filósofo europeu da segunda metade do século XIX que rompe com a tradição filosófica ocidental inaugurada por Sócrates e Platão, a qual tem como base a razão na busca pelo conhecimento. Nietzsche, todavia, acusa essa filosofia de ser a filosofia de um modo decadente de vida porque não considera outros modos de se relacionar com a realidade para além da razão e menospreza a possibilidade de conhecer através dos sentidos, das paixões, dos instintos e da arte (MACHADO, 2005). Por conseguinte, esse afastamento dos sentidos trouxe a seriedade para a filosofia, tornando-a pesada, séria e dogmática.

Nietzsche então constrói uma crítica e nela aponta que a filosofia tradicional ao se propor conhecer a verdade apenas por meio da razão, "ficciona existir uma realidade plena e estável em um mundo mais perfeito […] no qual a verdade é concebida como a correspondência entre a realidade estável desse supramundo e um sujeito neutro" (SUAREZ, 2007, p. 11). Nesse sentido, Nietzsche se volta contra essa forma de fazer filosofia e mostra que ela é, na verdade, um sintoma de empobrecimento do espírito humano já que limita as possibilidades de conhecer e viver a existência e não leva em consideração o que está além da razão. Para Nietzsche, uma filosofia que só considera uma única perspectiva para compreender a

1 Graduando em Filosofia (Bacharelado), Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. E-mail: romildo.neto@hotmail.com

2 Doutora em Filosofia, Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP. E-mail: martha.perrusi@unicap.br

realidade é decadente – mais, é negadora da vida. Diferentemente, ele diz: a razão é apenas uma pequena razão que faz parte de uma grande razão (NIETZSCHE, 2011, p. 34), sendo a grande razão, o corpo. O corpo e os seus variados processos. O corpo e as suas incoerências e "irracionalidades".

Dessa forma, em um contexto de crítica à tradição do pensamento filosófico ocidental, Nietzsche faz uma filosofia da transvaloração de todos os valores e da afirmação da vida. Sua filosofia se apresenta em um movimento crítico de desconstrução da tradição filosófica que se encaminha para uma reconstrução do pensamento filosófico através outras perspectivas além da razão. Sendo assim, Nietzsche propõe um pensamento filosófico que contra a sisudez e o dogmatismo seja leve e alegre, que através do risível liberte o espírito da gravidade da tradição. Nesse movimento filosófico inovador, Nietzsche faz uso do que nos propomos a compreender aqui neste artigo: a comédia grega, em especial as perspectivas do comediógrafo Aristófanes, a alegria e o riso.

1 A INFLUÊNCIA DE ARISTÓFANES

Aristófanes, comediógrafo grego, viveu em Atenas na Grécia antiga, na época do período crítico da decadência da democracia ateniense. Tem-se notícias de que Aristófanes escreveu muitas comédias, mas nós, hoje, só temos acesso apenas a algumas, entre elas *As Nuvens* e *As rãs*. Aristófanes, em suas comédias, falava de figuras importantes do seu tempo por uma perspectiva cômica, criando caricatura das personagens, exagerando em seus defeitos e/ou características muito evidentes. Nietzsche então lê Sócrates (*As Nuvens*) e Eurípedes (*As Rãs*) por essa perspectiva diferente da visão platônica e da filosofia subsequente que apresentava um Sócrates sereno e quase divino.

Na comédia *As nuvens*, encontramos Sócrates sendo retratado como um bufão e como um sofista. A comédia em epígrafe narra que o comerciante Estrepsíades, endividado por conta dos excessos de seu filho, foi aconselhado a se consultar com Sócrates, no "Pensatório", para que aprendesse o discurso injusto e, assim, conseguisse vencer os credores no tribunal. Aristófanes, dessa forma, "desmistifica a imagem ascética dos filósofos ao atribuir-lhes as características negativas que a filosofia cuidou de imputar aos sofistas" (FERREIRA, 2020, p. 16).

Essa peça de Aristófanes teria sido responsável por difamar Sócrates em Atenas, uma vez que o ridicularizaria tanto como um filósofo da *physis* (por viver nas "nuvens"[3]) como

3 As Nuvens são tratadas pelo Sócrates de Aristófanes como divindades, sendo possível, inclusive, que a acusação de não acreditar nos deuses da cidade tenha começado e se espalhado a partir dessa narrativa. Quando Sócrates recebe Estrepsíades, polvilha-o com farinha e enaltece as Nuvens em uma paródia aos ritos iniciáticos órficos: "É preciso que o velho fique calado e preste atenção à prece! (*Solenemente)* Senhor Soberano, Ar incomensurável, que sustentas a Terra suspensa no Espaço! Éter brilhante e veneráveis deusas, Nuvens, portadoras do trovão e do raio! Levanta-vos, Senhoras, mostrai-vos ao pensador, suspensas no ar!" (ARISTÓFANES, 1972, 260-265, p. 188-189)

também como sofista (por ensinar o discurso injusto se sobrepondo ao discurso justo)[4]. Sócrates é ridicularizado na peça de Aristófanes como um sofista exagerado. Além disso, quando Sócrates aparece, ele está elevado como que sobre as nuvens, em uma analogia possível à teoria das ideias de Platão. É possível, portanto, fazer uma correspondência legítima entre as duas visões (a aristofanesca e a platônica) do filósofo, sendo uma depreciativa e outra apologética.

É nesse sentido que, ao falar de Sócrates, Nietzsche se apropria da visão aristofanesca e o retrata como uma figura cujo corpo se encontra cansado e deformado, com as suas forças em desequilíbrio e com seus instintos em total anarquia. Tomemos dois exemplos, um do livro *O nascimento da tragédia*, obra da juventude de Nietzsche, e outro do livro *Crepúsculo dos Ídolos*, texto da maturidade do filósofo.

O primeiro exemplo aparece quando Nietzsche, ao se referir a Sócrates e sua influência na arte de Eurípedes, diz: "um demônio de recentíssimo nascimento, chamado SÓCRATES" (NIETZSCHE, 1996, p. 79). No outro exemplo, em sua obra tardia, Nietzsche diz, "em tudo Sócrates é exagerado, bufão, caricatura, e, simultaneamente, em tudo é oculto, de segundas intenções, subterrâneo" (NIETZSCHE, 2014, p. 19). É nesse sentido que Nietzsche, tanto em sua juventude quanto em sua maturidade, "para tecer seus próprios comentários pejorativos a respeito de Sócrates, estabelece uma aliança estratégica com Aristófanes" (FERREIRA, 2020, p. 15).

Compreendemos que, além da visão de Aristófanes sobre Sócrates, Nietzsche também se apropria em sua crítica de Aristófanes para demonstrar "a estreita afinidade existente entre Sócrates e Eurípedes" (NIETZSCHE, 1996, p. 84). Na comédia *As Rãs*, encontramos uma íntima relação do tragediógrafo Eurípedes com Sócrates. Aristófanes, nessa obra, apresenta Eurípedes como um artista que precisava da razão para guiar dialeticamente a construção da trama de suas tragédias (FERREIRA, 2020). Segundo Nietzsche, os argumentos utilizados por Eurípedes contra Ésquilo nessa comédia de Aristófanes são os mesmos que Sócrates usa contra a tragédia em seu filosofar. Mas não só isso, Nietzsche também aponta que, segundo uma lenda que circulava na antiga Atenas, "Sócrates costumava ajudar Eurípedes em seu poetar" (NIETZSCHE, 1996, p. 84).

Na comédia *As Rãs*, Aristófanes coloca Dioniso se dirigindo ao Hades com seu servo Xantias, uma vez que está com saudade das tragédias e dos poetas que já teriam morrido. Ao encontrar Eurípedes no Hades, Dioniso o provoca para que fale de seus "novos deuses",

4 É importante pontuar que, em seu julgamento, Sócrates começa se defendendo dos seus detratores na polis antes mesmo de se defender dos acusadores no tribunal e, entre tantos acusadores, se refere explicitamente a "um certo comediógrafo": "Em primeiro lugar, atenienses, devo responder às primeiras acusações falsas de que fui objeto e aos meus primeiros acusadores; depois, às acusações e acusadores mais recentes (...) Mas aqueles que são mais temíveis, ó atenienses, porque tomaram muitos de vós à sua conta desde crianças, persuadindo-vos, com falsas acusações, de que havia um certo Sócrates, homem sábio, que se ocupava dos fenômenos celestes, investigava o que se passava debaixo da terra e era capaz de fazer prevalecer sobre as boas as causas más. (...) E o mais absurdo de tudo isto é que não é possível conhecermos seus nomes, para os citar, com exceção talvez de um certo comediógrafo." (PLATÃO, 1997, 18 a-d, p. 16)

ao que Eurípedes conclama: "Ó Éter, meu alimento, sustentáculo da língua; ó Compreensão, finíssimo olfato, fazei com que eu refute, à altura, os argumentos do meu adversário." (ARISTÓFANES, s.d., 890, p. 128). Nessa fala de Eurípedes, é possível perceber duas conexões com Sócrates, a primeira, porque Eurípedes invoca um dos deuses particulares que Sócrates invocou na comédia *As Nuvens*. Já a segunda conexão é representada pelo caráter racional, dialético e argumentativo presente nessa fala de Eurípedes. É assim que, a partir de Aristófanes, torna-se possível a Nietzsche colocar Sócrates e Eurípedes lado a lado.

Segundo Roberto Machado, "com Sócrates, a compreensão mítica do mundo desaparece, quando a lógica se torna a deusa suprema da ciência" (MACHADO, 2005, p. 22), o que levaria os nobres instintos afirmadores da vida da cultura trágica ao fim. Já com Eurípedes, por compreender o mito logicamente e por se guiar pelo ideal de que "tudo deve ser inteligível para ser belo" (NIETZSCHE, 1996, p. 81), teríamos o advento do socratismo estético na arte e a morte da tragédia ática grega por suicídio.

Acrescente-se a tal visão de Nietzsche, o término do diálogo *Banquete* de Platão, que conta com Aristófanes como um dos participantes. Ao fim dos discursos, estavam acordados apenas Agatão, Aristófanes e Sócrates que ainda tomavam vinho quando Sócrates começou a conversar sobre comédia. Sócrates "forçava-os" a admitir que um mesmo homem seria capaz de compor tanto uma tragédia como uma comédia, "forçados a isso, e sem o seguir com muito rigor, eles cochilavam, e primeiro adormeceu Aristófanes e, quando já se fazia dia, Agatão." (PLATÃO, 1972, 223d, p. 59). Essa passagem é bem emblemática de que, enquanto comediógrafo, Aristófanes faz rir e, enquanto filósofo discursando sobre comédia, Sócrates faz dormir. Eis a filosofia socrática, tão séria que dá sono.

Portanto, podemos dizer que a visão do comediógrafo Aristófanes influenciou a visão de Nietzsche sobre a cultura grega antiga, sobretudo a sua visão sobre Sócrates e Eurípedes. A perspectiva aristofanesca tem grande repercussão na crítica à tradição filosófica que Nietzsche empreende, transformando Sócrates e Eurípedes em símbolos da negação da vida.

2 A COMÉDIA GREGA NO PENSAMENTO DE NIETZSCHE

O segundo ponto do nosso estudo é a influência da comédia grega no pensamento de Nietzsche. Além da perspectiva do comediógrafo Aristófanes para tratar de figuras como Sócrates e Eurípedes e para compreender a civilização grega, Nietzsche faz uso em sua filosofia de elementos da comédia em sua crítica à tradição filosófica ocidental. De um modo bastante peculiar, "Nietzsche trata todos os filósofos […] como personagens cômicos" (SUAREZ, 2007, p. 10), e considera que "a história da filosofia é algo digno de ser visto, um espetáculo protagonizado por filósofos […] em uma iconoclasta comédia de erros" (SUAREZ, 2007, p. 15). O filósofo, nesse sentido, faz da comédia a sua aliada tanto de um ponto de vista formal como de um ponto de vista estratégico na construção dos seus argumentos (FERREIRA, 2020).

Nietzsche argumenta que a vontade de tudo conhecer a todo custo da filosofia (PERRUSI, 2001) acabou por tornar muito sério e pesado seu ofício, transformando ideias e preconceitos em conceitos fixos e verdades imutáveis. Nesse contexto, a filosofia passou a ter um caráter dogmático, impedindo que os próprios filósofos se dessem conta de que as suas verdades consistem, na verdade, em perspectivas. Ou seja, para Nietzsche, os filósofos da tradição, apegados à crença na razão como reveladora da verdade, se enganam ao pensar que encontram a verdade e enganam ao dizer o que é a verdade (SUAREZ, 2007).

Sendo assim, "a estratégia principal da crítica nietzschiana à filosofia é tratar como trivialidades, banalidades, as conclusões que a filosofia gostaria de preservar em sua alçada rigorosa e purificadora" (SUAREZ, 2007, p. 32). Nietzsche então inverte os conceitos e juízos filosóficos tidos por intocáveis em tudo aquilo que os filósofos da tradição rejeitam em seus complexos sistemas de pensamento, transformando-os em superstição. Essa inversão, por conseguinte, causa o efeito cômico ao retirar os conceitos e ideias da posição séria e dogmática que antes ocupavam, trazendo-os de volta ao mais simples, ao que é humano, aproximando-os, portanto, do comum.

O uso da comédia em seu filosofar não é em vão. Nietzsche vai ao cerne do dionisíaco e compreende que o cômico existe "enquanto descarga artística da náusea do absurdo" (NIETZSCHE, 1996, p. 56), sendo, pois, da mesma origem do trágico. O dionisíaco, como nos diz Nietzsche em *O nascimento da tragédia*, é "o conhecimento básico da unidade de tudo o que existe, a consideração da individuação como causa primeira do mal" (NIETZSCHE, 1996, p. 70). Dioniso é o deus sofredor, é "aquele que experimenta em si os padecimentos da individuação" (NIETZSCHE, 1996, p. 70), o que nos leva a compreender que "devemos considerar o estado de individuação como fonte e causa primordial de todo o sofrer" (NIETZSCHE, 1996, p. 70). Nesse sentido, se a individuação é a causa de todo o sofrer, o fim da individuação é o fim do sofrimento. O elemento dionisíaco, portanto, representa o fim da individuação e o encontro com o Uno-primordial, sendo "um raio de alegria que se espalha pelo semblante do mundo dilacerado" (NIETZSCHE, 1996, p. 70)[5].

Dessa forma, o elemento dionisíaco quando expresso na arte se apresenta como "a esperança jubilosa de que possa ser rompido o feitiço da individuação, como pressentimento de uma unidade restabelecida" (NIETZSCHE, 1996, p. 70). O que nos leva a compreender que através da arte dionisíaca, como sugere Nietzsche, nós rompemos a individuação que causa sofrimento e temos acesso ao sentimento de unidade que nos alegra e dá prazer frente a existência.

Sabendo que filosofia é arte (PERRUSI, 2001), Nietzsche, então, adere a uma posição artística para construir o seu pensamento filosófico. A comédia, nesse sentido, aparece para ele como uma ferramenta de grande valia, pois é "um espelho de aumento deformador, onde

5 Inclusive, Nietzsche, ao se referir ao fim da comédia antiga com o início da comédia nova, critica precisamente o apelo ao individual e aos costumes cotidianos. Como diz Vilma Areas, "a comédia nova, representada na Grécia por Menandro, e em Roma por Plauto e Terêncio, não deixa de ter vislumbres de parentesco com a própria tragédia de Eurípedes, afastando-se da comédia aristofanesca." (AREAS, 1990, Pp.36)

os vícios e os defeitos humanos se amplificam, especialmente as tendências muito humanas à inconsciência e à vaidade" (SUAREZ, 2007, p. 32).

Com base nisso que, em sua crítica à racionalidade, Nietzsche retrataria os filósofos da tradição como em uma comédia, realçando com a sua lente de aumento cômica os contornos e os relevos desse drama. A comédia, portanto, tem grande influência no pensamento nietzschiano, sendo uma estratégia argumentativa para a elaboração da sua crítica à tradição e aos filósofos da tradição.

Destacamos, porém, que essa influência da comédia vai além da apropriação dos elementos cômicos para construir seus argumentos críticos contra a tradição. A comédia está presente também na compreensão que Nietzsche tem da vida, sendo uma noção que aparece com mais ênfase em seus escritos de maturidade, como em *A gaia ciência* e *Assim falou Zaratustra*. A vida, para Nietzsche, nessa fase do seu pensamento, deixa de ter o caráter trágico, pesado e sublime que tinha na fase de *O nascimento da tragédia* e passa a ser compreendida como a cômica e alegre existência trágica do homem, como "eterna comédia do existir" (NIETZSCHE, 2012, p. 52).

3 A ALEGRIA E O RISO COMO FONTES DA AFIRMAÇÃO DA VIDA

O terceiro ponto da nossa pesquisa é o pensamento de Nietzsche sobre a alegria e o riso. Ainda que apareçam de forma secundária já em suas primeiras obras, quando Nietzsche trata do elemento dionisíaco da arte, da sabedoria do Sileno e ainda em sua crítica a Sócrates e Eurípedes pela morte da tragédia; o riso e a alegria em Nietzsche se tornam centrais em sua fase madura de pensamento, sendo por ele considerados como elementos importantes contra a razão dogmática da tradição e sobretudo contra o niilismo e a negação da vida.

Nietzsche, dessa forma, faz do riso e da alegria fontes importantes para uma grande saúde (NIETZSCHE, 2012, §382, p. 286) afirmadora da vida. Para Nietzsche, o riso é uma ferramenta de libertação do espírito humano da negação da vida, "o riso liberta o indivíduo da coerção do necessário" (DIAS, 2020, p. 160), abrindo espaço para a liberação de um riso longamente represado pela seriedade da razão.

O filósofo alemão considera que seria preciso aprender a ser leve com a atitude de artista, tal atitude de artista traria uma leveza que os pensadores sérios não têm. Como ele diz em *A gaia ciência*:

> Ocasionalmente precisamos descansar de nós mesmos, olhando-nos de cima e de longe e, de uma artística distância, rindo de nós ou chorando por nós; precisamos descobrir o *herói* e também o *tolo* que há em nossa paixão do conhecimento, precisamos nos alegrar com a nossa estupidez de vez em quando para poder continuar nos alegrando com a nossa sabedoria! (NIETZSCHE, 2012, p. 132-133)

Tratamos o conhecimento de um modo sério demais, pesado demais e, assim, nos tornamos sérios e pesados. Contra essa seriedade e esse peso, Nietzsche considera que, com fins de tornar tanto a vida como a sabedoria leves, deveríamos assumir a necessidade de uma "arte exuberante, flutuante, dançante, zombeteira, infantil e venturosa" (NIETZSCHE, 2012, p. 133).

O conhecimento tem sido sério e pesado, assim como a moral. Com a moral, exigimos de nós mesmos uma retidão implacável, uma severidade na condução de nossas ações, uma rigidez comportamental. Em contraponto a esse rigor, Nietzsche propõe um alegre saber (gaia ciência), em que poderíamos brincar e voar acima da moral, aplicar a "artística distância" com uma postura leve, possível de se conquistar com a arte, que Nietzsche descreve como uma "necessidade".

Nietzsche, em *Assim falou Zaratustra*, assim descreve o espírito de gravidade: "Quando vi o meu diabo, achei-o sério, meticuloso, profundo e solene: era o espírito de gravidade – ele faz todas as coisas caírem" (NIETZSCHE, 2011, p. 41). Em seguida, se questiona sobre como matar o espírito de gravidade. Mata-se o espírito de gravidade com o riso, diz Zaratustra, não com a ira. Sendo assim, Nietzsche nos diz que para nos livrarmos do espírito de gravidade é necessário que haja a afirmação da vida e que através dessa afirmação nos tornemos leves e subamos para o alto – criando a distância artística –, pois "quem sobe aos montes mais altos ri das tragédias do palco e da vida" (NIETZSCHE, 2011, p. 39).

A bem dizer, Nietzsche, no início de *A gaia ciência*, já anuncia quão importante é o tema do riso na sua filosofia:

> Rir de si mesmo, como se deveria rir para fazê-lo *a partir da verdade inteira* – para isso os melhores não tiveram bastante senso de verdade até hoje, e os mais talentosos tiveram pouco gênio! 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. Talvez então o riso tenha se aliado à sabedoria, talvez haja apenas 'gaia ciência'. Por enquanto ainda é bem diferente, por enquanto a comédia da existência ainda não se 'tornou consciente' de si mesma, por enquanto este é ainda o tempo da tragédia, o tempo das morais e das religiões (NIETZSCHE, 2012, §1, p. 51).

Para melhor entender a importância da alegria, do riso e da comédia em sua filosofia, compreendemos que há em Nietzsche duas compreensões de trágico. A primeira compreensão de trágico está presente nos escritos de juventude, como em *O nascimento da tragédia*. Já a segunda compreensão está presente em escritos da sua maturidade, como em *A gaia ciência*, depois que Nietzsche tem a visão do eterno retorno (BARRENECHEA, 2020).

Nietzsche, nesse sentido, define, em sua primeira compreensão, a tragédia como a tragédia da seriedade e da dor. No entanto, em sua segunda compreensão, Nietzsche encontra um outro sentido para o trágico. Um sentido que é mais profundo e mais abrangente, um sentido que está presente na alegria e no riso, na eterna comédia do existir. Nessa nova visão de Nietzsche se instaura a saúde e a alegre sabedoria no trágico, que "agora surge [como] uma compreensão cômica e alegre da trágica existência do homem" (BARRENECHEA, 2020, p. 129). Nietzsche, então, retorna ao *pathos* lúdico, leve e irônico dos antigos rituais dionisíacos, do *kômos*, resgatando o sentido original do termo tragédia, que significa "o canto do bode" e se dá como uma celebração irrestrita da natureza em seu eterno devir.

Nesse sentido, por meio do riso e da alegria, Nietzsche afirma o eterno ciclo de tudo o que existe. Com Zaratustra, pois, Nietzsche reafirma alegremente, "um canto para dançar e zombar do espírito de gravidade" (NIETZSCHE, 2011, p. 103), pois é no riso que se encontra a coragem para afirmar a vida em suas dores e em suas flores; "a coragem: [que] até agora, sempre matou em mim todo desânimo […] a coragem [que] é o melhor matador" (NIETZSCHE, 2011, p. 150).

Sendo assim, como nos diz Nietzsche, com coragem, riso e alegria podemos nos livrar do peso da moral, do conhecimento e da negação da vida; com a coragem, com o riso e com a alegria como partes essenciais de nossa grande saúde podemos afirmar a vida de forma irrestrita – para que possamos rir tal qual o pastor de "Da visão e do enigma", "não mais um pastor, não mais um homem – um transformado, um iluminado que ria! Jamais, na terra, um homem riu como ele ria!" (NIETZSCHE, 2011, p. 154).

CONCLUSÃO

Neste artigo, portanto, buscamos apresentar a influência da comédia grega aristofanesca no pensamento de Nietzsche, destacando como essa influência se manifesta na crítica que Nietzsche faz à tradição filosófica ocidental e na construção de sua filosofia afirmadora da vida. Nietzsche, ao adotar uma abordagem cômica em sua crítica à seriedade e ao dogmatismo, revela os limites da razão como único meio para compreender a realidade.

Destacamos sobretudo a influência de Aristófanes na filosofia nietzschiana, sobretudo no que se refere a visão sobre Sócrates e Eurípedes, que Nietzsche se apropria das caricaturas cômicas desses personagens feita por Aristófanes para desconstruir a imagem séria e quase divina que lhes foi conferida pela tradição filosófica.

Evidenciamos, ainda, que Nietzsche utiliza a comédia não apenas como uma estratégia argumentativa, mas também como um meio de liberar o espírito humano da gravidade e da moral rígida da tradição e para isso destacamos a importância da alegria e do riso em sua filosofia. Compreendemos, então, que o riso, para Nietzsche, é uma ferramenta de libertação do espírito humano da negação da vida que proporciona uma visão mais leve e artística do conhecimento e da existência. Nietzsche, nesse sentido, enfatiza que a alegria e o riso são

essenciais para a afirmação da vida, permitindo que os indivíduos se distanciem da seriedade excessiva e encontrem motivo para rir e se alegrar do eterno ciclo que sempre torna a girar.

Nietzsche, portanto, faz uma filosofia que celebra a alegria, o riso e a comédia como meios de superar a seriedade e o dogmatismo em direção a uma compreensão afirmativa da vida, encontrando na comédia grega elementos poderosos que desafiam a tradição filosófica e apontam para uma visão transformadora do mundo.

REFERÊNCIAS

AREAS, Vilma. *Iniciação à comédia.* Rio de janeiro: Zahar, 1990.

ARISTÓFANES. As Rãs. In ARISTÓFANES. *Teatro Grego:* Eurípedes e Aristófanes – Prefácio e tradução de Junito Brandão. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, s.d. páginas 79-156.

ARISTÓFANES. As Nuvens. In *Os Pensadores – Sócrates.* São Paulo: Abril Cultural, 1972. páginas 175-230.

BARRENECHEA, Miguel Angel de. O riso e a alegria na concepção nietzschiana de tragédia. In: MOURILLE, F; VASQUES, J; DIAS, R. (org) *Nietzsche e o riso.* Rio de Janeiro: 7 Letras, 2020. páginas 123-133.

DIAS, Rosa. Nietzsche, uma "gargalhada de ouro". In: MOURILLE, F; VASQUES, J; DIAS, R. (org) *Nietzsche e o riso.* Rio de Janeiro: 7 Letras, 2020. páginas 159-168

FERREIRA, Adriany. A perspectiva cômica de Nietzsche na crítica a Sócrates em O nascimento da tragédia. In: MOURILLE, F; VASQUES, J; DIAS, R. (org) *Nietzsche e o riso.* Rio de Janeiro: 7 Letras, 2020. páginas 11-26

MACHADO, Roberto. (org) *Nietzsche e a polêmica sobre O Nascimento da Tragédia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência.* São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

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

NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos***.** Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

NIETZSCHE, F. O Nascimento da tragédia. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

PERRUSI, Martha. Filosofia… arte… vida. In: LINS, Daniel. (org) *Nietzsche e Deleuze: pensamento nômade*. Rio de janeiro: Relume Dumará, páginas 173-182, 2001.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates.* Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

PLATÃO. Banquete**.** In *Os Pensadores – Platão.* São Paulo Abril Cultural, 1972. páginas 7-59.

POMPEU, Ana Maria César. *Aristófanes: o dramaturgo da cidade justa.* São Paulo: Giostri, 2019.

SUAREZ, R. *Nietzsche comediante: a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche.* Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

Nietzsche e a *realidade* enquanto *aparência*

Ryam Santos das Neves[1]

RESUMO: O presente artigo versa sobre o conceito de *realidade* no pensamento de Friedrich Nietzsche. Exploramos a crítica de Nietzsche à metafísica e sua interpretação da realidade como aparência. Neste sentido, propomos um estudo de caráter conceitual e bibliográfico, de modo que, através dos escritos nietzschianos, tais como: *Humano demasiado humano (2005), A Gaia Ciência (2012) e Sobre a Verdade e a Mentira no Sentido Extra-moral (2007)*, pudéssemos interpretar a ruptura com a visão metafísica do mundo, caracterizada por uma abordagem essencialista e dualista. Frente a isso, é importante problematizar sobre a *realidade* é enquanto *aparência*. Nietzsche acredita que não existe uma entidade metafísica que esteja subjacente à nossa compreensão do mundo. Isso porque nossa forma de interpretação está intimamente relacionada aos mecanismos biológicos e socioculturais do corpo. Aspectos que se infiltram em nós. Tais fatores são, portanto, responsáveis pelos erros, verdades ilusórias que se tornam absolutas para nós devido ao esquecimento. Criticamente, Nietzsche fornece uma base epistemológica baseada em interpretações e perspectivas que podem aprofundar a forma como entendemos a vida.

PALAVRAS-CHAVE: Realidade. Aparência. Nietzsche.

INTRODUÇÃO

O presente artigo versa sobre o conceito de realidade no pensamento de Friedrich Nietzsche. Exploramos a crítica de Nietzsche à metafísica e sua interpretação da realidade como aparência. Neste sentido, propomos um estudo de caráter conceitual e bibliográfico, de modo que, através dos escritos nietzschianos, tais como *Humano demasiado Humano* (2005), *A Gaia Ciência* (2012) e *Sobre a Verdade e a Mentira no Sentido Extra-moral* (2007), pudéssemos interpretar a ruptura com a visão metafísica do mundo, caracterizada por uma abordagem essencialista e dualista.

Neste sentido, cremos que a realidade é enquanto aparência, e que, para Nietzsche, não há nenhuma substância metafísica que fundamente a nossa compreensão de mundo, pois nosso modo de interpretação está intimamente ligado às engrenagens biológicas corporais, assim como os aspectos socioculturais que nos perpassa. Tais fatores, são, portanto, responsáveis por um engano, uma verdade ilusória, que, por esquecimento, torna-se para nós absoluta. Assim, criticamente, Nietzsche propõe um alicerce epistêmico pautado na interpretação e no perspectivismo que possa aprofundar nossos modos de compreensão da vida.

1 Mestrando em Metafísica – Universidade de Brasília. Email: ryam.musica.17@gmail.com

1 A ESSÊNCIA E A APARÊNCIA

Friedrich Nietzsche, em suas reflexões, constrói sua abordagem filosófica da *realidade*, argumentando que ela não é uma entidade objetiva e absoluta, mas sim uma construção biológica, psicológica e subjetiva, onde o homem, como animal, enxerga o mundo diante de critérios fisiológicos. Nesse sentido, Nietzsche defende que a realidade é *aparência*, um engano que não só nos impede de alcançar a verdadeira essência das coisas, como também questiona a própria concepção de "verdadeira essência", visto que *existência* e *essência* também são interpretações.

Portanto, segundo Nietzsche, a ideia de uma realidade objetiva é uma *ilusão* oriunda de uma busca por *sentido* do mundo e das experiências que nos transgridem, designada, por ele, de *necessidade metafísica*. Nossa percepção do mundo é moldada por uma fisiologia que, através de seus mecanismos, dá uma forma de percepção da realidade. Desse modo, a realidade experienciada pelo animal homem é subjetiva no sentido de que ela está composta por engrenagens biológicas que criam uma aparência precisa do mundo, e exclui a possibilidade de uma *coisa em si*. Nietzsche escreve em *Humano demasiado humano (2005)* no aforismo *15 que "Não há interior e exterior no mundo"*, que o conflito de interioridade e exterioridade, trata-se de um engano, um empobrecimento da interpretação filosófica:

> Assim como Demócrito transferiu os conceitos de "em cima" e "embaixo" para o espaço infinito, onde não têm sentido algum, os filósofos transportam o conceito de "interior e exterior" para a essência e a aparência do mundo; acham que com sentimentos profundos chegamos ao profundo interior, aproximamo-nos do coração da natureza. Mas esses sentimentos são profundos apenas na medida em que com eles, de modo quase imperceptível, se excitam regularmente determinados grupos complexos de pensamentos, que chamamos de profundos; um sentimento é profundo porque consideramos profundo o pensamento que o acompanha. Mas o pensamento profundo pode estar muito longe da verdade, como, por exemplo, todo pensamento metafísico; se retiramos do sentimento profundo os elementos intelectuais a ele misturados, resta o sentimento forte, e este não é capaz de garantir, para o conhecimento, nada além de si mesmo, tal como a crença forte prova apenas a sua força, não a verdade daquilo em que se crê. (NIETZSCHE, 2005, n.p)

A sujeição à interioridade, responsável por revelar a verdade, trata-se de uma contradição haja vista que a crença no *Eu*, como residual, é uma derivação da percepção aparente do mundo: o homem se esquece de sua natureza.

Vê-se no encadeamento interpretativo que a realidade possui também uma perspectiva linguística: a linguagem então é uma *simbologia* na qual o ser humano vislumbra o mundo e o transforma, por um exercício da *vontade de poder*. A linguagem, para Nietzsche, trata-se de

um signo arbitrário, onde a *aparência* ganha uma imagem acústica que a representa e evoca a imagem na mentalidade do ser humano. A articulação fonética, portanto, trata-se de uma produção fisiológica que provoca sons em forma de palavras. As palavras, enquanto signos, tratam de representar a realidade. As palavras estão vinculadas a um grupo semântico que formam um léxico e, a partir dele, a expressão física da realidade torna-se possível:

> Acreditamos saber algo acerca das próprias coisas, quando falamos de árvores, cores, neve e flores, mas, com isso, nada possuímos senão metáforas das coisas, que não correspondem, em absoluto, às essencialidades originais. Tal como o som sob a forma de figura de areia, assim se destaca o enigmático "x" da coisa em si, uma vez como estímulo nervoso, em seguida como imagem, e, por fim, como som. (NIETZSCHE, 2007, p. 33)

Essa designação fonética, após sua sistematização na língua como instrumento social, surge no consciente humano erroneamente como *em si*. Uma percepção que aparentemente está impregnada na realidade, como se ela não estivesse somente na imaginação.

Desse modo, compreendemos que a linguagem é uma ferramenta de comunicação das nossas ideias que são impressões da realidade, isto é: a ideia é também uma *aparência*. "Falamos sobre uma serpente: a designação não tange senão ao fato de serpentear, e, portanto, poderia servir também ao verme" (NIETZSCHE, 2007, p. 31).

As palavras e narrativas as quais descrevem o mundo, são arbitrariedades em que construímos uma realidade de relações perpetuadas e impregnadas na imaginação dos seres humanos. Nietzsche, portanto, defende que essa realidade construída pela linguagem não possui critérios objetivos, ela é uma criação subjetiva que sujeita nossas percepções à interpretação do mundo.

A filosofia nietzschiana, portanto, coloca-se contra os processos de subjetivação e objetividade que nortearam a criação de estratificações fixas na sociedade. Essa crítica propõe uma ruptura da ideia de que a subjetividade e a objetividade são conceitos imutáveis, defendendo que eles são efêmeros e constantemente mutáveis. Nietzsche defende que certas formas de cultura e subjetividade se impuseram como verdades absolutas e foram institucionalizadas, o que ele contesta. Ancoradas nesses processos "éticos" é que certos tipos metafísicos de cultura e de subjetividade se pretenderam verdades absolutas, institucionalizadas.

A partir dessas reflexões, Nietzsche rejeita a ideia de uma verdade absoluta ou de uma realidade objetiva que, através da ciência, seja alcançada:

> Devem vir do seio do ser, do intransitório, do deus oculto, da 'coisa em si' — nisso, e em nada mais, deve estar sua causa!" — Este modo de julgar constitui o típico preconceito pelo qual podem ser reconhecidos os metafísicos de todos os tempos; tal espécie de valoração está por trás de todos os seus procedimentos lógicos; é a partir desta sua

> "crença" que eles procuram alcançar seu "saber", alcançar algo que no fim é batizado solenemente de "verdade". (NIETZSCHE, 2005, n.p.)

Neste fragmento, interpreta-se que as concepções lógicas que constroem a metafísica são afirmadoras de um engano. Os homens metafísicos acreditam, creem que o conhecimento verdadeiro advém de algo transcendental e inatingível, como o ser, Deus ou a *coisa em si*; na interpretação nietzschiana, tal comportamento é visto como um preconceito que afeta o pensamento e as ações dos metafísicos, levando-os a procurar por uma suposta verdade que, originalmente, é apenas uma invenção. A realidade *em si* mesma é aparente.

A busca por tal verdade trata-se um repúdio a vida na qual o ser humano manifesta anseios e abominação ao mundo existente. O engano para Nietzsche trata-se de uma vontade de aniquilação das aparências, que encontra seu fundamento em metafísica que, para ele, é uma manifestação da *decadência*:

> No combate à metafísica, o filósofo ataca a distinção que ela estabelece entre mundo sensível e inteligível. Defende existir, no âmbito cosmológico, múltiplas forças agindo e reagindo umas em relação às outras, que se traduzem, no domínio fisiológico, por numerosos seres vivos em luta permanente. Afirmando o pluralismo, é levado necessariamente a sustentar o perspectivismo. Entre eles, o vínculo é estreito: o mundo seria pluralidade de forças, cada qual com a sua perspectiva. Se a metafísica postula a existência de um mundo verdadeiro, é por desprezar o que ocorre aqui e agora; se opõe aparência e realidade, é por ignorar que esta nada mais é do que um feixe de perspectivas. (MARTON, 1990, p. 212)

A verdade, portanto, nasce de um declínio moral à realidade. Compreende-se que a busca pela coisa *em si* é uma recusa do mundo aparente: nossa interpretação subjetiva da realidade.

Interpreta-se na filosofia nietzschiana uma evocação das *perspectivas* da realidade: tais interpretações sucedem de uma oposição à busca por uma verdade universalmente aplicável. Entretanto, não se trata de uma defesa a igual validade ou enobrecimento de todas essas perspectivas, uma vez que há na humanidade muitas interpretações *decadentes*.

Nietzsche argumenta que as interpretações da existência devem-se dispor de uma vontade afirmadora da vida. Essa reflexão sugere superar as limitações do corpo, da mente e da racionalidade. Nietzsche discorre sobre o conceito de alma que rompe a visão cristã tradicional, abordando diferentes aspectos.

Nietzsche procura superar o aplanamento da objetividade e da subjetividade na interpretação da vida, defendendo que as interpretações de maior valor devem adotar uma perspectiva mais profunda, que valorize a vida em seus nortes de complexidade e se liberte

das amarras: visões puramente objetivas ou subjetivas. Dessa forma, ele critica a rigidez e as limitações que surgem quando se adota uma visão reducionista da vida.

A afirmação da vida, desse modo, implica em resistir não apenas contra as limitações do corpo e da mente, mas também da razão e da ciência. É necessário transcender os limites impostos pelas visões unilaterais e performar uma abordagem mais holística e artística que dignifica a vida em sua totalidade.

A potência que sustenta as interpretações nietzschianas não está em serem inerentemente mais verdadeiras ou mais objetivas, mas na imanência da realidade, isto é: o mundo e a vida. Neste sentido, Nietzsche aborda a necessidade de adotar uma atitude crítica e cética em relação às narrativas dominantes e da filosofia julgar o valor da verdade, que se incorpora como um *crepúsculo dos ídolos*. A repugnância à realidade é responsável por uma conduta de engano; equívocos que nos levam ao abismo da ignorância:

> As razões que fizeram "este" mundo ser designado como aparente justificam, isto sim, a sua realidade — uma outra espécie de realidade é absolutamente indemonstrável. Segunda tese. As características dadas ao "verdadeiro ser" das coisas são as características do não-ser, do nada — construiu-se o "mundo verdadeiro" a partir da contradição ao mundo real: um mundo aparente, de fato, na medida em que é apenas uma ilusão ótico-moral. (NIETZSCHE, 2017, p. 23)

Neste sentido, Nietzsche argumenta que as razões pelas quais chamamos este mundo de "aparente" são na verdade as mesmas razões que declaram sua realidade. A realidade metafísica é uma invenção, a verdadeira existência das coisas e a inexistência, o nada são frutos de nossa interpretação, nosso alcance epistemológico. o "mundo verdadeiro" foi construído a partir de contradições com o mundo real e tornou-se um mundo aparente. Ele descreve este mundo como uma ilusão, um engano, uma moral.

Nietzsche inspirado em Schopenhauer elabora um conceito hipotético denominado *vontade de poder*: um impulso fundamental das forças e vitalidades da existência, observa-se que a vontade é afirmativa, criativa e exaltante.

A *vontade de poder* que "exerce-se nos órgãos, tecidos e células, nos numerosos seres vivos microscópicos que constituem o organismo" (MARTON, 2016, p. 423) é uma expressão do viver, na qual o ser afirma-se e busca a superação de si, o homem que se dispõe a criar. Nietzsche compreende a vida como uma arte constante de afirmação e superação. A vontade de poder é a manifestação dessa força de vida, em que os seres humanos se afirmam e buscam transcender seus limites e condições existenciais, é a vontade de poder que os seres afirmam-se em suas próprias circunstâncias.

O homem que se dispõe a exercer o ato de criação, de acordo com Nietzsche, é aquele que se compromete a manifestar suas possibilidades e criatividades que podem transcender as convenções e valores morais. Deste modo, este artista está preparado para instaurar novos

conceitos, valores e modos de existência, confrontando as normas lhe são impostas. O homem que compreende a vida e reflete sua existência no mundo.

A vontade de poder é harmonização e expansão, ela não está limitada ao âmbito sociológico, visto que essa não é a preocupação da filosofia de Nietzsche, trata-se de um anseio de afirmação do interior, uma transformação constante, uma superação de si mesmo através da *potência*.

A *potência* fundamental que perpassa a existência, pode ser compreendida pela Fisiologia, o estudo sobre as múltiplas funções moleculares, mecânicas e físicas nos seres vivos: células que estão configuradas em um movimento de vitalidade. Este pode ser compreendido como o Norte para a existência do ser humano. Neste sentido, o filósofo Gustavo Camargo (2008, p. 106) discorre:

> Não há como separar o pensamento de suas relações com a realidade. Isto porque esta própria "realidade" já é uma força em relação, já é desde sempre uma interpretação e não um fundamento, uma vez que é pensada a partir de um olhar próprio, não havendo algo anterior a isto.

O ser humano, ao negar as suas relações, condena a aparência ao erro, surge no homem um sentimento de repúdio às paixões, isto é, as nossas sensações que, nessa ordem, são responsáveis por nos alienar e levar-nos aos aspectos falsos da realidade: "o preconceito da razão nos obriga a estipular unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade, ser, vemo-nos enredados de certo modo no erro, *forçados* ao erro" (NIETZSCHE, 2017, p. 22).

Platão defende que o mundo sensível é um conjunto de cópias de um mundo inteligível. É necessário falar que, com isso, ele não está negando a existência das impressões sensíveis, seu interesse é alcançar aquilo que está além da matéria. Este além-mundo, é o lugar das verdades eternas que só são capturadas através da razão.

Admitindo que Platão esteja correto e que os objetos sensíveis são cópias imperfeitas das formas do plano inteligível, a existência delas é inegável, porém, enquanto cópias, elas têm existência relativa, pois estão subordinadas à passagem do tempo: a existência do que é material tem um caráter secundário ao que é inteligível. Tomando esses pressupostos enquanto verdadeiros, somos levados a considerar que valorizar a aparência é ser tomado por ilusões. Tragamos a poesia como exemplo: ela, mediante a exaltação da realidade aparente, estaria, em última análise, atapetando com véus as formas puras do reino inteligível.

Muito influenciado pela filosofia platônica, o filósofo Agostinho (2017) defende que a verdade se encontra na *interioridade* humana. A carnalidade é um estado de *pecado* e está contaminada por uma inclinação ao erro e ao engano. A ontologia agostiniana compreende o homem como um ser caído, condenado às miserabilidades da existência, ao medíocre, ao impuro e a mentira.

Através dessas reflexões, o filósofo constrói uma leitura semiótica que aborda, na sua filosofia, uma tentativa de resolução para os problemas: a partir da *iluminação divina*, um alicerce epistêmico que encontra na figura do Deus cristão, sua realização. Ver-se com isto que Agostinho abdica-se da vida em prol da eternidade, alcançada através do que ele conceitua como *Salvação*. "As verdades reveladas que formam as Sagradas Escrituras expressam o conhecimento divino, sendo, portanto, verdadeiras" (STORCK, 2003, n.p.).

Nietzsche traz em sua filosofia um projeto crítico que busca reafirmar a vontade de vida, realçada através de um elogio às aparências. O dualismo metafísico muito bem fundamentado por Agostinho terá ressonâncias em vários filósofos medievais e modernos; alguns tendo como norte principal a iluminação divina, outros através do predomínio da razão. A herança da tradição filosófica, bastante marcada na modernidade pela compreensão que tudo que existe, existe para o Sujeito, é criticada por Nietzsche como sendo apenas interpretação.

Deslinda-se assim o elogio nietzschiano à aparência compreendida na uniformidade da valoração da vida: investimento contra os processos de estratificação que se pretendem fomentar como *anti- naturais.*

> O que é agora, para mim, aparência? Verdadeiramente, não é o oposto de alguma essência — que posso eu enunciar de qualquer essência, que não os predicados de sua aparência? Verdadeiramente, não é uma máscara mortuária que se pudesse aplicar a um desconhecido X e depois retirar! Aparência é, para mim, aquilo mesmo que atua e vive, que na zombaria de si mesmo chega ao ponto de me fazer sentir que tudo aqui é aparência, fogo-fátuo, dança de espíritos e nada mais — que, entre todos esses sonhadores, também eu, o "homem do conhecimento", danço a minha dança, que o homem do conhecimento é um recurso para prolongar a dança terrestre e, assim, está entre os mestres de cerimônia da existência, e que a sublime coerência e ligação de todos os conhecimentos é e será, talvez, o meio supremo de manter a universalidade do sonho e a mútua compreensibilidade de todos esses sonhadores, e, precisamente com isso, a duração do sonho. (NIETZSCHE, 2017, n.p.)

Neste fragmento, Nietzsche discute sobre o conceito de aparência e seu vínculo com a essência. Ele defende que a aparência não representa o contrário da essência: a essência é revelada através da aparência. As características do visível, do gosto ou do ouvir estão amparadas pela própria existência. A aparência não é uma máscara que impede a verdadeira sujeição do conhecimento, mas sim algo que atua e vive, algo que faz com que algo seja em sua personalidade. Nietzsche que se coloca como homem do conhecimento constrói uma metáfora de dança das almas, em que todo ser humano também participa dessa dança. A filosofia nietzschiana revela que o saber é uma ferramenta para prolongar essa dança terrena,

mantendo a universalidade do sonho e a compreensão mútua entre os seres, sustentando a continuidade dessa experiência que é cercada pela *aparência*, isto é, a própria *realidade*.

CONCLUSÃO

O entendimento de que a realidade é apenas uma aparência, busca curar as ilusões que, por nossa cognição, projetamos para dar sentido às nossas vidas. Uma cognição que se elege como verdade absoluta torna seu método tautológico abstrato e auto-validável logo nutre características *decadentes.*

A realidade possui uma fluidez e uma subjetividade que ganham valor através da *perspectiva*: não há uma verdade absoluta e objetiva, o que existe é uma pluralidade de perspectivas e interpretações. O ser humano, ao se perceber no mundo, o interpreta de acordo com suas próprias experiências, valores e aparatos neurológicos. Assim, a realidade é humana na medida em que nos encontramos nela.

A *aparência* - Imanência, o vir-a-ser como regra das relações neste plano, não como algo a ser revelado ou tomado como inacessível. - encontra-se em um nível de equilíbrio e ordem que são meras construções sociais e culturais. O que é considerado como verdade são resultados de um acordo histórico e humano erroneamente tomados como sendo *em si*: valores e padrões de comportamento que apenas impõem, em uma afirmativa aprisionadora do homem, limitando sua capacidade de criação e reinvenção. Nietsche, deste modo, não se contrapõe a racionalidade, ele apenas a interpreta como demasiadamente humana.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. *Confissões.* Editora Schwarcz - Companhia das Letras. 2017.

CAMARGO, Gustavo Arantes. Sobre o conceito de verdade em Nietzsche. *TRÁGICA*: Estudos de Filosofia da Imanência, v. 1, n. 2, 2008.

MARTON, Scarlett. *Dicionário Nietzsche.* 2016.

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

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Editora Companhia das Letras. 2017. (*ebook*)

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal.* [s.l.]: Editora Companhia das Letras, 2005. (*ebook*)

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Editora Companhia das Letras. 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Editora Companhia das Letras. 2005. (*ebook*)

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre a Verdade e a Mentira no sentido Extra- Moral.* Editora Hedra; 1ª edição. 2007.

STORCK, Alfredo. *Filosofia Medieval*. Editora Schwarcz - Companhia das Letras. 2003. (*ebook*)

Nietzsche e a questão do gênero: subjetividade e linguagem na crítica nietzschiana da natureza humana

Vinicius Souza de Paulo[1]

RESUMO: A proposta tem como objetivo analisar o papel da linguagem na formação da subjetividade tendo como foco a questão do gênero na filosofia de Nietzsche, mais especificamente, sua concepção da natureza humana, tal como se dão nas sessões 230 e 231 de *Além do bem e do mal*, mediante o conceito de *homo natura* em sua implicação na questão do gênero. Em um primeiro momento faremos uma breve exposição sobre algumas interpretações acerca da questão do gênero e a noção de natureza em Nietzsche, argumentando que Nietzsche escapa de uma abordagem biologizante da natureza humana com a sua concepção de *homo natura*. Com isso, em um segundo momento demonstraremos que tal problemática caminha à par com a crítica de Nietzsche da subjetividade em sua intrínseca relação com a questão da linguagem argumentando que a questão de gênero em Nietzsche é diretamente relacionada com o seu perspectivismo e, nesse contexto, suas posições sobre o papel da linguagem na formação da subjetividade mostram-se fundamentais para uma compreensão mais ampla sobre o tema.

PALAVRAS-CHAVE: Gênero. Subjetividade. Perspectivismo. Linguagem.

INTRODUÇÃO

No célebre aforismo 230 do capítulo 7 intitulado "Nossas virtudes" de *Além do bem e do mal,* Nietzsche evoca uma tarefa, "louca e estranha", de "retraduzir o homem de volta à natureza" (NIETZSCHE, 2005, p. 124), que consistiria, em suma, em um "triunfar sobre as muitas interpretações e conotações vaidosas e exaltadas, que até o momento foram rabiscadas e pintadas sobre o eterno texto *homo natura*" (ibidem). Tal sentença se associa aos mais diversos termos semelhantes que Nietzsche se utiliza – não só nessa obra em questão, mas ao longo de toda a sua obra pública bem como nos fragmentos póstumos – que carregam uma imagem naturalista, que se beneficiam de conceitos e metáforas biológicas, que evocam toda uma linguagem típica das ciências naturais, tais como os termos fisiológico [*physiologischen*] e fisiologia [*Physiologie*] (e.g. Aforismos BM 13, 14, 15), também frases como as que aparecem no aforismo 62, em que Nietzsche destaca a animalidade do ser humano: "o homem é o *animal ainda não determinado*" (Ibid., p. 60). Essas diversas menções foram objeto de intenso debate desde as primeiras recepções da obra de Nietzsche, sob os mais variados aspectos, como as discussões entorno da questão da biologia natural com a doutrina da *vontade de poder* [*Wille zur Macht*], da relação entre os *quantas* e as discussões sobre fisiologia, sob o qual Wolfgang Müller-Lauter (2007) se debruçou pioneiramente. Diversos são os estudos também que, sobretudo, apontaram o real interesse de Nietzsche pelo desenvolvimento das ciências naturais

1 Vinicius Souza de Paulo é doutorando em filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), bolsista financiado pela agência CAPES. Email: souza.vinicius23@unifesp.br

de sua época, que exploraram o contexto e as leituras que o filósofo fizera do tema ao longo de sua vida.[2] Tais discussões permanecem vivas ainda hoje no debate contemporâneo da obra nietzschiana e não são poucos os conflitos e discordâncias que esse debate trouxe e ainda traz à tona. Trabalhos como o de Brian Leiter, por exemplo, radicalizaram, de certa forma, o uso da parte de Nietzsche do vocabulário biológico.[3] Diversos são, no entanto, os trabalhos que refutam direta e indiretamente tal redução.[4]

Esse breve resumo, muito longe pretender esgotar o debate serve como ilustração para uma discussão que se encontra no cerne desses temas mencionados até então e que também proporcionaram e proporcionam ainda hoje um enorme campo de múltiplas interpretações e divergências, a saber, a questão da mulher, mais especificamente a questão do gênero. O aforismo 230 de ABM se encontra na parte final do capítulo 7, "Nossas virtudes" e antecede precisamente uma série de aforismos que Nietzsche trata especificamente da questão da mulher ou, nas palavras do mesmo, das "verdades acerca da 'mulher-em-si'", as "'minhas' verdades" como ele escreve no aforismo 231, subsequente, que se mostra fundamental para a questão do gênero. Nele lemos:

> Mas no fundo de todos nós, "lá embaixo", existe algo que não aprende, um granito de *fatum* [destino] espiritual, de decisões e respostas predeterminadas a seletas perguntas predeterminadas. Em todo problema cardinal fala um imutável"sou eu"; sobre o homem e a mulher, por exemplo, um pensador não pode aprender diversamente, mas somente aprender até o fim – descobrir inteiramente o que nele está "firmado" a esse respeito. (NIETZSCHE, 2005, p. 125).

Este trecho em particular toca no cerne da questão da natureza humana, e de maneira ainda mais enfática do gênero e é, com efeito, mediante esse aforismo que emergem diversas divergências e interpretações sobre o tema. O destaque para aquilo que Nietzsche coloca como um "granito de *fatum*", esse aspecto "predeterminado", somado com a ênfase implícita que o filósofo dá sobre a questão do gênero, colocados então como um "problema cardinal", ao ressaltar aquilo que está "firmado" sobre o homem e a mulher, deram margem para uma

2 Por exemplo, a coletânea "*Nietzsche and Science*" organizada por Gregory Moore e Thomas H. Brobjer (2004); e o trabalho mais recente, que busca investigar não só as bases históricas e o contexto das leituras e estudos que Nietzsche desenvolvera sobre o tema, mas exploram também as repercussões de tais temas no debate contemporâneo, intitulado: "*Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergründe, Wirkungen und Aktualität*", organizado por Helmut Heit, Günter Abel e Marco Brusotti (2011).

3 Em *Nietzsche on morality*, Leiter constrói o argumento de que o naturalismo de Nietzsche consiste em identificar o ser humano como um organismo natural em que atributos naturais podem ser acessados e casualmente explicados mediante a ciência natural empírica; aquilo que ele chama de o "naturalismo metodológico" de Nietzsche (LEITER, 2015, p. 5ss).

4 Destaco um artigo pioneiro de Marco Brusotti, na *Nietzsche-studien* com uma abordagem filológica de todo o capítulo sete da obra em questão (BRUSOTTI, 2010). Também uma obra mais recente de Laurence Lampert, intitulada *Nietzsche's task, an interpretation of Beyond good and evil*, particularmente o capítulo 7 "Our Virtues". (LAMPERT, 2001, p. 208). Outra fonte que aborda diretamente essa polêmica é encontrada também em um célebre artigo de *Helmut Heit*, traduzido e publicado no brasil que é bastante contundente, ao meu ver, sobre essa polêmica. (HEIT, 2015).

longa discussão acerca de um elemento fixo, de algum substrato que fundamentaria a noção de gênero, como um aspecto biológico, de cunho essencialista anterior à cultura e a história. Toda essa série de aforismos sobre a mulher, que encerram o capítulo 7, todavia, somados a esses termos expressos neste trecho do 231 podem suscitar de fato, em alguma medida, uma ideia muito conservadora sobre o gênero e a mulher na filosofia nietzschiana e que acabam por entrar em conflito com as posições acerca da natureza humana num geral que em outros momentos Nietzsche parece ser não só contrário como crítico. É sobre essa questão que o pretendo texto pretende tratar brevemente. Em um primeiro momento faremos uma breve exposição sobre algumas interpretações acerca da questão do gênero e a noção de natureza em Nietzsche buscando demonstrar que a sua compreensão da natureza humana fornece o pano de fundo no qual suas teses sobre a questão de gênero podem ser delineadas e num segundo momento tentarei demonstrar que tal problemática caminha à par com a crítica de Nietzsche da subjetividade em sua intrínseca relação com a questão da linguagem, argumentando que a questão de gênero em Nietzsche se amplia se levarmos em conta tal crítica, possibilitando um caminho para uma compreensão mais ampla sobre o tema do gênero e da mulher em Nietzsche.

1 NIETZSCHE E A QUESTÃO DO GÊNERO

Desde as primeiras recepções do tema da mulher na filosofia de Nietzsche há umdestaque para a tendência do filósofo em enfatizar um certo aspecto biológico da mulher, ressaltado pela ênfase no aspecto materno inerente ao feminino, tendo a gestação como uma característica essencial que em diversos níveis determinaria a extensão e o espaço da mulher na esfera de sua crítica cultural.[5] Essa dita restrição da questão da mulher e todo esse vocabulário biológico colocava Nietzsche no campo de um conservadorismo típico das filosofias e das ciências naturais de sua época, fato que restringiu por muito tempo os seus textos sobre a questão, fazendo com que tais discussões fossem tidas como questões menores de pouca importância para o todo de sua filosofia, entendidos como desvios ou equívocos.[6] É justamente

5 O pioneiro trabalho de Carol Diethe, *Nietzsche's woman: beyond the whip* (1996), por exemplo, resgata tal ênfase. Diethe também ressalta a influência que a filosofia nietzschiana exerceu nos movimentos feministas tanto de orientação emancipatória quanto de teor mais conservador, influenciando uma série de mulheres notórias de seu tempo, mulheres como Meta von Salis, Resa von Schirnhofer, Helen Zimmern, Louise Roder-Wiederhold, Helene Druskowitz, dais quais em alguns casos Nietzsche mantinha inclusive uma profunda relação de amizade. A influência de Nietzsche nesse ponto não se limita somente às relações pessoais com mulheres de seu tempo; como relata Julian Young, Nietzsche inspirou movimentos inteiros de emancipação feminista (YOUNG,2010, p. 398). Nesse mesmo panorama, em um livro que analisa a recepção e repercussão da filosofia de Nietzsche ao longo da história, Ashley Woodward também se refere aos movimentos feministas inspiradospor Nietzsche na Alemanha, citando alguns dos movimentos e suas principais expoentes (WOODWARD, 2016, p. 214). Dentre as pensadoras de mais renome, citadas por ele, estão Lily Braum (1865-1916); Helene Stocker (1869-1943); Hedwig Dohm (1831-1919); Mary Wigman (1886-1973) e Isadora Duncan (1877- 1927). Para uma abordagem mais aprofundada dessa relação de Nietzsche com as mulheres de seu tempoe a influência de sua filosofia nos primeiros movimentos de emancipação, cf. (DIETHE, 1996b); (PATTON, 1993); e (OLIVER; PEARSALL, 1998).

6 Sobre esse ponto conferir o brilhante primeiro capítulo de Scarlett Marton que ambienta de maneira extensa as recepções do tema na filosofia de Nietzsche em sua mais recente obra "Nietzsche e as mulheres" (2022).

essa problemática que é ressaltada em algumas pesquisas voltadas especificamente sobre o tema.

Um dos trabalhos significativos, no que diz respeito propriamente à questão da natureza, dos aspectos biológicos em debate com relação ao gênero, é um artigo de Annemarie Pieper, "Nietzsche e a questão do gênero" [*Nietzsche und die Geschlechterfrage*], que se encontra em uma coletânea pioneira da *Nietzsche-Studien*, que aborda o tema da mulher em Nietzsche. Pieper inicia sua argumentação justamente colocando em foco a questão entre natureza e cultura, destacando que a questão feminista fora, em grande medida, impulsionada historicamente por esse embate, sintetizadas por ela nos seguintes questionamentos: o que fundamentaria a diferença entre homens e mulheres? Há um predomínio da biologia ou do aspecto histórico-cultural? Tais questões, longe de ser marginais à obra nietzschiana, tocam precisamente no núcleo onde o seu pensamento mostra-se mais frutífero, dado que a questão da dualidade entre biologia e cultura é um dos temas mais relevantes da crítica nietzschiana da cultura e da moral e constitui como uma das novidades de sua abordagem sobre a natureza humana.[7]

Para Pieper, Nietzsche queria substituir o velho padrão ontológico de interpretação da natureza, da *physis,* por aquilo que ela chama de um "construtivismo perspectivístico" [*perspektivischen konstruktivismus*] (PIEPER, 2012, p. 53). Para Pieper "o perspectivismo de Nietzsche não permite uma superperspectiva"[8] (Ibid., p. 59); não há, portanto, um ponto de vista absoluto a partir do qual uma determinada perspectiva possa ser distinguida como a única perspectiva verdadeira e correta. Não há, portanto, nenhuma condição substancial que validaria uma visão biologizante, enquanto um dado fixo nato, dado que todo o acesso que temos acerca do humano é sempre perspectivo, não há fatos, somente interpretações.[9] Nesse sentido, de acordo com Pieper, a compreensão de Nietzsche sobre a natureza fornece o estofo sobre a qual as suas teses acerca da questão do gênero em geral e sobre o papel das mulheres em particular podem ser delineados (Ibid., p. 61).

Pieper defende, todavia, uma distinção entre a noção de sexo e a noção de gênero; o sexo, seria uma primeira "natureza não adulterada" [*unverfälschte Natur*], que se distingue do gênero que seria algo que ela chama de "segunda natureza", algo treinado socialmente, desenvolvido pela história por meio da violência, da subjugação e da educação, de medidas educacionais [*durch Gewaltmittel und Erziehungsmaßnahmen antrainierte Natur*] (PIEPER, 2012, p. 62). De acordo com a interpretação de Pieper, essa "natureza não adulterada" seria algo constante para nós, o que influencia decisivamente a identidade inconfundível de um indivíduo. É isso que ela interpreta do termo "granito" do aforismo 231, este "granito" resiste a todas as sobreposições biológicas e culturais porque, para ela, é demasiado difícil para que qualquer "escrita" seja "gravada" nele. O que não ocorre com os papéis de gênero, através dos

7 Para uma abordagem específica sobre essa questão Cf. (FREZZATTI Jr., 2000).

8 Todas as traduções ao longo do texto são de nossa autoria. O trecho no original: "*Nietzsches Perspektivismus lässt keine Superperspektive zu*".

9 Cf. Fragmento póstumo 7[60] de 1886-87.

quais foram atribuídos significados sociais variáveis que uniformizavam o comportamento individual de acordo com o espírito dos tempos. Entretanto, para Pieper, sexo nesse sentido está ligado, acima de tudo, a noção de sexualidade, de impulsos sexuais, sendo assim, pertence à natureza não adulterada do homem que ele é um ser sexual e, como tal, tem necessidades materiais, contra cujo desrespeito por parte dos pregadores ascéticos idealistas Nietzsche polemiza ao longo da sua vida. Portanto, se excluirmos todas as ideologias que depreciam o sensual, o que resta é um potencial natural de forças e aspirações em que os componentes racionais, emotivos e afetivos competem uns com os outros e disputam a supremacia um dos outros, logo, não se trata de um elemento substancial ou fixo, o sexo aqui seria algo em constante mudança, que no conflito sempre se mantem em movimento, aberto.

Toda essa problemática é ressaltada de uma forma muito completa no trabalho mais recente de Vanessa Lemm intitulado *Homo Natura: Nietzsche, Philosophical Anthropology and Biopolitics* (2020); nele Lemm busca reconstruir o significado do *homo natura* nietzschiano através de uma vasta interlocução com as principais interpretações do tema, ressaltando a importância do tema no debate sobre biopolítica.

Especificamente sobre a questão do gênero, da sexualidade e da mulher, encontramos no capítulo 4 da obra em questão, intitulado *Biopolitics, Sexuality, and Social Transformation*, uma ampla abordagem do tema que destaca que o projeto de renaturalização do ser humano em Nietzsche está diretamente relacionado com a afirmação da sexualidade. Segundo Lemm: "Natureza sexual como Nietzsche a concebe não é um dado biológico que predetermina a funcionalidade de nossos corpos. Ao contrário, a realização da sexualidade incorpora [*embodies*] a tarefa de 'tornar-se o que se é' ao retornar a natureza ao caos dos impulsos [*drives*]"[10] (Ibidem.). É neste sentido que de acordo com Lemm "é possível afirmar que para Nietzsche a diferença sexual é anterior a qualquer construção social ou simbólica, mas não no sentido de que 'sexo' (em certo aspecto) é de alguma forma um dado 'natural' (em oposição a uma construção 'cultural')". (Ibid., p. 113). Lemm demonstra que a "eterna guerra entre os sexos" segue o mesmo prisma que a natureza para Nietzsche, é guiado pela mesma dinâmica:

> Natureza é acontecer ininterrupto, algo que dá origem a si mesmo a partir de si mesmo. A subjacente força do eterno ciclo da vida da natureza é o combate ou a guerra entre opostos, como na guerra entre os sexos. Os opostos, no entanto, não são concebidos como absolutos, mas como mudança e abertura [*shifting and open-ended*]. É uma relação transformativa em vez de uma relação fixa dualista entre polos opostos. Consequentemente, oposições nunca são estritas ou absolutas, mas sim transitórias e em si mesmas em movimento. (LEMM, 2020, p. 155).

10 O termo em inglês *drive* remete, não sem intenção, a psicanálise de Freud. Sobre o tema Cf. (LEMM, 2020b). Neste artigo Vanessa Lemm afirma que: "o *homo natura* de Nietzsche e Freud reflete uma concepção da natureza humana segundo a qual ela se encontra implicada num processo de (auto) transformação cultural. Em suma, tanto Nietzsche como Freud advogam uma recuperação dos impulsos naturais do ser humano, com o propósito de superar os conceitos falsos sobre si mesmo produzidos pela civilização e de cultivar uma humanidade mais genuína e natural". (p. 31).

Daí a necessidade e ênfase no "retorno à natureza", que de acordo com essas interpretações seriam, acima de tudo, um retorno à sexualidade, ao corpo.

Dentro desse contexto, há, com efeito, um tema na filosofia nietzschiana que se relaciona de uma forma muito peculiar com essas questões concernentes à natureza humana, à formação do indivíduo e que, sob diversos aspectos, dialoga também com esse cenário das ciências naturais contemporâneas a Nietzsche, sobre o qual a questão de gênero se vê inserida, a saber, o problema da linguagem, ou mais especificamente a formação da subjetividade, da noção de sujeito, em sua relação indissociável com a crítica da linguagem em Nietzsche. Essa abordagem, que até então é uma via muito pouco articulada com tema, abre o horizonte para o problema de gênero na filosofia nietzschiana e amplia, sobretudo, o debate aberto pela discussão acerca da natureza humana.

2 GÊNERO, SUBJETIVIDADE E LINGUAGEM

O problema da relação entre sujeito e razão, entre subjetividade e identidade é um tema muito explorado na *Nietzsche-Forschung*, tal como a relação muito latente entre esses temas com o problema da linguagem, ou seja, a indissociável relação entre e a questão da subjetividade, da consciência com a crítica da gramática, no plano da linguagem e da comunicação.[11] Este movimento é evidenciado, por exemplo, no célebre trecho da sessão 13 da primeira dissertação da *Genealogia da moral* onde lê-se: "não existe um tal substrato; não existe 'ser' por trás do fazer, do atuar, do devir; 'o agente' é uma ficção acrescentada à ação – a ação é tudo" (NIETZSCHE, 2009, p. 33). Toda a concepção metafísica moderna do sujeito que postula substratos à ação são, por conseguinte, uma ficção segundo Nietzsche, uma fixação gramático conceitual de um estado arbitrário, é algo que se dá "pelo destaque de um elemento do processo e pela subtração de todos os outros, uma retificação artificial com a finalidade de tornar compreensível".[12] (NIETZSCHE, 2012, p. 42).[13]

11 Destaco a significativa e importante coletânea *Nietzsche and the Problem of Subjectivity* (CONSTÂNCIO, BRANCO, RYAN, 2015).

12 Fragmento póstumo 11[113].

13 Destaca-se sobre esse ponto em específico, de maneira mais significativa, a abordagem de Judith Butler e a sua interpretação da "metafísica do sujeito" que, sob uma ótica foucaultiana, parte das reflexões de Nietzsche tal como se ela se dá justamente em GM para questionar a noção tradicional de gênero. Essa aproximação é acentuada na sessão "Identidade, sexo e a metafísica da substância", na qual Butler parte de uma crítica da herança metafísica substancial da noção de gênero, enquanto atributo permanente, questionando a ficcionalidade de tal substancialização como um processo arbitrário, compulsório, inserido na ilusão de um princípio causal. É nesse momento de seu texto que Butler se apoia na crítica nietzschiana formulada n*'A genealogia da moral*: "No desafio de repensar as categorias do gênero fora da metafísica da substância, é mister considerar a relevância da afirmação de Nietzsche, em A genealogia da moral, de que não há 'ser' por trás do fazer, do realizar e do tornar-se; o 'fazedor' é uma mera ficção acrescentada à obra — a obra é tudo". (BUTLER, 2003, p. 48). Sobre essa questão Cf. (NIJENSOHN, 2015).

Também o papel da linguagem no interior do problema da consciência, da formação do sujeito, aparece em diversos trechos ao longo da obra de Nietzsche[14] e, com efeito, é formulado de uma forma mais ampla em um célebre aforismo d'*A Gaia Ciência,* o 354, intitulado *Do "gênio da espécie"*, que fala sobre o "problema da consciência" (NIETZSCHE, 2012b, p. 221). Como resume oportunamente Oswaldo Giacoia:

> A argumentação de Nietzsche desdobra-se numa gênese simultânea da consciência, sociabilidade, linguagem e comunicação. [...] Por conseguinte, a consciência, assim como a linguagem que forma e informa os processos conscientes, representa apenas o recorte mediano, o comum, o comunicável, o social. A consciência é a qualidade dos processos psíquicos dos quais está ausente o estritamente singular, individual e único. Como os conceitos – noções comuns na base da atividade racional –, os fenômenos conscientes se estruturam em função da necessidade de comunicação, de modo que neles se expressa apenas o comunicável, que é produto da igualação do desigual, da supressão das diferenças, da abstração formada a partir do que é comum a muitos. (GIACOIA Jr. 2018, p. 181).

Daí todo o problema de uma racionalização a-histórica e universal do pensamento que negligencia, com efeito, a multiplicidade de perspectivas e interpretações em prol de uma ilusória universalidade que emprega, em conceitos semânticos, uma unidade que não se efetua se não como redução e empobrecimento das possibilidades da vida pulsante. Daí toda esterilidade do vocabulário metafísico, de toda filosofia dogmática. Assim como, em certa medida, do problema entorno das interpretações que buscam dar um substrato fixo para os termos naturalísticos e biológicos que se apresentam no texto nietzschiano.

Dessa forma, toda a formação do sujeito, independente do fato de ser homem ou mulher, se vê inserida nessa dinâmica relacional que envolve linguagem e sociabilidade. Como defende Óscar Quejido:

> A crítica radical ao essencialismo metafísico que Nietzsche realizou supõe esta ideia que [...] perpassa todo o seu pensamento nos diferentes níveis em que se desenvolve: para Nietzsche não há nada em si fixo, isto é, fora de condições ou relacionamentos. A ocorrência de qualquer coisa, de cada elemento, não é, do ponto de vista ontológico, independente e autossuficiente como é para a metafísica essencialista, mas sim, poderíamos dizer, o "ser" de algo (seu dar-se à existência) [*su darse a la existência*] depende sempre da relação mútua com o outro, com o que não é si mesmo. (QUEJIDO, 2016, p. 124).

14 Tal como se dá, por exemplo, em um fragmento póstumo de abril, junho 1885, 34[86] (NIETZSCHE, 2015, p. 414). Também em *O crepúsculo dos* ídolos, no capítulo *A razão na filosofia*, semelhante tese é ampliada (NIETZSCHE, 2014, p. 28).

Nesse sentido, a questão do gênero encontra-se inserida neste mesmo plano relacional, como um elemento que desenvolve enquanto construção histórica mediante o processo de formação da subjetividade, na dinâmica entre sociabilidade, linguagem e comunicação, no fluxo de vontades e embates perspectivos e interpretativos enredados nas armadilhas da linguagem. O gênero torna-se, portanto, um exemplo muito significativo do processo contido na crítica nietzschiana da subjetividade, em toda a sua complexidade e extensão, enquanto redução semântica que superficializa dinâmicas complexas do corpo e da vida. Daí a opacidade de todo conceito de "mulher" e de "homem" e todo o problema contido nos reducionismos biológicos que afirmam o mesmo como dados brutos naturais, fixos, que na verdade nada mais fazem do que reduzir toda a gama de possibilidades do animal humano em signos superficiais estabelecidos mediante valores dominantes condicionados ao longo da história.

CONCLUSÃO

A partir dessa breve exposição concluímos que a questão do gênero surge no interior da filosofia nietzschiana como um local particularmente fecundo para essa discussão, que relaciona indissociavelmente gênero, subjetividade, linguagem e interpretação, englobando assim a tensão necessária a todo processo criativo de renovação, de transformação do animal humano e ressalta toda a esfera da sexualidade, da sensualidade e do valor do corpo e da vida recolocando sob novo prisma o problema da subjetividade, da formação de novas perspectivas para a identidade individual do animal humano, mantendo-o sempre em abertura, para além das formas fixas da gramática conceitual engessada que impera na lógica cientificista e ascética da modernidade, apresentando-se, portanto, como um caminho fundamental para a transformação, ou em termos nietzschianos, para a transvaloração da imagem decadente do humano.

Por fim, para além, é claro, de todas as possibilidades de diálogo que este tema abarca para uma discussão específica no âmbito dos estudos feministas, tal como ela já ocorre, sob diversos aspectos distintos, em alguns trabalhos, tais como o de Judith Butler, tal tema apresenta-se como um veículo fundamental para a ampliação do problema da subjetividade, da relação entre perspectivismo, linguagem e interpretação, na própria pesquisa Nietzsche, que por muito tempo negligenciou a questão da mulher e do gênero.

REFERÊNCIAS

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade.* Tradução Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BROBJER, Thomas H., MOORE, Gregory. *Nietzsche and Science.* London/New York:Routledge, 2004.

BRUSOTTI, Marco. "der schreckliche Grundtext homo natura" – Texturen des Natürlichenim Aphorismus 230 von Jenseits von Gut und Böse. Texturen des Denkens: Nietzsches Inszenierung der Philosophie. In "*Jenseits von Gut und Böse*", editado por Marcus Andreas Born e Axel Pichler. pp. 259-278. Berlin, Boston: De Gruyter, 2013.

CONSTÂNCIO, João; BRANCO, Maria João Mayer; RYAN, Bartholomew (Org.). *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2015.

DIETHE, Carol. *Nietzsche's women: beyond the whip.* Berlin; New York: de Gruyter, 1996.

DIETHE, Carol. Nietzsche and the Early German Feminists. *Journal of Nietzsche Studies,* vol.12, p. 69-81, 1996b.

FREZZATTI JUNIOR, W. A. *A superação da dualidade cultura-biologia na filosofia de Nietzsche*. Tempo da Ciência, [S. l.], v. 11, n. 22, p. 115–135, 2000.

GIACOIA Jr. Oswaldo. Agamben: *Por uma ética da vergonha e do resto.* São Paulo: n-1 edições, 2018.

HEIT, Helmut; ABEL, Günter; BRUSOTTI, Marco. *Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergründe, Wirkungen und Aktualität.* Berlin, Boston: De Gruyter, 2011.

HEIT, Helmut. Perspectivas naturalizantes de Nietzsche em "Além do bem e do mal". *Dissertatio*. Volume Suplementar 2, pp. 229-255, 2015.

LAMPERT, Laurence. *Nietzsche's task: an interpretation of Beyond good and evil.* New Haven/London: Yale University Press, 2001.

LEITER, Brian. *Nietzsche on Morality.* Second Edition. New York/London: Routledge, 2015.

LEMM, Vanessa. Homo Natura: *Nietzsche, Philosophical Anthropology and Biopolitics.* Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2020.

LEMM, Vanessa. Natureza, caos e transformação: para uma antropologia filosófica transformadora. *Cad. Nietzsche,* Guarulhos/Porto Seguro, v.41, n.3, setembro-dezembro 2020b.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche e as mulheres: figuras, imagens e tipos femininos.* BeloHorizonte: Autêntica, 2022.

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

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral.* Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos: 1887-1889:* volume VII. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução Paulo César de Souza, 1.ed. São Paulo:Companhia das Letras, 2012b.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos, ou como se filosofa com o martelo*. Traduçãode Jorge Luiz Viesenteiner Petrópolis: Vozes de Bolso, 2014.

NIJENSOHN, Malena. *Política y feminismo o sobre cómo se llega a ser lo que (no) se es. Unalectura cruzada de las filosofías de Friedrich Nietzsche y Judith Butler. La* Cebra; Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas. n. 15-16, p. 113-126, 2015.

OLIVER, Kelly; PEARSALL, Marilyn. (Orgs.). *Feminist interpretations of Friedrich Nietzsche.* Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1998.

PATTON, Paul (Org.). *Nietzsche, Feminism and Political Theory.* London: Routledge, 1993.

PIEPER, Annemarie. *Nietzsche und die Geschlechterfrage. Nietzscheforschung*. 19(1), p. 53-63, 2012.

QUEJIDO, Óscar. La construcción relacional de la subjetividad en Nietzsche: hacia nuevas perspectivas políticas. *Tesis Doctoral.* Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2016.

YOUNG, Julian. Friedrich Nietzsche: *A Philosophical Biography*. Cambridge University Press,2010.

WOTTLING, Patrick. *Nietzsche e o problema da civilização.* São Paulo: Bacarolla, 2013.

WOODWARD, Ashley. *Nietzschianismo.* Tradução de Diego Kosbiau Trevisa. Petrópolis: Vozes, 2016.