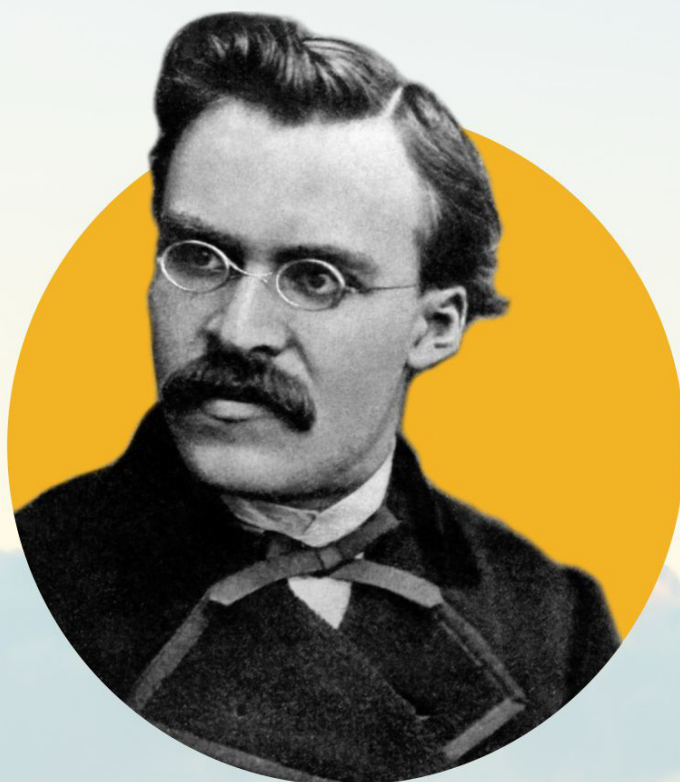


ANNALES FAJE

IV Seminário Internacional Nietzsche nos Pampas

12, 19 e 26 de agosto



ANAIS

COMUNICAÇÕES
TEXTOS COMPLETOS

Realização:



IV 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

2025

FICHA CATALOGRÁFICA

D476 III Seminário Internacional "Nietzsche nos Pampas" / editor,
Geraldo Luiz De Mori; coeditor, Felipe Magalhães Francisco
- Belo Horizonte: FAJE, 2025.
260 p.

Annales FAJE, v. 10, n. 1, 2025

ISSN: 2526-0782

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

CDU 1+2(05)

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. Abraão Lincoln Ferreira Costa	9
<i>O elo entre Nietzsche e a filosofia jônica</i>	
Profa. Dra. Alessandra Peixoto dos Santos	19
<i>Elaboração sobre o princípio da igualdade em Nietzsche</i>	
Brigida Caroline de Resende	29
<i>Décadence, vontade de potência e a crítica a Wagner no pensamento de Nietzsche</i>	
Dr. Bruno Camilo de Oliveira	38
<i>O filosofar, a partir da contraposição entre Aristóteles e Nietzsche</i>	
Bruno Werneck	48
<i>Nietzsche e Freud: aproximações a partir da estética e filosofia do trágico</i>	
Camilo Lelis Jota Pereira	59
<i>Educação instrumentalizada: Nietzsche e as palestras “Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino”</i>	
Daniel Melo Soares	70
<i>Os infortúnios da reflexão: considerações sobre a ética das virtudes de Julia Annas a partir de Nietzsche e Bernard Williams</i>	
Me. Felipe Araujo Fernandes	82
<i>O Filósofo-Guerreiro: Uma proposta de “Ética artístico-marcial” a partir da obra Ecce Homo de Nietzsche</i>	
Me. Felipe Cordeiro Alves	94
<i>Um Nietzsche pós-moderno? A humildade intelectual do perspectivismo nietzschiano</i>	
Me. Giovani do Carmo Júnior; Me. Quésia Olanda	104
<i>Nó(s) entre Nietzsche e Foucault: as an(danças) da coletividade</i>	
Prof. Dr. Hailton Felipe Guimarino	115
<i>Má consciência e a psicologia da espetacularização do sofrimento</i>	
Prof. Dr. Hugo Brandão	126
<i>Morte de Deus em Nietzsche, a persistência e resignificação de deus(es)</i>	
Me. Hugo França de Souza	137
<i>O mundo em circunscrição niilista</i>	
Me. Hugo Vedovato	147
<i>Cálculos errantes – feminismo, antagonismo e ordem de escalonamento em Nietzsche</i>	
João Pedro Azevedo Lima	158
<i>Foucault, leitor de Nietzsche: a genealogia e o sentido histórico em curso ministrado na universidade de Vincennes (1969–1970)</i>	

Me. Jorge Díaz Gallardo	168
<i>La escritura del mundo: relaciones pulsionales y estilísticas en la teoría de la escritura de Nietzsche</i>	
Me. Kelly de Fátima Castilho	178
<i>A noção de inversão dos valores como parte constitutiva do imoralismo de Nietzsche</i>	
Me. Leonardo Silva	185
<i>Considerações sobre a figura do andarilho (wanderer) na segunda fase do pensamento de Nietzsche</i>	
Me. Michael Román Aponte	196
<i>Del logos a la poesía: sobre el concepto de “épodo” en el poema “Desde altas montañas”</i>	
Dr. Newton Pereira Amusquivar Junior	204
<i>O eterno retorno na primeira parte de Assim falou Zaratustra</i>	
Paulo Sérgio Alves de Souza Filho	214
<i>Nietzsche e a crítica sobre a vontade de Schopenhauer a partir da apresentação da vontade de potência</i>	
Rayssa Fonseca; Dr. Ricardo Toledo	224
<i>Gênio e Bildung a partir de um estudo do capítulo “Da alma dos artistas e escritores” na obra Humano, demasiado humano</i>	
Dr. Ricardo Pedroza Vieira	234
<i>Consciência moral, moral nobre e vontade de poder: bases para uma abordagem fenomenológica</i>	
Me. Santiago Emanuel Maneiro	242
<i>Sujeto y cultura en Nietzsche y Freud. Una lectura desde Judith Butler</i>	
Willames Frank da Silva Nascimento	252
<i>As concepções de vontade sob o horizonte da vida: convergências e divergências entre Schopenhauer e Nietzsche</i>	

APRESENTAÇÃO

O IV Seminário Internacional “Nietzsche nos Pampas” constitui-se em uma atividade acadêmica do Grupo de Estudos sobre Nietzsche da FAJE e do Programa de Pós-graduação em Filosofia dessa mesma faculdade; destina-se aos estudantes da graduação, pós-graduação, professores, pesquisadores e demais profissionais que desenvolvem estudos sobre Nietzsche, na área da filosofia e outras afins, em âmbito nacional e internacional. O Seminário Internacional “Nietzsche nos Pampas” é originado do Grupo de Estudos Nietzsche, que nasceu no ano de 2016 na Universidade do Vale do Rio dos Sinos, em São Leopoldo, no Rio Grande do Sul, daí o porquê do nome do evento, o qual reuniu desde o início pesquisadores e interessados no pensamento de Nietzsche, residentes na região dos Pampas. Desde o seu início, quando da sua primeira edição, em agosto de 2021, em plena situação da Pandemia de Covid 19, o evento tem acontecido de modo totalmente remoto, facilitando, assim, o acesso de nossos participantes. Também temos optado por não apresentar uma temática específica em nossos seminários, mas deixando livre a apresentação de qualquer temática em torno ao pensamento de Nietzsche, bem como suas possíveis interfaces. A terceira edição deste Seminário acontece, em parceria com a Faculdade Católica de Pouso Alegre (MG) e com a Universidad Nacional del Sur (Bahia Blanca) - Argentina. Sendo que, nesta IV edição do evento, está se agregando ao grupo também a Universidad Católica de Chile. A programação será desenvolvida no ambiente virtual, por meio da Plataforma Teams, contemplando a participação de pesquisadores, interessados na discussão da filosofia de Nietzsche, de diferentes localidades.

Temos a satisfação de pôr à disposição do leitor estes vinte e seis trabalhos que foram apresentados durante o evento. As pesquisas que repousam numa gama diversa de tópicos relativos à pesquisa Nietzsche. Justamente, para acolher o maior número de propostas de trabalho possíveis, é que se optou por eximir-se a pautar o evento sobre um tema específico. Desse modo, o resultado que se apresenta traz, com uma seleção de trabalhos apresentados seguindo os parâmetros de rigor acadêmico, como: clareza, precisão conceitual e delimitação do problema de pesquisa. Muitos dos trabalhos ora apresentados se encontram ainda em estado inicial de pesquisa, contudo, nem por isso podem ser desconsiderados. Pois um dos objetivos a que se compromete o evento, bem como a presente publicação é incentivar a comunidade pesquisadora de Nietzsche, desde os que já possuem uma pesquisa em estado mais avançado até aqueles que se encontram em estágio inicial a ao desenvolvimento e constante qualificação.

Seguem os artigos que compõem este número da Revista. *O elo entre Nietzsche e a filosofia Jônica*, escrito por Abraão Lincoln Ferreira Costa, trata de como é possível aproximar o pensamento jônico enquanto capacidade de harmonizar as pulsões artísticas e científicas com o pensamento nietzschiano. *Elaborações sobre o princípio da igualdade em Nietzsche*, escrito por Alessandra Peixoto, apresenta em que medida temas como socialismo, anarquismo e democracia formariam parte daquilo que o filósofo denomina Pequena Política. *Décadence*,

Vontade de Potência e a crítica a Wagner no pensamento de Nietzsche, de Brígida Caroline de Resende, mostra as críticas que Nietzsche endereça à Wagner pela sua contaminação com ideias próprios da modernidade. *O Filosofar, a partir da contraposição entre Aristóteles e Nietzsche*, de Bruno Camilo de Oliveira mostra em que medida a contemplação filosófica aristotélica é induzida a erro, na medida em que esteja vinculada a busca da verdade. *Nietzsche e Freud: aproximações a partir da estética e filosofia do trágico*, de Bruno Werneck, apresenta o elemento estético trágico como possível vinculação entre o pensamento de Nietzsche e de Freud. *Educação instrumentalizada: Nietzsche e as palestras "Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino"*, de Camilo Lelis Jota Pereira, apresenta as possíveis repercussões pedagógicas de um modelo educacional dominado pela técnica. *Os infortúnios da reflexão: considerações sobre a ética das virtudes de Julia Annas a partir de Nietzsche e Bernard Williams*, de Daniel Melo Soares, trata sobre os possíveis problemas relativos a um conhecimento moral tendo como interlocutores Julia Annas e Berbarard Willinas. *O Filósofo-Guerreiro: Uma proposta de "Ética artístico-marcial" a partir da obra Ecce Homo de Nietzsche*, de Felipe Araujo Fernandes, trata sobre o tema da guerra em Nietzsche e em que medida desta leitura é possível extrair alguém elemento construtivo. *Um Nietzsche pós-moderno? A humildade intelectual do perspectivismo nietzschiano*, de Felipe Cordeiro Alves, mostra o alcance do perspectivismo nietzschiano para uma leitura epistemológica. *Nó(s) entre Nietzsche e Foucault: as an(danças) da coletividade*, de Giovani do Carmo Júnio e Quésia Olanda trata de como pensar a coletividade, tendo presente os pensamentos de Nietzsche e Foucault. *Má consciência e a psicologia da espetacularização do sofrimento*, de Hailton Fernando Guioamarino, apresta em que medida é possível, mediante o pensamento de Nietzsche e Foucault, espetacularizar o fenômeno do sofrimento. *Morte de Deus em Nietzsche, a persistência e resignificação de Deus(es)*, de Hugo Brandão, mostra diferentes possíveis leituras sobre a morte de Deus, capazes de ressignificar o próprio sentido de Deus na cultura. *O mundo em circunscrição niilista*, de Hugo França de Souza, apresenta como se pode realizar uma leitura niilista do mundo como afirmação da vida. *Cálculos errantes – feminismo, antagonismo e ordem de escalonamento em Nietzsche*, de Hugo Vedovato, mostra em que medida críticas misóginas a Nietzsche podem esconder uma valiosa contribuição para se pensar a cultura. *Foucault, leitor de Nietzsche: a genealogia e o sentido histórico em curso ministrado na Universidade de Vincennes (1969–1970)*, de João Pedro Azevedo Lima, apresenta uma releitura da genealogia e do sentido da história realizada por Foucault. *La Escritura del Mundo: Relaciones Pulsionales y Estilísticas en la Teoría de la Escritura de Nietzsche*, de Jorge Díaz Gallard, mostra qual alcance da escrita nietzschiana para se pensar a dimensão pulsional no mundo. *A noção de inversão dos valores como parte constitutiva do imoralismo de Nietzsche*, de Kelly de Fátima Castillo, trata de como se pode pensar a inversão dos valores como etapa da transvaloração de Nietzsche, tendo o imoralismo como seu ultrapassamento. *Considerações sobre a figura do andarilho (Wanderer) na segunda fase do pensamento de Nietzsche*, de Leonardo Silva, mostra na imagem do andarilho a figura ideal de filósofo. *Del logos a la poesía: sobre el concepto de «épodo» en el poema «Desde altas montañas»*, de Michael Román Aponte, trata da importância de se constatar na transição dos conceitos de "logos" para a "poesia" o conceito de transvaloração dos valores. *O eterno retorno na primeira parte de Assim falou Zaratustra*, de Newton Pereira

Amusquivar Junior, trata-se de uma inferência do conceito de Eterno Retorno na Primeira parte de *Assim falava Zaratustra*, mediante a imagem das três transmutações. *Nietzsche e a crítica sobre a vontade de Schopenhauer a partir da apresentação da vontade de potência*, de Paulo Sérgio Alves de Souza Filho, apresenta como mediante a crítica ao conceito de vontade de Schopenhauer, como vontade cega, Nietzsche mostra o homem como propulsor dos efeitos dessa vontade. *Gênio e Bildung a partir de um estudo do capítulo “da alma dos artistas e escritores” na obra Humano, demasiado humano*, de Rayssa Fonseca e Ricardo Toledo, trata da relação entre Bildung e Gênio, em *Humano, demasiado humano*, para uma crítica a própria cultura. *Consciência moral, moral nobre e vontade de poder: bases para uma abordagem fenomenológica*, de Ricardo Pedroza Vieira, apresenta como o conceito de má consciência é fundamental para esclarecer questões éticas e ontológicas, como base para o conceito de Vontade de Poder. *Sujeto y cultura en Nietzsche y Freud. Una lectura desde Judith Butler*, de Santiago Emanuel Maneiro, trata sobre como Judith Butler compreende na relação entre Nietzsche e Freud o sujeito e a cultura. *Uma recepção criativa de Nietzsche desde América Latina: A “morte de Deus” como possibilidade de libertação*, de Willames Frank da Silva Nascimento. O artigo realiza uma aproximação dos temas da morte de Deus e a filosofia da libertação na América Latina. Em que medida é possível realizar uma leitura da morte de Deus nietzschiana, tem como base toda a questão que se colocou na América Latina com a Filosofia da Libertação.

Como se constata, há uma leitura muito ampla sobre o texto nietzscheano que se apresenta para que o leitor possa, ainda mais, ampliar a imensa gama perspectivística que o próprio pensamento nietzscheano oferece. A todos uma boa leitura.

Adilson Felicio Feiler

Belo Horizonte, 29 de novembro de 2024.



O Elo Entre Nietzsche e A Filosofia Jônica

Abraão Lincoln Ferreira Costa¹

Resumo: O artigo tem o objetivo de desenvolver algumas das considerações de Friedrich Nietzsche, contidas principalmente em *A filosofia na época trágica dos gregos* (1874), os *Fragmentos Póstumos* de 1872 a 1875 e *Humano, demasiado humano* (1878). Por essa razão, a investigação sugere pensarmos o quanto a filosofia pré-platônica, dando ênfase a Tales, contribui para reconhecermos o elo existente entre as passagens dos escritos de juventude com os pertencentes à fase intermediária do filósofo alemão. Assim sendo, a metodologia a ser utilizada possui os seguintes critérios: de início, realizar uma apresentação sucinta a respeito das principais características correspondentes aos pensadores jônicos; já na segunda e última parte, recorrer a certos fragmentos e aforismos nietzschianos no desejo de corroborar a relação destes com os filósofos gregos. Para além da compreensão largamente analisada por diferentes intérpretes de Nietzsche sobre a filiação trágico-metafísica, posteriormente abandonada em proveito do olhar mais científico, nossa investigação pretende concluir o quanto a filosofia jônica dispõe da capacidade não apenas de harmonizar as pulsões artística e científica como ainda nos oferecer novas possibilidades de interpretação.

Palavras-chave: Artística. Científica. Nietzsche. Pré-platônicos. Tales

INTRODUÇÃO

Na tentativa de responder a respeito do tema da relação entre vida e pensamento a partir das reflexões de Friedrich Nietzsche, usaremos algumas das considerações apresentadas nos seus escritos de juventude, dando destaque às obras *A filosofia na época trágica dos gregos* (FT), *O nascimento da tragédia*, *Humano, demasiado humano* (HH) e os *Fragmentos póstumos* (FP) de 1872-1875. Nosso propósito consiste precisamente em verificar a maneira como o filósofo alemão realiza experimentalmente alguns dos seus conceitos, mensurando sua capacidade de nos sugerir o quanto a filosofia jônica, a partir de Tales de Mileto, torna-se referência para demonstrar a junção das pulsões artística e científica.

Reiteramos, desse modo, que o presente estudo reúne alguns dos principais pontos teóricos concentrados na primeira fase do filósofo alemão, e assim reforçando a hipótese de existir um projeto nietzschiano acerca de uma filosofia do experimento. Esse viria a ser o motivo pelo qual as primeiras obras, sucintamente apresentadas neste artigo nos levam a impressão de um estilo inovador, na medida em que se desvincula dos métodos tradicionais e

¹ Doutor em Filosofia. Universidade de Brasília (UnB).

da escrita sistêmica, comuns a outros nomes do saber filosófico. A despeito de toda polêmica que possa recair sobre os escritos nietzschianos no decorrer das suas diferentes fases, nosso compromisso a partir de agora vem a ser o de unicamente mostra-los como forças amplamente empenhadas em atender os desígnios da arte e da ciência, o que analogamente nos levaria a correlação entre vida e pensamento.

1. A PASSAGEM DO MITO PARA A FILOSOFIA

Pareceria imprudente, caso afirmássemos categoricamente que a passagem do mito para a filosofia dar-se-ia de maneira simples e direta. Na mesma direção de outros intérpretes, concordamos jamais ter sido fácil delimitar o limite temporal do exato instante em que nasce a consciência racional no mundo grego. De toda forma, faz-se necessário traçarmos uma linha tênue separando a consciência mítico-religiosa da filosofia (JAGER, 2013, P. 191), sendo muitas vezes difícil de separá-los, a ponto de se tornar estranho distinguir a imaginação nos poemas homéricos que tratam da origem dos oceanos da concepção racional de Tales a respeito da água. Afinal, a cosmologia existente na doutrina de Tales possui inegável força de criação mitológica, que mesmo depois de muito tempo conseguia agir “sobre as doutrinas dos fisiólogos, nos primórdios da filosofia ‘científica’, e sem a qual não se poderia conceber a atividade prodigiosa que se expande na criação das concepções filosóficas do período mais antigo da ciência” (JAGER, 2013, p. 192).

A despeito dos desafios de estabelecermos a distinção entre os mitos e a fase inicial da filosofia, é seguro aceitarmos a *physis* como o ponto de partida dos pensadores naturalistas da antiga Grécia. Naquilo que concerne a *physis*, notava-se a existência de dois pontos indissociáveis: o problema da origem ou da substância primordial, obrigando o pensamento a romper as fronteiras do que fosse estabelecido pelos sentidos e o entendimento pelo uso da investigação empírica sobre aquilo que deriva daquela origem e existe atualmente (JAGER, 2013, p. 196). Verificamos o reforço desse entendimento nas investigações de Aristóteles, quando o mesmo declara em sua obra *Metafísica* ser comum a maioria dos primeiros filósofos defenderem o princípio único de todas as coisas diretamente ligadas à natureza. Em verdade, aquilo que é responsável pela criação de todos os seres só pode evidentemente partir daquilo que já faça parte originalmente deles, isto é, a matéria - razão pela qual é possível concluir que “deve haver uma natureza qualquer, ou mais de uma, donde as outras coisas se engendram, mas continuando ela mesma” (ARISTÓTELES, I, 3. 983 b 6). Tal argumento contém a explicação de a água, segundo Tales, ser a substância primordial (*arché*) e, por isso teria sido a tese inaugural do pensamento filosófico-científico. A estrutura argumentativa de Tales o fez ser reconhecido por Aristóteles como o primeiro filósofo (983 b 20) e, tal como o fez Nietzsche, devemos concordar com isso, haja vista as condições dessa explicação possuírem os fundamentos imprescindíveis para que os pensadores de Mileto se afastassem definitivamente da consciência mítico-religiosa.

Podemos assimilar da importância desse debate a preocupação em reduzir a multiplicidade, levando os filósofos jônicos a constantes esforços de elaborar teses, cujas diferentes

versões possuísem uma cosmologia sempre a contento da razão (VERNANT, 1988, p. 482). A mentalidade científica soube ascender na oportunidade em que Tales e seus seguidores conseguiram sujeitar seus pensamentos à crítica, reformulando-os e corrigindo-os de acordo com a necessidade. Comparada à mentalidade mítica, essa teria sido uma das conquistas expressivas do pensamento filosófico-científico: Tales inicia o meio de enxergar o mundo racionalmente, permitindo-se, ao passo em que evolui suas próprias ideias, também repensá-las, corrigi-las e até mesmo substituí-las. Característica notadamente oposta à firme posição dogmática encontrada na mentalidade mítica, incapaz, pela essência dos seus ensinamentos, de se prestar a questionamentos ou revisões de seu valor sagrado e de cunho sobrenatural.

Os pontos até aqui levantados envolvendo a filosofia jônica também podem ser encontrados em outros pensadores ligados ao período pré-platônico. Referências incontestáveis para que Nietzsche viesse a enxergá-los como homens ativos e grandiosos, além de possuidores da mais rara habilidade de preservar a força do pensamento sem jamais perderem de vista o valor intrínseco da vida. Se a filosofia é a forma de conhecimento capaz de postular sentidos e de introduzir novos conceitos mediante o momento histórico e social da qual esteja envolvida, não há dúvidas a respeito da tarefa bem sucedida por Tales, Anaximandro e Anaxímenes. Algo que poderemos conferir na sequência através das considerações nietzschanas envolvendo esse momento da filosofia grega.

2 NIETZSCHE E OS FILÓSOFOS JÔNICOS

Para nós, as explicações afirmando as características da racionalidade a partir do mundo grego surgem essencialmente da esperança de entendermos o quanto o seu conjunto de reflexões possui semelhança com a filosofia do experimento encontrada nos escritos do jovem Nietzsche. Nesse começo nos detivemos na tarefa de expor alguns dos princípios do nascimento do pensamento filosófico-científico e também de aproximá-los das ideias de Tales e dos demais jônicos. Após isso, o esforço passa a ser agora o de mostrar o valor despendido pela filosofia nietzschiana com essas reflexões, conforme é possível acompanharmos neste trecho de *A filosofia na época trágica dos gregos*.

Quando Tales diz “Tudo é água”, o homem estremece e ergue-se do tatear e rastejar vermiformes das ciências isolada, pressente a solução última das coisas e, com esse pressentimento, supera o acanhamento comum dos graus inferiores do conhecimento. O filósofo busca fazer ressoar em si mesmo o clangor total do mundo e tirá-lo de si para expô-lo em conceitos; enquanto é contemplativo como o artista plástico, compassivo como o religioso, à espreita de fins e causalidades como o homem de ciência, enquanto se sente dilatar até a dimensão do macrocosmo, conserva a lucidez de se considerar friamente o reflexo do mundo, essa mesma lucidez que tem o poeta dramático quando se transforma em outros corpos, fala a partir deles e, contudo, sabe projetar essa transformação para o exterior, em versos escritos (FT, 3).

A passagem ajuda a compreendermos o surgimento de outra maneira de pensar, dando contraste, embora sem excluir a visão mítico-religiosa. D'Iorio (1994, p. 28) corrobora esse argumento ao defender que a filosofia de Tales revela para Nietzsche uma visão científica do mundo quando apresenta sua tese da substância única – mas isso não é tudo! É interessante notar, como traço característico de Tales, não apenas a habilidade de realizar ciência, mas, junto a ela, a capacidade de nunca perder de vista o poder imagético pertencente à pulsão artística. Isso o torna verdadeiramente criador, sabendo enxergar “a natureza em suas profundezas” (NIETZSCHE, *FT*, 3). Ora, a filosofia nesse tempo buscava as coisas dignas de serem conhecidas, detendo, portanto, preço e importância inestimáveis. Essa grandeza, como critério observado pela filosofia, constituía a combinação daquilo que a ciência enxergava como mutável no instante em que a arte podia associá-la ao domínio moral e à beleza das suas descobertas. Nietzsche, nessas passagens, procura dar-nos provas dessa combinação entre o científico e o estético, escolhendo Tales como um dos pré-platônicos que melhor superaria o constrangimento típico dos níveis inferiores do conhecimento.

Reconhecemos no pensador jônico a formidável disposição de conciliar o conhecimento científico e o fazer artístico, assegurando o equilíbrio entre razão e criação, sem contar a resolução do problema pertencente ao impulso do saber [*Trieb des Wissens*], denunciado por Nietzsche em suas primeiras obras. Diferentemente de Sócrates e Platão, afirma o jovem pensador, Tales e os demais filósofos jônicos expressam ideias em conformidade com a *physis*. Nesse sentido, vale frisar que todo o conhecimento deveria estar a serviço da vida e nunca o contrário. Motivo pelo qual o primeiro filósofo jônico reforça o intrínseco valor da cultura helênica notabilizando-se não somente por equilibrar as forças da arte e da ciência, mas ainda de conciliar vida e pensamento. Contudo, de acordo com o olhar nietzschiano, a chegada da filosofia socrático-platônica fatalmente extinguiria a seiva criadora, encontrada nas reflexões anteriores à filosofia de Sócrates e de Platão.

A começar, Sócrates e Platão, bem diferente do sentido de avaliar, concentram suas concepções filosóficas na defesa da verdade plena e absoluta. Isso passou a significar a inviabilidade das nuances típicas de um pensamento em respeito ao devir. Sócrates quando recorre ao método da ironia e da maiêutica sustenta a possibilidade de o homem chegar à essência do conceito, considerando então as opiniões insatisfatórias, uma vez que o objetivo principal passou a ser encontrar uma definição de caráter universal. Ao oposto disso, Nietzsche enaltece a filosofia jônica por desenvolver um pensamento disposto a interpretar e ao mesmo tempo avaliar. Quando interpreta, fixa o sentido do fenômeno, sempre imparcial e fragmentado, ao passo que, quando avalia, consegue determinar o valor hierárquico desse sentido, sem em nenhum momento perder de vista a pluralidade.

Sócrates e Platão, ao contrário, percorrem um caminho distinto se comparados com os pré-platônicos. Se no passado Tales e seus discípulos puderam produzir uma filosofia empenhada em preservar os interesses da vida e do pensamento, no entanto, durante o período clássico, deparamos com a metafísica platônica. A partir disso, a vida passa a ser objeto de medição, limite e julgamento – devendo projetar suas ações apenas de acordo com a instância

do supra sensível. A dicotomia corpo e alma é instaurada provocando a cisão entre o viver e o pensar, o que, de acordo com Nietzsche, desencadearia o processo de decadência do homem e da cultura (NT, 13).

3 A HARMONIA ENTRE A ARTE E A CIÊNCIA

Apesar das contradições da ciência filológica junto às inquietudes existenciais, Nietzsche sustenta sua convicção de que a arte trágica é o único modo possível de iluminar as partes mais obscuras da ciência. Mas, como fazer ao mesmo tempo arte e ciência? De início, o jovem filósofo declara, desde os primeiros escritos, a relevância da postura artística frente àquilo que mantém os limites rigorosos da postura científica (GUERVÓS, 2010, p. 40). Logo, a alternativa encontrada para contrapor os excessos de uma ciência excessivamente acadêmica não podia ser outra senão a via estética. E, desse modo, vemos os primeiros esboços metafísicos darem início às pulsões apolínea e dionisíaca de *O Nascimento da Tragédia* na promoção de uma nova articulação entre arte, ciência e filosofia capaz de decifrar a força [*Kraft*] responsável pelo espírito criativo do homem. Nietzsche defende haver nos impulsos apolíneo e dionisíaco algo anterior a qualquer consideração científica e lógica da realidade – são como uma espécie de guia do comportamento humano e das tendências levando-nos à ideia daquilo que rotulamos como conhecimento e verdade (GUERVÓS, 2010, p. 40-41). Trata-se de pulsões alojadas no interior do indivíduo, possuindo valor especial que antecede, portanto, à razão e à ciência – não sendo, por isso, estranho pensarmos no uso do sentido estético como forma adjacente para entendermos essas forças e sua tarefa de conciliar o homem com a natureza.

Haveria qualquer inferência a respeito da possível articulação da filosofia pré-platônica com as pulsões do apolíneo e o dionisíaco? Apesar das suspeitas, não é o que pretendemos afirmar, não obstante, é inegável o momento quando Nietzsche aborda o tema das forças díspares entre Apolo e Dionísio, de alguma forma próximo dos impulsos do saber científico e da arte, conforme visto nos pensadores jônicos. Em suma, tanto a arte trágica, quanto a filosofia pré-platônica reúne aquilo que, para o jovem filósofo, pode existir de melhor na produção humana: a valorização da vida.

Sobre o significado da palavra “vida” [*Leben*], em sentido estrito, diria não haver exatamente nenhuma definição delimitada pelo filósofo alemão. A tentativa mais próxima de a conceituarmos à luz da filosofia do jovem Nietzsche parece ser a de aproximá-la do termo “experimento” [*Versuch*]. Sim, a vida entendida de maneira experimental, bem como sua chance de elevação e afirmação, depende da adequação do saber científico naquilo que envolve seus métodos e sistematizações, sem, no entanto, perder de vista o poder imagético contido na força artística. Por isso, ousamos dizer o quanto a noção de balanceamento das forças da ciência e da arte parece tão cara para Nietzsche, tendo em vista existir certa similitude no princípio norteador, que tanto defende os valores da filosofia pré-platônica, quanto no espírito trágico.

Nietzsche desenvolve uma concepção alternativa para o termo experimento. Para ele, o ato de experimentar subentende a coragem e rejeição a qualquer crença e desejo de convicções que remetam a imutabilidade. Ao contrário, será preciso assumir uma postura de desprendimento, de modo a ver as próprias ideias sempre sujeitas ao tempo e as revisões e, então arriscar-se sem nenhum receio as possíveis falhas, “a aventura e o perigo, lançar-se à conquista do desconhecido e sempre considerar as próprias vivências como experimentos” (CORBANEZI, 2016, p. 220-221). Essa é a estratégia usada para escapar dos valores tradicionais, permitindo-se desfrutar de coisas novas, embora muitas vezes se tenha que pagar um preço alto pelo motivo de algumas escolhas.

É preciso lembrar que diferente de outros filósofos da tradição, Nietzsche recusou encerrar-se num estilo coeso e único de pensamento, apesar de nunca ter abandonado a coerência, fundamental para reconhecermos o caráter experimental da sua filosofia (MARTON, 2010, p. 16). Por esse motivo, a palavra alemã *Versuch*, embora venha a ser traduzida como “experimento”, também é comparada ao termo “vivência” [*Erlebnis*] ou até mesmo “experiência”. Isso nos leva a entender o quanto a preocupação maior do filósofo não era mostrar que seu projeto se constituiu de uma experimentação do tipo científica, mas diferente disso, é preciso encontrar no termo “experimento” algo relacionado a um “experimento vivencial” ou ao aprendizado pelas nossas “experiências de vida” (CORBANEZI, 2016, p. 220-221). Por conta disso, o termo remete a preocupação em achar novos filósofos ou, quem sabe, de reencontrá-los, considerando: “um tempo que sofre da assim chamada cultura geral, mas sem civilização e sem nenhuma unidade de estilo em sua vida, não saberia fazer nada de correto com a filosofia, ainda que ela fosse proclamada pelo gênio da verdade em pessoa nas ruas e nas feiras” (FT, 2).

Ao assumir diferentes formas capazes de entender as exigências da cultura, a filosofia se torna ao mesmo tempo uma forma de saber que não existe em si mesma. Por isso, a tarefa do filósofo consiste em preparar e preservar os elementos mais preciosos da cultura, já que “a filosofia, que não teria de nenhum modo existência em si mesma, é parte destes elementos. Colorida e preenchida conforme a época” (FP. 23[9] Inverno de 1872-1873). Dessa forma, percebemos o motivo pelo qual a filosofia pré-platônica conseguiu se apresentar para os gregos por vezes sendo arte e por outras sendo ciência. Nietzsche confessa a existência de ambiguidade quando nota “grande embaraço, se a filosofia é uma arte ou uma ciência. É uma arte em seus fins e em sua produção. Mas ela tem em comum com a ciência o meio, a representação em conceitos. É uma forma de arte poética. – Não se pode classificá-la: por isso devemos inventar uma nova espécie e caracterizá-la” (FP. 19[62] verão de 1872-1873).

Nessa ocasião, o filósofo alemão considera preciso para o advento de uma cultura elevada [*höhere Kultur*] a repressão contra o instinto do conhecimento. Para a realização desse feito, era preciso pensar nos meios adequados capazes de permitir a um povo dominar o desenfreado instinto do conhecimento pelo uso da imaginação. Mas, afinal, por qual motivo se deve dominar o instinto do conhecimento? É fundamental recordarmos o propósito nietzschiano em *O Nascimento da Tragédia* de, a grosso modo, subverter a imagem tradicional

usualmente vista na história da filosofia sobre a passagem da consciência mítica para a consciência filosófico-científica. Ao nos aprofundarmos nessa análise, notamos a acusação de Nietzsche referente à perda da pulsão dionisiaca provocada pelo fortalecimento da racionalidade argumentativa e científica, ocasionando o enfraquecimento da força vital, outrora contida nos rituais dionisiacos e na filosofia pré-platônica. Há no jovem filósofo, portanto, o interesse em revelar as causas do adoecimento da cultura moderna juntamente com o ambicioso propósito de recuperá-la através da instauração de uma nova filosofia que, além da ciência, soubesse agora combinar a energia vital e criadora manifesta dentro da força artística.

Nietzsche enxerga no equilíbrio da arte com a ciência a condição propícia para o surgimento do “filósofo do futuro”, embora acreditemos ter guardado a forte impressão de que a matriz dessa tipologia já pudesse ser vista num longínquo passado por meio de referências como a de Tales de Mileto. O instinto desenfreado da ciência quer a tudo conhecer, revirando a vida em seus mínimos detalhes. Como oposição a essa tendência, a arte demonstra sua capacidade de conter esse instinto, uma vez desinteressada pela obcecada busca do real. “Numa época em que vida e cultura estão separadas, a arte tem um papel fundamental: afirma a vida em seu conjunto. Reforça certos traços, deforma outros, omite muitos outros, tudo em função da vida, da transfiguração do real” (DIAS, 2005, p. 38). Parece não haver dúvidas sobre o quanto essa explicação reforça o interesse num tipo humano disposto a recuperar esses valores perdidos, dando, então, fim a uma crise que, segundo a versão de Nietzsche, teria sido instaurada desde Platão e se acentuado na cultura moderna.

Certa ilogicidade garante a tranquilidade de jamais acharmos a razão dos nossos juízos e valores, diferentemente das crenças metafísicas, sempre repletas das mais precisas explicações sobre a origem dos homens, dos povos e da cultura. A reflexão do filósofo alemão permite não somente depreendermos a ideia da desconstrução dos preceitos religiosos, como ainda serve para impor limites à ciência quando torna o homem consciente das suas capacidades cognitivas. A forma como medimos a nós mesmos não possui qualquer grandeza imutável, mas somente disposições e oscilações, impedindo-nos de nos conhecer “como uma medida fixa” (HH, 32). Desta maneira, “toda crença no valor e na dignidade da vida se baseia num pensar inexato” (HH, 32). Nesse sentido, devemos admitir a eficiência da metafísica de consolar os homens, afastando-os da horrenda face da verdade, pois tudo é somente humano, demasiado humano. Para Nietzsche, caso alguém pudesse compreender integralmente o seu destino e seus dissabores, conseguiria, dessa maneira,

Apreender e sentir a consciência total da humanidade, sucumbiriam, amaldiçoando a existência, - pois no conjunto a humanidade não tem objetivo nenhum, e, por isso, considerando todo o seu percurso, o homem não pode nela encontrar consolo e apoio, mas sim desespero (HH, 33).

E como lidar com o desencantamento do mundo? Afinal, já não haveria mais a verdade das religiões. Não haveria mais a dicotomia entre o certo e o errado, o prazer e o desprazer:

“Sendo isso verdadeiro, restaria apenas o modo de pensar que traz o desespero como conclusão pessoal e uma filosofia da destruição como conclusão teórica?” (*HH*, 34) Certamente, diante da perspectiva nada promissora da realidade humana é preciso encontrar formas tranquilizadoras. Por isso, Nietzsche acredita num certo temperamento humano capaz de trazer efeitos menos nocivos, alcançado através de um processo formativo exemplar: alguém de “alma segura, branda, no fundo alegre, uma disposição que não precisasse estar alerta contra perfídias e erupções repentinas, e em cujas manifestações não houvesse traço de resmungo e teimosia” (*HH*, 34) - uma certa formação [*Bildung*] levando o homem a uma forma de vida mais simples e mais pura de paixões se comparada com a atual. Isso certamente não impediria os velhos medos e hábitos de outrora, já que haveria resquícios do passado, porém diminuiriam gradativamente graças à influência do “conhecimento purificador” da ciência.

Não é difícil notar o interesse de Nietzsche de achar algum tipo de espírito, cuja força consiga atender a expectativa de restauração do homem e da cultura moderna. Se em *OT* e na *FT*, procuramos apresentar de modo sucinto a concentração de esforços do filósofo para exibir as forças apolínea e dionisíaca, juntamente com o enaltecimento da filosofia pré-platônica enquanto meio de harmonização das forças artística e científica, já na fase de *Humano, demasiado humano*, notamos uma nova nuance conceitual, desta vez desvinculada dos preceitos metafísicos em atenção exclusiva às ciências. Trata-se de buscar novamente outra tipologia capaz de pensar fora dos padrões convencionais estando aquém das opiniões comuns em corrente, aprendendo o lado instrutivo de algo e sinalizando o ponto em que, utilizando-a, pode completar uma lacuna do seu pensamento ou corroborar uma ideia. Um indivíduo disposto a caminhar “entre os homens como um naturalista entre as plantas, e percebe a si mesmo como um fenômeno que estimula fortemente o seu impulso de conhecer” (*HH*, 254).

Todavia, é incorreto acreditar que esse tipo humano represente o estágio final da filosofia nietzschiana, pois apenas quando a experimentação seja condição ativa é que ele conseguirá assumir a leveza da criação. Embora Nietzsche jamais tenha nos revelado a estrada de acesso para a conquista desses seres tão excepcionais, ao menos nos serve de consolo a informação sobre o quanto se torna imprescindível a disposição interna responsável pelo seu surgimento: “Tal como sucedeu a mim, diz ele para si, deve suceder a todo aquele no qual uma tarefa quer tomar corpo e vir ao mundo”. Isso significa admitir a presença de uma estranha força, com o poder de agir como impulso tão resistente e ao mesmo instante criador, permitindo-os enfrentar o instinto paralisante da verdade e, dessa maneira, construírem seus próprios valores. Sobre a visão de *HH*, esse restaurador da condição humana concebe uma espécie de postura crítica, considerando a capacidade de revelar os enganos das origens dos sentimentos morais que de costume orientam a cultura moderna.

Nesse aspecto, defendemos a hipótese de que Tales de Mileto consiga atender aos desígnios da tese nietzschiana encontrada em *HH*, no aforismo 251, ou seja, de conseguir desenvolver “um cérebro duplo, como que duas câmaras cerebrais, uma para perceber a ciência, outra o que não é ciência; uma ao lado da outra, sem se confundirem, separáveis, estanques” (*HH*, 251). Mas visando qual interesse? Como revela Nietzsche, “isto é uma exigência de

saúde" (Idem). Assim sendo, os pré-platônicos, a começar pela filosofia de Tales, souberam equilibrar essas duas diferentes fontes de energia e, diante disso, homens como ele jamais se deixariam sucumbir pelo excesso fabulatório da arte, contido no mito e, tampouco pela frieza e o ceticismo existentes na ciência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É inegável o quanto boa parte das formulações realizadas por Nietzsche encontram fundamento na cultura grega. A aproximação junto aos jônicos, por exemplo, nos fornece amostras seguras do quanto sua filiação soubera lhe render frutos a ponto de vir a torná-lo um dos maiores pensadores de todos os tempos. As relações entre arte, ciência e pensamento e o modo como toda essa temática perpassa as diferentes fases da vida intelectual do autor, especialmente na juventude, também podem ser atribuídas a uma base sólida da filosofia anterior a Sócrates e Platão. Esse é o motivo pelo qual tomamos a decisão de iniciar esta proposta apresentando uma visão geral sobre a *physis* grega e das características que a permeavam.

A condição de um cérebro duplo, observado em *Humano* é compreendido pelo desejo de restauração entre a vida e o pensamento. Vemos nessa passagem uma espécie de movimento circular da filosofia nietzschiana, conduzindo-nos outra vez aos seus escritos da juventude ao percebermos, em defesa à postura dos antigos pré-platônicos o provável remédio contra os males da cultura moderna. Há de convir que nenhum outro pensamento seria mais apropriado quanto o de Tales ou dos seus discípulos para conjecturarmos sobre a forma de restabelecer o melhor jeito de se viver e de se pensar. Isso pela razão de haver nos jônicos uma filosofia em que a todo instante se percebe a vida em constante estímulo ao pensar e este em constante afirmação à vida. A perda dessa unidade esteve e estará sempre sujeita à decadência no momento em que vida e pensamento se tornam antagônicos. Essa cisão teve início quando a filosofia passou a julgar a própria vida, submetendo-a a instâncias superiores, exigindo dela sentido e planos metafísicos impróprios às suas condições.

A manifestação científica em sua plenitude depende da oportuna interferência da arte em seu saber. Arte e ciência passam a ser vistas como forças complementares e somente no uso harmônico delas é possível preservar a unidade da vida e do pensamento. Essa teria sido a grande façanha dos gregos, ou exatamente, dos filósofos de Mileto. Para Nietzsche, esses pensadores deveriam ser para nós semelhantes aos descobridores, viajantes e colonizadores por iniciarem o semeio de uma forma de estudo prodigiosa e responsável pela contenção do excesso de instinto do saber comumente reconhecido a partir da filosofia socrático-platônica. Por fim, somente os gregos pré-platônicos, é o que concluímos, foram de fato capazes de potencializar a vida sem jamais sucumbir aos interesses metafísicos, segundo Nietzsche, responsáveis por enfraquecê-la.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad.: Wilson Regis. In: *Pré-socráticos*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- BORNHEIM, Gerd A. *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Editora Cultrix, 1993.
- COLLI, Giorgio. *O nascimento da filosofia*. Trad.: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2010.
- COSTA, Abraão L. F. *Nietzsche e a relação entre arte, ciência e filosofia nos escritos de juventude até Humano, demasiado humano*. 2021, p. 89-113. Cadernos Nietzsche, n. 42.
- DIAS, R. M. *Nietzsche e a música*. São Paulo: Ed. UNIJUÍ, 2005.
- JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad.: Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche, filósofo da suspeita*. São Paulo: Casa do saber, 2010.
- NIETZSCHE, F. W. A Filosofia na época trágica dos gregos. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Nova Cultural, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, Demasiado Humano*. v. I. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos (1869-1874)*. Trad.: Luís E. de Santiago Guervós. v. I. 2. ed. Madrid: Tecnos, 2010.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia, o Helenismo ou Pessimismo*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- SOUZA, José Cavalcante. Para ler os fragmentos dos pré-socráticos. In: *Pré-Socráticos*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Trad.: Isis Borges B. de Fonseca. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- WOTLING, Patrick. *Vocabulário de Friedrich Nietzsche*. Tradução: Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. Trad.: Haiganuch Sarian. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

Artigo Submetido em 30.09.2024 e aprovado em 31.10.2024

Abraão Lincoln Ferreira Costa é Professor da Secretaria de Educação do Distrito Federal (SEEDF). Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE) e Pós Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (PPG FIL - UnB). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2963-8943>. E-mail: abraaofilosofia@gmail.com.

Endereço: Quadra CSG 9, Taguatinga Sul (Taguatinga) 72035509 - Brasília, DF

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Prof. Dr. Adilson Feiler/ Prof. Dr. João Paulo Vilas Bôas



Elaborações Sobre o Princípio da Igualdade em Nietzsche

Alessandra Peixoto dos Santos¹

Resumo: Nesta apresentação acerca da igualdade em Nietzsche pretendemos nos deter em uma dupla determinação do seu pensamento: uma que remeta à esfera dos valores; e, uma outra que se ancore na insistência nietzschiana na crítica da moral cristã. Abordando os princípios mais próprios ao que Nietzsche denominou de as “ideias modernas”, a dizer, os princípios da Revolução Francesa tais quais a liberdade, a igualdade e a fraternidade; bem como as assim chamadas ideias políticas como o socialismo, o anarquismo e a democracia, estaremos desse modo expondo aquilo que Nietzsche denominou de, a “pequena política”; e, assim, levando a debate a extensão de seu pensamento político polêmico, e também contestável enquanto destacado do corpo de sua obra. É nosso objetivo realçar toda a indisposição de Nietzsche para com a Modernidade em geral e com todos esses princípios acima dispostos no modo das “ideias modernas”. Assim, todas estas, não passariam de sustentáculos para a manutenção de um sentimento egoísta inerente ao homem, que, pretendendo impor a universalidade a despeito das diferenças e singularidades, também teria por raiz afetos cristãos, como a compaixão e a piedade.

Palavras-chaves: Igualdade. “Ideias modernas”. Pequena política.

INTRODUÇÃO

Uma proposta de elaboração do princípio da igualdade passa pelo menos por mais de um ponto de vista sobre essa articulação. A máxima popular de que “as almas humanas são iguais perante Deus” sustenta a ideia da fraternidade que une todos com todos, e em nome desse parentesco maior com Deus, o ponto de vista da religião nos aparece como uma perspectiva primordial nessa discussão acerca da igualdade. Na verdade, é essa denúncia, a da religiosidade cristã espalhada em todos os campos, que leva Nietzsche a sentir-se tomado do papel de crítico acirrado contra essa determinação cristã. Por outro lado, com as leis da secularização, todas as coisas passam a encarnar a concepção do direito igual de todos perante todos num plano social e político, e não mais abrigados na figura de Deus. Por fim, na empreitada de pesquisar tantas e todas as morais no mundo, Nietzsche dividiu duas dentre elas: a moral dos senhores e a moral dos escravos. Eis, então, nosso terceiro ponto de vista nessa proposta de elaboração do elemento da igualdade: a esfera moral. Desse modo, passamos a pensar o sentido da igualdade sob três aspectos: a esfera religiosa, a sócio-política e a da moral.

¹ Doutoranda em Filosofia pela UERJ. Mestrado em Filosofia pela UFRJ. Graduação em Filosofia pela UFRJ e em Direito pela UERJ.

No entanto, antes mesmo da máxima da “igualdade de todos com todos” amparada pelo senso comum, temos registrada na cultura grega decadente a ideia da igualdade legitimando o padrão de justiça e estabelecendo o bem e o verdadeiro entre os homens. Se pensarmos na teoria da justiça platônica teremos que: “jamais se deve proceder contra a justiça”, e, em seguida, acrescentar que não se deve “nem mesmo retribuir a injustiça com a injustiça”. (PLATÃO, 1950, p.195). Ou seja, a justiça ou injustiça se deve retribuir com justiça. Esse princípio da justiça vem sendo praticado na tradição platônica e judaico-cristã desde os tempos socráticos de decadência do homem grego. E a linha metafísica traçada por Nietzsche na história do pensamento ocidental prova a tese metafísica de que há mesmo uma continuidade entre esses três troncos de nossa tradição, sendo a igualdade como que um fiel da balança entre todas elas.

Assim, Nietzsche acredita que as bases do pensamento judaico-cristão acompanham todos os momentos do pensamento metafísico até nossos dias, em verdade, o substrato de todos eles está em que, “o evento global de declínio da crença na ideia de Deus seria experimentado por cada indivíduo como uma “falta de significado e perda de autocompreensão”, uma vez que, “o antigo sustentáculo que oferecia sentido, consolo e segurança para a vida foi arruinado” (VILAS BÔAS, 2016, p.37-38). Assim, cada qual sustentaria essa perda de um modo diverso, mas o fato é que a ocorrência do niilismo desde seu início aponta para que, em seguida à “morte de Deus”, na falta de cristianismo e Deus, de um lado, e na posição da modernidade e do Estado de outro, podemos conceber a existência de ideias circunstanciais que tomarão o lugar dos valores supremos - teremos as assim chamadas “ideias modernas”; instituições de diversa ordem, como o progresso e a ciência, bem como outras de natureza sociais e políticas, tais quais liberdade, democracia, socialismo e anarquismo, ocupando um lugar de destaque no lugar das essências. A tese de Nietzsche é a de que, transpassando todos os significados da era do niilismo estaria o sentimento do cristianismo na forma da igualdade, impregnada no instinto gregário que sustenta a todos eles. Haveriam características fundamentais que estariam presentes em todos esses ideais, como a piedade e a compaixão, ligando-os e aproximando-os, marcando, dessa forma, o signo de um rebaixamento do ser humano por meio da igualdade cristã. A igualdade teria por fim suprimir a diferença e instalar a semelhança permeada por séculos.

1 A DOUTRINA DA IGUALDADE

Nas palavras de Nietzsche, “direitos” são uma questão de relação de poder, na verdade, são um privilégio. Nietzsche acredita nas forças, e mais tarde, em toda a sua obra a partir de Assim falou Zaratustra, elaborará a teoria da vontade de potência, em que, toda a realidade será comandada pela relação de domínio entre todas as coisas, e essa relação é dinâmica e contínua. Assim, já não é possível para Nietzsche neste ponto de suas obras, a que estamos abordando, ou seja, as da última fase, sustentar uma doutrina estática de direito, mesmo segundo a fórmula aparentemente pacífica dos “direitos iguais para todos”. Nesse sentido, teremos a passagem esclarecedora de Marton em um estudo seu:

Meus direitos mantêm relações de força; constituem “graus de poder”. “A desigualdade de direitos”, declara Nietzsche, “é a condição necessária para que os direitos existam. Um direito é sempre um privilégio”. Meus direitos são essa parte do meu poder que os outros reconhecem e me permitem conservar; meus deveres, os direitos que outros têm sobre mim. Segue-se daí que os direitos duram tanto quanto as relações de forças que lhes deram origem. A partir do momento em que a força de um certo número de indivíduos se reduz consideravelmente, os outros membros do grupo não mais reconhecem os seus direitos. Mas se, ao contrário, sua força aumenta, são eles que não mais garantem os direitos alheios. À medida que as relações de forças sofrem modificações profundas, certos direitos desaparecem e outros surgem. Dessa perspectiva, a igualdade dos cidadãos perante a lei – eco da igualdade dos homens diante de Deus – não passaria de fórmula forjada por quem precisa somar forças para subsistir.²

Em primeiro lugar, Nietzsche irá contradizer a doutrina do equilíbrio cristão entre os polos da relação jurídica, negando dessa forma o propósito de sustentar a imagem de almas irmãs abrigadas na verdade da fórmula de que “todos são iguais perante a lei”. A máxima de Nietzsche implica não igualar os desiguais, ou seja, manter uma distância necessária entre os diferentes.

A doutrina da igualdade!... Mas não há veneno mais venenoso: pois ela parece pregada pela própria justiça, enquanto é o fim da justiça... “Aos iguais o que é igual, aos desiguais o que é desigual” – esse seria o verdadeiro discurso da justiça: e, consequência disso, “jamais igualar o que é desigual”. (NIETZSCHE, 2009, p.123).

Para o filósofo alemão, a decadência da civilização ocidental, expressa na anulação dos homens e dos povos mais fortes em benefício dos mais fracos, teve como responsável direto o cristianismo e sua noção de igualdade. A ideia da “igualdade universal”, cuja consequência político-jurídica foi o nascimento dos “direitos iguais”, determina o mais claro sintoma da criação de uma moral enfraquecida às expensas de uma classe senhorial superior – essa é a crença de Nietzsche após realizar um estudo dentre tantas morais. Para o pensador, urge deixar de lado essa noção de igualdade e adotar a “moral superior” do livre curso das forças, da vontade de potência, de modo a encaminhar o homem em direção ao novo homem. Desse modo, partindo do problema das relações entre o justo e o igual nos escritos nietzschianos, conclui-se que sua teoria da justiça não se baseia na paridade, mas na desigualdade e na imposição.

Outra questão importante, além da parcialidade dos direitos, é aquela elaborada pelo comentador Viesenteiner em sua interpretação que traz à cena a questão da unilateralidade

2 MARTON, Scarlett. *Dissertatio*, UFPel [33,2011], p22-23.

na ideia de igualdade e suas consequências. Referindo-se a essa qualidade, traz-nos as ideias da parcialidade e da univocidade à cena, assumindo uma postura francamente niilista. Apesar das aparências, no entendimento de Nietzsche, todos os modelos de visões “humanitárias” trazidos com a Revolução como os de igualdade, liberdade e fraternidade, todos eles não passariam de teorias que ainda estão na esteira da concepção judaico-cristã, e todos com o mesmo caráter de unilateralidade e de totalidade.

Em todos esses casos trata-se de modelos de moralização unívocos, que excluem quaisquer outros modelos de uniformização que não aquele apresentado por esses construtos axiológicos, ainda baseados na tradição religiosa. Em suma, esse tipo de abordagem unilateral própria da igualdade aponta para uma espécie de moralidade humana, no caso, um programa de melhoramento do tipo homem na base de um pseudo humanismo, essencialmente uma prescrição com características de pretensão à totalidade, ou seja, ao cristianismo. Segundo o autor:

[...] o problema da unilateralidade político-moral - marca da pequena política - coloca-se em vista daquela perspectiva que “generaliza onde não pode ser generalizado” (ABM) e, por isso, atribui a esta dinâmica niilista o nome de igualdade entre todos, que só consegue sobreviver como perspectiva dominante, como a perspectiva, graças a uma estratégia de isolamento, negação e extermínio de perspectivas diferentes e também possíveis (diferenças políticas, raciais, éticas, religiosas, etc)” (VIESENTEINER, 2006, p.24).

2 A “MORALIDADE” NIETZSCHIANA

Para Nietzsche, desde que o filósofo instaura esse estudo entre as morais, concebendo aproximações e distâncias entre elas, é irremediável que os homens se dividam entre dois estamentos, e esse é o começo de toda a instauração da desigualdade entre eles. Partindo-se, então, da afirmação platônico-cristã de que não se deve igualar os desiguais, a partir dessa nova aceção de Nietzsche, de “jamais igualar o que é desigual”, quem seriam, então, esses mais iguais que todos os iguais?

A doutrina da igualdade!... Mas não há veneno mais venenoso: pois ela parece pregada pela própria justiça, enquanto é o fim da justiça... “Aos iguais o que é igual, aos desiguais o que é desigual” – esse seria o verdadeiro discurso da justiça: e, consequência disso, “jamais igualar o que é desigual”. (NIETZSCHE, 2009, p.123).

Em Além de Bem e Mal, essa descrição das duas morais ainda é incipiente e embasa-se, sobretudo, na distinção moral entre os indivíduos das duas classes: a da moral dos senhores e a da moral dos escravos. Assim, os “bons” são um tipo de homem que cria valores. Já a moral dos escravos, a do rebanho, gera homens fracos e reféns da compaixão, que não podem ser tratados com respeito, como “iguais”, mas apenas benevolmente, e isso graças à

inclinação gratuita do senhor. No percurso da Genealogia da Moral, acompanhamos a história da humanidade e identificamos a moral de rebanho com a moral judaico-cristã. “Muitos comandados, nenhum pastor!” - eis a fórmula de Zaratustra. O instinto gregário abriga um agrupamento de seres que necessitam ser defendidos de terceiros, e por isso abdicam de toda sua autonomia, tornam-se todos iguais. Essa, então, a gregariedade, será a qualidade por excelência do cristianismo em sua igualdade. Nietzsche chega mesmo a prever a necessidade da escravidão numa tal sociedade, e isso é um fato bastante controverso:

Toda elevação do tipo “homem” foi, até o momento, obra de uma sociedade aristocrática e assim será sempre: de uma sociedade que acredita numa longa escala de hierarquia e diferenças entre um e outro homem, e que necessita da escravidão em algum sentido” (NIETZSCHE, 2005, p.153).

Nesse sentido dessa separação, o “bom” do senhor nunca será igual ao “bom” do escravo. No primeiro caso, o valor do senhor é auto afirmativo, autodenomina-se o forte o senhor, designando o outro, como o simples, o indesejado, ou simplesmente o “ruim”. No caso do escravo a avaliação se dará por oposição, pois, do “mau” que extrai das qualidades do outro, ou seja, aquilo que no outro seja forte, guerreiro, dominador, estará a determinar o “mau” em si para ele, e, em contraposição, o próprio “bom” do senhor. O “bom” escravo será aquele que sofre, o coitado, o manso, em suma, o “bom” em si mesmo. Nesse caso observamos que o “bom” dos escravos coincide com os valores da moral de rebanho, ou seja, com a moral judaico-cristã.

Essa luta entre duas morais chega à modernidade na forma de suas verdades de maneira inderrogável, implicando o nivelamento entre os homens e buscando eliminar qualquer conflito através da supressão da diferença e da subsistência do rebanho. Isso é o que Nietzsche chama de transvaloração dos valores ao inverso, numa fórmula: Judeia contra Roma; escravos contra senhores. Assim, essa subversão dos valores, em que os escravos tomam o lugar do senhor, é o que de mais pernicioso ocorreu na história da humanidade em termos de avaliação dos valores no entender de Nietzsche. O filósofo abomina toda moral de rebanho e a sua política de extermínio da singularidade. O primado da igualdade chega à modernidade buscando eliminar qualquer conflito através da supressão da diferença e da subsistência do rebanho.

3 “IDEIAS MODERNAS”

As “ideias modernas” são destaques próprios à era moderna e seu niilismo, onde, na ausência de valores supremos, substituem-nos por uma moral hegemonicamente cristã e seus construtos, num momento em que o homem assume o lugar de destaque na condução da realidade metafísica e em que aqueles substratos superiores decaem. Num primeiro momento, no intuito de substituir esses modelos supremos, o homem cria as assim chamadas “ideias modernas”, proposições da modernidade que preenchem esse vazio existencial e moral da

modernidade, e, dentre estes, liberdade, democracia, socialismo, anarquismo, e, a soberana ideia da igualdade. Esse campo social e político diz respeito ao quadro da pequena política, extensão da dimensão da realidade pública, na qual estão presentes ideais nada favoráveis às concepções ideológicas de Nietzsche, como o nacionalismo e o antissemitismo, por exemplo. Nietzsche contrapunha-se à pequena política como a uma política menor, deturpada pelas “ideias modernas” e pelo apequenamento do homem individual.

Com frequência, a pequena política é associada à crítica de Nietzsche ao nacionalismo, ao parlamentarismo e ao antissemitismo e contraposta à grande política. Relacionada ao enfraquecimento da vontade, a pequena política moderna se deriva, de modo mais refinado e intensificado, do projeto milenar de domesticação das forças humanas advindo da filosofia socrático-platônica e do cristianismo. Entendemos que ela institui um tipo humano baseado nos instintos gregários (medo, conforto, segurança e felicidade) a fim de se conservar e de ver-se a si mesmo esgotar-se fisiologicamente, consumindo e esbanjando suas forças por meio da mediocridade.

Não deve surpreender, quando no espírito de um povo que sofre, que quer sofrer de febre nervosa nacionalista e ambição política, passam nuvens e perturbações várias, pequenos acessos de imbecilização: entre os alemães de hoje, num momento a imbecilidade francesa, noutro a antijudaica, logo a antipolonesa, logo a cristã-romântica, ora a wagneriana, ora a teutônica, ou a prussiana (...). (NIETZSCHE, 2005, p.142)

Nietzsche encontrará em cada “ideia moderna” um traço do princípio da igualdade, e, portanto, um traço cristão. Todas elas buscam encontrar uma marca de instinto gregário, uma forma de se auto-organizarem no modo da comunidade, mesmo os anarquistas, que trazem em si o germe da desagregação. Isso é então para Nietzsche a moral da Revolução, um retrocesso cujas forças giram em torno da moral cristã da igualdade, que propõe antes de tudo a moral de rebanho em todos os sentidos, e, em sua dimensão como essencialmente cristã, tendo por fim suprimir a diferença e instalar a semelhança permeada durante os séculos.

O primado da igualdade aparece primeiramente na história da humanidade em sua feição religiosa, em seguida, moralizado, para só então tornar-se uma porção prática ou política. O que é importante levar a sério é que o elemento da igualdade penetra todos os espaços da existência da humanidade desde a presunção da instauração do cristianismo, bem como interesses tais quais a propriedade privada e o individualismo, duas de suas facetas que justificariam a existência de ideários controversos como o socialismo e a democracia. Há numerosas diferenças entre essas concepções políticas, mas o padrão que as une é uma inspiração de ressonâncias judaico-cristãs que detém, ainda sob formas laicas, influências do papel da igualdade.

4 DEMOCRACIA, SOCIALISMO E ANARQUISMO

O socialismo e o nacionalismo são duas das doutrinas mais combatidas por Nietzsche surgidas no bojo da Revolução em seu percurso de pensamento político. Nietzsche apresenta razões especiais para criticar o socialismo que entende como uma espécie de despotismo, e, em relação à igualdade estabelece uma dupla situação: em primeiro lugar, o fim da propriedade e suas consequências; e, o resultado mais evidente, que é a supressão do indivíduo. No aforismo 285 de *Humano Demasiado Humano II*, esses problemas aparecem na forma de uma grande reflexão que vai do cristianismo até Platão. Nietzsche nos alerta para o desconforto dos socialistas para com aquele judeu que pronunciou o sétimo mandamento: “Não Roubarás”. “Não Possuir” é um pior mandamento para o socialista, afinal, abre-se uma ferida “pela perda dos bens há muito venerados”. Nesse sentido, o orgulho é visto por Nietzsche como uma experiência positiva, equivalente a uma virtude humana. Segundo o filósofo, o grande problema da propriedade comunitária está em destruir-se a terra de cultivo, estimulando a negligência, o lidar com cuidado e sacrifício. Assim, na concepção nietzschiana, recorrendo-se a Platão, tanto estes como os socialistas não veem as nuances da alma humana, e não percebem o quanto pode ser pernicioso a particulares e sociedades privadas o sequestro de bens para a comunidade. Ao invés disso, o filósofo propõe o favorecer o trabalho e o esforço para assim obter-se as pequenas fortunas. Aqui, tratando-se do trabalho, um momento raro de elogio feito por Nietzsche a essa dimensão da realização humana.

Ainda no mesmo *Aurora*, aforismo 132, encontra-se a outra reflexão socialista que nos interessa. É a de que a moral reconhecidamente da modernidade gira em torno do interesse em comum, ou seja, de uma supressão do indivíduo em direção a uma sociedade de melhor destino, “com menos perigo e mais unidade, quando terá somente um grande corpo e os membros deste grande corpo” (NIETZSCHE, 2008, p.101). Segundo Nietzsche, essas doutrinas de viver pelo outro - da compaixão - se espalharam desde a Revolução Francesa no terreno comum dos sistemas socialistas. Mas a dúvida é: onde encontrar esse todo? Na nação ou na fraternidade dos povos? Querem apenas uma transformação fundamental, um debilitamento, uma supressão do indivíduo? Na reflexão de Nietzsche, o espírito da modernidade considera como bom tudo quanto, de uma ou outra maneira, corresponde a este instinto de agrupação e aos seus sub instintos; esta seria a corrente fundamental na moral de nossa época. A simpatia e os sentimentos sociais confundir-se-iam aqui.

Com relação à democracia, a maior qualidade que Nietzsche vê nesta instituição é a sua capacidade de confrontar o socialismo, que é verdadeiramente o seu maior enfrentamento político. Assim, em *Humano Demasiado Humano II*, aforismo 292, aparece que “todos os poderes políticos buscam explorar o medo do socialismo, a fim de se fortalecer. A longo prazo, no entanto, apenas a democracia tira vantagem disso” (NIETZSCHE, 2017, p.239). Mas, o fato é, que, por sua relação à igualdade, com a maioria, a democracia é considerada por Nietzsche como a mais cristã de todas as instituições modernas. A democracia poderia ser assim entendida como a faceta moderna do cristianismo: “o movimento democrático constitui a herança do movimento cristão” (NIETZSCHE, 2005, p.89-90).

Aplainando os estamentos, eliminando as diferenças próprias aos indivíduos, essa forma de governo estaria suprimindo os estados hierárquicos, e, segundo a perspectiva nietzschiana, essa subversão seria fatal para o aristocratismo, única forma viável, na visão do filósofo, para a elevação do homem. Recorrendo ao supramencionado aforismo 292 de *Humano Demasiado Humano II*, as considerações que realçam o aristocratismo visam antes de tudo à grande política, onde devam existir os filósofos do futuro ou “esses futuros diplomatas, que terão várias qualificações especiais” (NIETZSCHE, 2017, p.239), tendo por função ligar a política exterior à política interna. Mas, esses filósofos-criadores seriam esses mesmos “filósofos do futuro – e que tampouco serão espíritos livres, porém algo mais, maior, mais alto, radicalmente outro, que não quer ser mal-entendido e confundido?” (NIETZSCHE, 2005, p.44), de alguma forma, representantes dos senhores da moral. Aqueles cujo pathos da distância daria consequência a que o aumento da separação dentro da alma dos homens signifique o aumento de sua elevação máxima e também da sua desigualdade necessária entre os homens. Por tudo isso, para Nietzsche, deve-se superar a democracia e esperar por algo de novo. Algo que ajude a forjar essa espécie nova de homem.

Mas importa notar que, por detrás de objetivos tão importantes para o andamento da humanidade até hoje, com a garantia de valores da liberdade e da igualdade, por exemplo, as políticas liberais trazem em si o fenômeno do apequenamento do homem. Embora levantem bandeiras grandiloquentes de sustentação de ideais superiores da humanidade, é a menoridade e o individualismo que, antes de tudo, visam tais concepções. As sociedades liberais de um modo geral, no socialismo e na democracia, empreendem um duplo sentido de instintos, o comunitário e o individualismo.

O espírito gregário está sempre presente em todas essas sociedades, uma vez que, abrigados em seus interesses e suas leis, criam certezas para si na forma de uma segurança que os protege, simulando um muro intransponível entre si e os terceiros. O que isso quer dizer é que o homem se torna pequeno e perde sua potência para viver agrupados uns contra os outros. A comunidade traz a segurança da luta contra a propriedade privada; por outro lado, as políticas liberais, de um modo geral, tornam os indivíduos isolados e preocupados apenas com sua própria felicidade. Mas a questão de toda a história da humanidade é: o que é a felicidade? Aqui, neste caso, a felicidade do homem é a tranquilidade do indivíduo, seu conforto e seu consumismo. E os “últimos homens” do Zarathustra de Nietzsche nos dirão, “nenhum pastor e um só rebanho! Todos querem o mesmo, todos são iguais; e quem sente de outro modo vai, para o manicômio” (NIETZSCHE, 1989, p.34).

Estão todos nessas nobres “verdades” encerradas no círculo das pequenas virtudes, todos encerrados nas fronteiras da sua propriedade, do seu individualismo e do seu livre-arbítrio. O fato pior para Nietzsche é que essa esfera de existência dessas “ideias modernas” se fecha num âmbito em que não há ambições culturais, o campo político não se abre para realizações públicas, suas visadas são apenas nacionalistas e militaristas, daí o pavor de Nietzsche a essas duas últimas formas de presença no mundo.

Assim, retornando ao caráter da unilateralidade em relação às “ideias modernas”, além de negativo e totalitário, é também exclusivista e dogmático, ou seja, as transformações que ocorrem, através da dinâmica niilista que sustentam, pretendem serem as mesmas, algo além de uma simples perspectiva, outrossim, assumem o papel de absolutas.

CONCLUSÃO

O apequenamento do homem, eis o fenômeno a que alude Zaratustra na passagem do “último homem”, referência àquele que nutre a diminuição do tipo homem uniformizante, que dispõe o apagamento de todas as diferenças e a dissolução de toda autoridade legítima. A mediocrização é o ponto chave da vida desses “últimos homens” que se entorpecem com pequenas doses de veneno ao longo do dia, para se sentirem melhor, e, uma dose maior ao fim de tudo, para terem uma morte mais suave. Pois à essa pequenez de felicidade dos miúdos prazeres iguais para todos, característica da moderna sociedade civil-burguesa, é que subjaz o elemento da igualdade, bem como da liberdade e da fraternidade. Não vai longe o surgimento das sociedades de massa do século XX com sua carga de hedonismo e de consumismo.

E, em meio a tudo isso, a pequena política significa também a funesta confusão, essencialmente democrática, segundo Nietzsche, entre felicidade, por um lado, e segurança, comodidade, ausência de dor, por outro. O indivíduo da modernidade ganha em particularidade sem tornar-se único. Sua identidade está mesclada ao todo, onde não chega a exercer força, é um homem fraco por excelência, por isso Nietzsche clama pelos “espíritos livres”, pelos “futuros filósofos” ou “legisladores filósofos”, aqueles que moldarão os novos alicerces da realidade após a fase do niilismo negativo, do sem sentido da existência. E, num momento posterior em que se começa a vislumbrar um novo horizonte, esse homem superior passa a propor a transvaloração dos valores, concepção nietzschiana para a superação e ultrapassamento do niilismo por completo.

E também nos dirá o “último homem”: “Nós inventamos a felicidade!” A grande política se articula, assim, como recusa e crítica da pequena política, uma denúncia da mediocridade no entendimento moderno da vida pública. Novos homens em uma nova geografia transnacional, é o que está a nos dispor Nietzsche nesta sua proposta de grande política. Mas Nietzsche, contrapondo-se à igualdade, não deseja o deserto sem fim. “Uma luz raiou em mim: não à multidão fale Zaratustra, mas a companheiros!” (NIETZSCHE, 1989, p.39). É Zaratustra quem nos fala e clama por companheiros. São esses os “iguais” a quem Nietzsche se refere, o “criador” que clama por “espíritos livres”. Não apenas referir-se a uma igualdade de rebanho deseja Nietzsche em sua filosofia, mas deter-se também na figura do companheiro, conforme faz Zaratustra após enterrar um morto na floresta, ao raiar da aurora:

“Uma luz raiou em mim: de companheiros, eu preciso, e vivos – não companheiros mortos e cadáveres, que levo aonde eu quero.

Preciso, sim, de companheiros vivos, que me sigam porque querem seguir-se a si mesmos – e para onde eu queira.

Uma luz raiou em mim: não à multidão fale Zaratustra, mas a companheiros! Não deve Zaratustra tornar-se pastor e cão de rebanho!" (NIETZSCHE, 1989, p.39).

REFERÊNCIAS

- ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997.
- VILAS BÔAS, João Paulo. *Nilismo e grande política em Nietzsche: A aurora da superação humana a partir da morte de Deus*, Curitiba, Ed. UFPR, 2016.
- DICIONÁRIO NIETZSCHE, GEN – Grupo de Estudos Nietzsche, São Paulo, Edições Loyola, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Genealogia da moral*. Petrópolis, Editora Vozes, RJ, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. São Paulo, Companhia das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Rio de Janeiro, Editora Bertrand Brasil, 1989.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Petrópolis, RJ, Editora Vozes, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Porto Alegre, L&PM, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano demasiado humano II*, São Paulo, Companhia das Letras, 2017.
- PLATON. *Oeuvres complètes*, v.1, Belgique, Librairie Gallimard, 1950.
- VIESENTEINER, Jorge Luiz. *A Grande Política em Nietzsche*. São Paulo, Annablume, 2006.

Artigo Submetido em 30.09.2024 e aprovado em 31.10.2024

Alessandra Peixoto dos Santos é Graduada e Mestre em Filosofia pela UFRJ, atualmente sou doutoranda em Filosofia pela UERJ. Profissionalmente atuo no magistério público do Ensino Médio, já tendo ministrado aulas para o Ensino Superior. Também tenho formação e atuei na carreira jurídica na área de Direitos Humanos. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5955-5383>. E-mail: al_peixoto@yahoo.com.br.

Endereço: Rua Machado de Assis, 31/307, Flamengo, Rio de Janeiro, RJ, CEP: 22220-060.

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Prof. Dra. Kelly de Fátima Castilho/Prof. Doutorando Rafael Gonçalves da Silveira



Décadence, Vontade de Potência e a Crítica a Wagner no Pensamento de Nietzsche

Brígida Caroline de Resende¹

Resumo: Nietzsche critica a Modernidade devido à decadência cultural enxergada por ele, que posteriormente o levará à concepção do *niilismo*. A unificação alemã, liderada por Otto von Bismarck, é um dos diversos fatores que corrobora para a disseminação da ideia de *décadence*, conceito central utilizado na crítica nietzscheana à Alemanha. Por sua vez, Bismarck se junta a Wagner – antes uma inspiração para Nietzsche – e cria um projeto cultural voltado à industrialização do recém-formado país, que, naquela época, chega a um dos seus auge na posterior Segunda Revolução Industrial. A cultura, que antes era prestigiada por alemães aristocráticos, por meio de conceitos como *Bildung* (formação intelectual e de caráter voltada aos nobres), passa a ser uma *cultura da máquina*, na qual sua única função é descansar os operários para que eles produzam no dia seguinte. Nesse contexto, ocorre a crítica de Nietzsche às obras de Wagner. O objetivo dessa pesquisa é analisar essas condenações tanto a Wagner quanto a Bismarck. Para isso, foram feitas leituras pormenorizadas, principalmente, dos livros *Nietzsche contra Wagner* e *O caso Wagner*, além de outras obras produzidas no mesmo ano pelo autor: *Ecce Homo* e *Crepúsculo dos Ídolos*. Essas obras têm uma ligação profunda entre seus temas, sendo consenso, entre os pesquisadores do autor, analisá-las em seu conjunto. Conclui-se que o conceito de *décadence* é um dos mais importantes na fase final do pensamento nietzscheano, se tornando necessário o seu estudo para entender sua crítica feita à cultura da Alemanha de seu tempo.

Palavras chave: *décadence*. Cultura da máquina. Modernidade. *Niilismo*.

INTRODUÇÃO

Nietzsche via a modernidade como um período de decadência cultural, marcado pela perda de valores elevados e pela ascensão do *niilismo*. O autor acreditava que a busca desenfreada por riqueza material, promovidas pelo aumento da industrialização, que depois desembocaria na Segunda Revolução Industrial eram expressões dessa decadência. Nietzsche argumentava que o avanço do capitalismo industrial promovia uma mentalidade de rebanho e uma *cultura da máquina*, definição essa que alude a determinada coesão social direcionada ao trabalho e à organização política totalizante, que ocorre por meio de forças impessoais e de potenciais de intelectualidade dirimidos. Nesse sentido, a individualidade era suprimida e os valores autênticos eram subjugados em favor da busca pelo lucro e do conforto material.

¹ Mestranda em filosofia pela Universidade Federal de São João del Rei. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES). Email para contato: brigidafacul@gmail.com

Ele via a cultura como sendo cada vez mais orientada para o entretenimento e a satisfação imediata, em detrimento da criatividade, da excelência e da profundidade. Entretanto, Nietzsche não era inteiramente contra a noção de economia e troca, questões associadas à modernidade *per se*. Ele reconhecia a importância da troca de bens e serviços como parte da vida social. Sua crítica, a priori, se direcionava principalmente à mentalidade consumista e à busca desenfreada por riqueza como medida suprema de valor.

Intrinsicamente ao conceito de *décadence* – que filósofo faz questão de escrever sempre em francês – está a crítica que Nietzsche faz ao cristianismo, relacionada ao conceito de *vontade de potência*. Este conceito estava planejado para dar nome a uma obra do autor, que não foi concretizada, mas seu material se encontra diluído em dois livros do autor: *O Anticristo* e *Ecce Homo*, como cita Scarlett Marton em seu artigo *Nietzsche: da análise psicológica à fórmula da decadence*, presente na revista *Cadernos Nietzsche*. Além disso, o conceito de *décadence* também permeia outros dois livros: *O Caso Wagner* e *Crepúsculo dos Ídolos*. Isso ocorre pois todos os quatro livros são do mesmo ano de produção: 1888, o último ano em que Nietzsche foi intelectualmente ativo. É consenso entre a maioria dos estudiosos do autor a aproximação do tema desses quatro livros. Entretanto, é preciso dizer que o conceito de *décadence* não é original do pensamento de Nietzsche. Segundo a nota vinte e quatro presente em *Crepúsculo dos Ídolos*, da edição da Companhia de Bolso, o tradutor, Paulo César de Souza, esclarece que os termos *decadents* e *décadence* “Foram tomados do crítico e romancista francês Paul Bourget, um de seus autores favoritos” (NIETZSCHE, 2017, p. 97).

Já no segundo aforismo de *O anticristo*, o autor inicia uma explicação sobre o que para ele seria a *vontade de poder* e como esse conceito é totalmente contrário ao *cristianismo*:

O que é *bom*? – Tudo o que eleva o sentimento de *poder*, a *vontade de poder*, o próprio poder no homem.

O que é *mau*? – Tudo o que vem da *fraqueza*.

O que é *felicidade*? – O sentimento de que o poder cresce, de que uma resistência é superada.

Não a satisfação, mas mais poder; sobretudo não a paz, mas a guerra; não a virtude, mas a capacidade (virtude à maneira da Renascença, a *virtù*, virtude isenta de moralina). (NIETZSCHE, 2016, p. 10 e 11, grifo nosso)

O cristianismo popularizou ao mesmo tempo que impôs ideais de seres humanos fracos, o que mais tarde levou aos valores decadentes da modernidade. Essa religião transformou o ser humano em um “(...) animal doméstico, o animal de rebanho, o animal doente (...)” (NIETZSCHE, 2016, p. 11). Ao contrário, o indivíduo forte, para o pensador, está sempre à procura de sua superação. Segundo Nietzsche o cristianismo travou uma guerra contra o tipo mais elevado de ser humano:

(...) ele proscreveu todos os instintos fundamentais desse tipo, ele destilou desses instintos o mal, o homem mau – o ser forte como tipicamente reprovável, o “réprobo”. O cristianismo tomou o partido de tudo o que é fraco, baixo, malogrado, transformou em ideal aquilo que contraria os instintos de conservação da vida forte; corrompeu a própria razão das naturezas mais fortes de espírito, ensinando-lhes a perceber como pecaminosos, como enganosos, como tentações os valores supremos do espírito. (NIETZSCHE, 2016, p. 12)

Os valores cristãos continuam influentes na modernidade, pois criaram um tipo de cultura ubíqua. Para Nietzsche, esses valores são os *valores de décadence*. O filósofo afirma que um dos sinais de um indivíduo corrompido é a negação de seus instintos. Para ele, onde falta a *vontade de poder* há o declínio, que leva à sociedade decadente e, consequentemente, ao *niilismo* e à vontade de nada, sendo o ápice da *décadence*, ou, também, o *nada de vontade*, o qual seria o esgotamento pleno do espírito.

Nietzsche remonta a *décadence* há milênios. Segundo ele, Sócrates e Platão são sinais da decadência da civilização grega. Para o pensador, eles não eram gregos em sua essência. Os chama de pseudogregos ou antigregos em sua obra *Crepúsculo dos Ídolos*, no segundo capítulo, intitulado “O problema de Sócrates”. Um dos maiores óbices que Nietzsche encontra em Sócrates e Platão é a dialética. Para ele, a dialética é um recurso dos fracos, que por não terem outras armas, não têm outra escolha além de utilizá-la. Esse é o motivo, para o autor, de os judeus também terem utilizado a dialética para posteriormente formar sua moral sacerdotal, do fraco, que conseguiu dominar a moral nobre.

Com Sócrates, o gosto grego se altera em favor da dialética: que acontece aí apropriadamente? Sobretudo, um gosto *nobre* é vencido; com a dialética a plebe se põe em cima. Antes de Sócrates se rejeitava, na boa sociedade, as maneiras dialéticas: eram tidas como más maneiras, eram comprometedoras. A juventude era advertida contra elas. (NIETZSCHE, 2017, p. 16)

O uso e a supervalorização da dialética levavam à negação dos instintos, o que, segundo o filósofo, leva a uma moral patológica. “Ter de combater os instintos – eis a fórmula da *décadence*: enquanto a vida *ascende*, felicidade é igual a instinto” (NIETZSCHE, 2017, p. 18, grifo original). Segundo o pensador, não podemos esquecer nossos corpos e instintos para filosofar, pois o conceito se submete à expressão do sentimento e de relações e não ao contrário.

Segundo Nietzsche, os alemães são os grandes culpados pela continuidade do cristianismo mesmo após o Renascimento, como afirma em *Ecce Homo*:

Pouco faz, um juízo idiota *in historicis*, uma frase do afortunadamente já defunto Vischer, suábio esteta, correu os jornais alemães como uma “verdade” à qual todo alemão devia dizer amém: “A Renascença

e a Reforma, juntas apenas constituem um todo – o renascimento estético e o renascimento moral”. – Diante de tais frases chega ao fim a minha paciência, e eu sinto vontade, tenho mesmo o dever, de dizer aos alemães o que já carregam na consciência. *Todos os grandes crimes culturais de quatro séculos carregam eles na consciência!*... E sempre pelo mesmo motivo, por sua tão entranhada *covardia* em face da realidade, que é também a covardia ante a verdade, por sua insinceridade, que neles se tornou instinto, por “idealismo” ... Os alemães despojaram a Europa da seriedade, do sentido de sua última *grande* época, a época da Renascença, no momento em que uma mais elevada ordem de valores, em que os valores nobres, afirmadores da vida, afiançadores do futuro, haviam triunfado na própria sede dos valores opostos, de *declínio* – e até nos instintos dos lá sediados! Lute-ro, esse frade fatal, restaurou a Igreja e, mil vezes pior, o cristianismo, no momento em que este sucumbia... O cristianismo, *essa negação da vontade de viver tornada religião!* (NIETZSCHE, 2008, p. 97 e 98, grifos originais)

1 A CRÍTICA A WAGNER

Para Nietzsche, o compositor Richard Wagner (1813-1883) é o maior exemplo de um ser humano *décadent* e ele o utiliza como tal para tratar sobre o assunto. Em sua obra intitulada *O caso Wagner*, afirma, já no prólogo, que Wagner resume a *modernidade*. Segundo o filósofo, um indivíduo fraco cria uma arte doente que por sua vez adoce a sociedade. Nesse sentido, Wagner é o maior exemplo desse tal indivíduo. O pensador também salienta que a arte de Wagner é falsa, e está voltada apenas ao apelo das massas. A falsidade da arte de Wagner está ligada, em partes, ao seu idealismo adquirido após a influência de Schopenhauer em suas obras. No prólogo de *Ecce Homo*, Nietzsche salienta que

Eu não construo novos ídolos; os velhos que aprendam o que significa ter os 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” – 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 mentaz e falsa até em 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 e 16, grifos originais).

O filósofo explica que Wagner estraga a música ao se apoiar demais em elementos narrativos, tornando sua ópera nada mais do que um teatro. O teatro, para Nietzsche, é uma

forma de arte que está abaixo das demais. Em seu primeiro pós-escrito a respeito da obra *O caso Wagner*, Nietzsche afirma:

Mas é preciso dizer cem vezes aos wagnerianos o que o *teatro* é: sempre algo *abaixo da arte*, sempre algo secundário, tornado grosseiro, algo torcido, ajeitado, mentido para as massas! (...) O *teatro* é uma forma de *demolatria* [adoração do povo, das massas] em matéria de gosto, o teatro é uma *rebelião das massas*, um plebiscito *contra* o bom gosto... É precisamente isto o que demonstra o Caso Wagner: ele ganhou a multidão – ele estragou o gosto, ele estragou até para a ópera o nosso gosto! (NIETZSCHE, 2016, p. 36, grifo nosso)

Nietzsche primeiramente se aproximou de Wagner, pois no início ambos tinham ideais em comum: restaurar o espírito da música à semelhança dos gregos antigos, utilizando a música como afirmação da vida. No entanto, após Wagner conhecer Schopenhauer, o compositor muda completamente seus objetivos, e passa a fazer uma música para redenção e ascese. Em *O Caso Wagner* Nietzsche declara:

(...) Um acidente. A nave foi de encontro a um recife; Wagner encahlhou. O recife era a filosofia schopenhaueriana; Wagner estava encahlhado numa visão de mundo *contrária*. O que havia ele posto em música? O otimismo. Wagner se envergonhou. Além disso, um otimismo para o qual Schopenhauer havia criado um adjetivo mau – o otimismo *infame*. Ele envergonhou-se novamente. Meditou por longo tempo, sua situação parecia desesperada... Enfim vislumbrou uma saída: o recife no qual naufragara, e se ele o interpretasse como *objetivo*, como intenção oculta, como verdadeiro sentido de sua viagem? Naufragar *ali* – isso era também uma meta. *Bene navigavi, cum naufragagium feci...* [Naveguei bem, ao naufragar]. E ele traduziu o *Anel* em schopenhaueriano. Tudo vai torto, tudo afunda, o novo mundo é tão ruim quanto o velho – o *nada*, a Circe indiana nos acena... (...) (NIETZSCHE, 2016, p. 17, grifos originais)

Além disso, a união de Wagner e Bismarck foi decisiva para que o compositor se agarrasse ainda mais em ideais desprezados por Nietzsche, relacionados à nova cultura que Bismarck queria que fosse produzida na Alemanha, com a finalidade de educar o povo para seguir o caminho da industrialização, que enriqueceria e fortaleceria o país. É preciso antes de tudo, introduzir a figura de Bismarck para que se entenda os motivos de sua importância. Bismarck foi um nobre, diplomata e político alemão. Tornou-se primeiro-ministro da então Prússia (1862-1890) e foi um dos responsáveis pela unificação da Alemanha enquanto país, após a Guerra Franco-Prussiana. Após isso, se torna o primeiro chanceler do Império Alemão.

No capítulo dedicado ao *Caso Wagner* em *Ecce Homo*, Nietzsche afirma:

Para fazer justiça a esse trabalho, é preciso sofrer do destino da música como de uma ferida aberta. – *De que sofro, quando sofro do destino da música? Do fato de que a música foi despojada do seu caráter afirmativo, transfigurador do mundo, de que é música de *décadence* e não mais a flauta de Dionísio...* (NIETZSCHE, 2008, p. 96, grifos originais)

Durante grande parte do *Caso Wagner*, Nietzsche evidencia que Wagner seria o “artista” da *redenção*. Cita diversas obras de Wagner nos quais os personagens passam por algum tipo de narrativa que os redime. O uso narrativo que o compositor faz do cristianismo em suas obras é visto com maus olhos pelo filósofo, já que se torna uma forma de popularizar valores decadentes, que levam ao *niilismo*.

Para o filósofo, a música de Wagner é uma música feita para os espíritos cansados da época *décadent* em que vivem: “Wagner é uma grande corrupção para a música. Ele percebeu nela um meio para excitar nervos cansados – com isso tornou a música doente. Não é pouco o seu talento na arte de aguilhoar os totalmente exaustos, de chamar à vida os semimortos.” (NIETZSCHE, 2016, p. 19)

Além disso, a música de Wagner, segundo Nietzsche, era feita para entreter e estimular as emoções, causando uma superexcitação do mecanismo nervoso (NIETZSCHE, 2016, p. 19). Nada, para o pensador, resumiria melhor a modernidade. Entretanto, a arte que engrandece o ser humano não deve ser feita com esses fins: “Não admitamos jamais que a música ‘sirva para recreação’; que distraia, que ‘dê prazer’. *Jamais devemos dar prazer!* Estamos perdidos, se houver um retorno da concepção hedonista da arte...” (NIETZSCHE, 2016, p. 22, grifo original).

É preciso salientar que como Wagner, Nietzsche também foi um admirador da filosofia de Schopenhauer em sua juventude, conhecendo o autor aos seus vinte e um anos de idade, no ano em que abandona seus estudos em teologia e inicia o curso em filologia clássica em Leipzig. Entretanto, ao desenvolver sua filosofia, Nietzsche não é mais influenciado por Schopenhauer e passa a pensar de forma bastante distinta de sua antiga inspiração. A cosmologia de Schopenhauer é a *vontade*. Já a cosmologia de Nietzsche se explica pela *vontade de potência*. Ele detalha bastante esse pensamento na obra *A Gaia Ciência*, quando Nietzsche começa a dialogar com as ciências naturais, inicia-se o processo de criação de sua cosmologia, o que, conseqüentemente, o afasta das influências anteriores. O livro *Humano, demasiado humano 1* marca sua ruptura com Schopenhauer, e conseqüentemente de Wagner, que não aprovou o livro. Segundo o sumário cronológico da vida de Nietzsche presente no início de *Ecce Homo*, “O livro é mal-recebido pelos Wagner: atribuem o seu ‘novo modo de pensar’ à influência do judeu Paul Reé. Wagner publica um ataque a Nietzsche, sem mencionar seu nome” (NIETZSCHE, 2008, p. 9 e 10). Nesse livro, Nietzsche abandona todas as metafísicas, inclusive a negativa. A crítica à metafísica é o assunto principal já no primeiro capítulo da

obra e perpassa todo o pensamento nietzscheano posterior. Em *Humano*, Nietzsche coloca muito da influência de Darwin em sua fisiologia e naturalismo, conseguindo, dessa forma, ir além de Schopenhauer, como afirma Wilson Antonio Frezzati Júnior em seu artigo *Os fragmentos póstumos sobre Darwin*.

A obra *A origem das espécies* é publicada pela primeira vez em 1859. Nietzsche, por sua vez, começa a ter contato com a teoria de Darwin a partir de 1870. Sua doutrina da *vontade de potência* é grandemente influenciada por seus estudos de fisiologia, assim como sua moral e o conceito de *décadence*. Além disso, Nietzsche vai além das teorias fisiologistas, criando seu pensamento original, baseando-se nessas concepções. Segundo o pensador, existe no mundo um conflito de forças que acontece o tempo todo. Nesse sentido, o mundo seria uma relação de forças conflituosas, existindo forças ativas e reativas. As forças mais potentes, ao subjugar as mais fracas, dão uma nova direção a elas. A *vontade de potência* se regozija em ser resistida. Aquilo que se opõe é aquilo que permite ao indivíduo avançar. Sendo assim, nada é teleológico para Nietzsche. As coisas são direcionadas no próprio conflito existente no mundo. Nietzsche discorda dos evolucionistas darwinianos ortodoxos que afirmam que a vida se desenvolve por meio do instinto de autoconservação. Para o teórico alemão, a autossuperação vem em primeiro lugar, acompanhada por uma *vontade de dominação* que nada mais seria que o seu conceito de *vontade de potência*.

No prólogo de *O Caso Wagner* Nietzsche declara: “(...) era-me necessária uma disciplina própria – tomar partido contra tudo doente em mim, incluindo Wagner, incluindo Schopenhauer, incluindo os modernos sentimentos de ‘humanidade’” (NIETZSCHE, 2016, p. 9).

2 A MORAL NOBRE E SUA RELAÇÃO COM A VONTADE DE POTÊNCIA

No epílogo de *Caso Wagner*, Nietzsche menciona a moral do senhor ou moral nobre:

“romana”, “pagã”, “clássica”, “Renascença”) (...) sendo a linguagem simbólica da vida que vingou, que *ascende*, da vontade de poder como princípio da vida. A moral dos senhores *afirma* tão instintivamente como a cristã *nega* (“Deus”, “além”, “abnegação”, puras negações). A primeira partilha sua abundância com as coisas – transfigura, embeleza, *traz razão* ao mundo —, a segunda empobrece, empalidece, enfeia o valor das coisas, *nega* o mundo. (NIETZSCHE, 2016, p. 42, grifo existente)

Para Nietzsche, os nobres ou senhores têm, portanto, uma moral totalmente baseada no conceito de *vontade de potência*. A moral dos senhores era o que primeiramente definia o que era bom e ruim, antes de ser suplantada pela moral dos sacerdotes. *Senhor*, *guerreiro* ou *nobre*, eram nomes que representavam um tipo de vida afirmativa. Os *sacerdotes* eram sua antítese; perseguiam um ideal de vida ascético. Rejeitavam esse mundo em função do próximo, do além-vida. Nietzsche discute longamente esses conceitos em seu livro *Genealogia da moral*. Assim surge seu conceito de *amor fati*, que se resume em amar e valorizar o mundo

que temos, pois é o único que temos. Viver uma vida desprezando o mundo em que habitamos leva à fraqueza de espírito, à *décadence*. O *valor dos valores* para Nietzsche é a *vida*. Sem a vida, nada temos; a vida é para ele esse conjunto de forças e impulsos. É *vontade de potência*.

A *nobreza* representa um estilo de vida baseado na afirmação da *vontade de potência*, na busca por autenticidade e por expressão plena da própria força e vitalidade. Os nobres são aqueles que se destacam pela sua capacidade de dominar as circunstâncias, de superar os obstáculos e de viver de acordo com seus próprios valores e convicções, em conformidade com a sua natureza aristocrática e superior. Por sua vez, os *sacerdotes* negam a *vontade de potência* e buscam pela transcendência e pela redenção espiritual através da renúncia, da humildade e da submissão. São aqueles que valorizam a interioridade, contemplação e renúncia aos instintos e desejos terrenos em favor de uma suposta vida espiritual superior.

Para Nietzsche, a vida sacerdotal é uma forma de domesticação dos instintos. A relação entre a classe sacerdotal e a *vontade de potência* é de oposição e antagonismo, o que Nietzsche vê como uma *negação da vida*. Há, portanto, um jogo de forças entre os *guerreiros* e *sacerdotes*. Quem ganha essa luta é quem determina a moral vigente. Apesar de a crítica a modernidade estar presente de forma mais candente em suas obras finais, as quais foram analisadas neste artigo, já era possível perceber vislumbres em suas primeiras obras, de modo que essas reflexões perpassam todas as fases de seu pensamento, detalhando-se mais nas obras analisadas nesse artigo. A doença mental de Nietzsche marca o encerramento precoce às críticas à modernidade que o autor desenvolvia em suas obras finais.

CONCLUSÃO

O que se pode perceber ao analisar a obra nietzscheana é que os *sacerdotes* ganharam a guerra de ideais. Esses ideais sacerdotais se convergem aos ideais platônicos e socráticos e, futuramente, aos ideais cristãos. Por fim, os ideais cristãos se relacionam profundamente com a obra de Schopenhauer que, posteriormente, influenciará Wagner. Além disso, Wagner se encontra em um contexto muito específico no qual os seus ideais alcançaram a oportunidade de serem amplificados nacional e generalizadamente. Trata-se do contexto da Unificação Alemã e da parceria wagneriana com Otto von Bismarck. Nesse artigo, foi possível abordar um pouco das críticas que Nietzsche faz a cada uma das figuras citadas nesse período histórico, que se relacionada como um todo a crítica que o filósofo faz a modernidade.

REFERÊNCIAS

- FREZZATTI JR, Wilson. Os fragmentos póstumos sobre Darwin. Estudos Nietzsche, Curitiba, v. (1), n. (2), p. (403-419), (jul./dez.) 2010.
- MARTON, Scarlett. Nietzsche: da análise psicológica à fórmula da *décadence*. Cadernos Nietzsche, v. (41), n. (2), p. (45-62), (Maio/agosto), 2020.
- NIETZSCHE, Friedrich. Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *O caso Wagner: um problema para músicos; Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo: maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

Artigo submetido em 30.09.2024 e aprovado em 31.10.2024

Brígida Caroline de Resende é graduada em Filosofia pela Universidade Federal de São João del Rei - Minas Gerais. Integrante do Grupo de Pesquisa e Extensão Hipátia (UFSJ) o qual faz parte da Rede Brasileira de Mulheres Filósofas. Participa do Grupo de Estudos Nietzsche, Niilismo e Cultura (UFSJ-CNPq), do qual é membro fundadora. Interessa-se pelo pensamento nietzscheano em temas relacionados a cultura, política e estética, desenvolvendo os conceitos de Kultur e Bildung, focados na primeira fase do pensamento do autor. Mestranda no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de São João del Rei sendo bolsista pela CAPES nesse programa. Orcid: <https://orcid.org/0009-0004-7140-7534>. E-mail: brigidafacul@gmail.com.

Endereço: Praça Dom Helvécio, 74, Dom Bosco, 36301160 - São João del Rei, MG

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Prof. Me. Felipe Cordeiro Alves / Prof. Doutorando Francisco Alvarenga Junnior Neto



DOI: 10.20911/25260782v10n1p38/2025

O filosofar, a partir da contraposição entre Aristóteles e Nietzsche

Bruno Camilo de Oliveira¹

Resumo: O objetivo deste trabalho é refletir sobre a contemplação filosófica (*theoría*), a partir da contraposição existente entre a noção aristotélica acerca do “filósofo” e a perspectiva nietzschiana sobre a “vida”. Para tanto, são selecionados trechos dos Livros I e IV da *Metafísica*, do Livro I da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, em especial aqueles que apresentam a “contemplação” como a característica do “filósofo” e a condição para que esse possa ser “livre” (*autárkeia*), e das obras nietzschianas *O nascimento da tragédia*, *A filosofia na época trágica dos gregos*, *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, *A gaia ciência* e *Genealogia da moral*, em especial aqueles que apresentam o valor da “vida” e a crítica ao filosofar enquanto uma atitude movida pela “crença” no “além” da vida. Segundo Nietzsche, a contemplação filosófica, tal como foi descrita por Aristóteles, é movida por um grande erro, a crença na “verdade”, o que a torna uma atitude que nega a vida. Este trabalho propõe que a crítica nietzschiana à contemplação filosófica pode servir para refletir sobre a atitude filosófica, na medida em que viver e filosofar parecem entrar em contradição.

Palavras chave: Nietzsche. Aristóteles. Contemplação. Filosofia. Vida.

INTRODUÇÃO

Nos Livros I e IV da sua obra *Metafísica*, Aristóteles (384-321 a.C.) argumentou que a “filosofia primeira” (*próte philosophía*) é a ciência teórica mais excelente devido à natureza do seu objeto e ela ser de todas as ciências (*epistémē*) “a que escolhemos por ela própria” (ARISTÓTELES, 1984, p. 13). Segundo Aristóteles, a dignidade do ato de filosofar estar em imitar a liberdade do divino, que existe por si e para si, sendo, assim, o filosofar um dos motivos que torna o filósofo mais “sábio” que os demais (ARISTÓTELES, 1984, p. 12). Por outro lado, em uma reunião de textos chamada de “Os filósofos trágicos”,² Friedrich Nietzsche (1844-1900) argumentou que, apesar de Tales de Mileto (c. 624-548 a.C.) ter se tornado o primeiro filósofo do ocidente por ter sido o primeiro a contemplar a unidade de tudo ao proferir a frase “tudo é água” (NIETZSCHE, 1973, p. 17), não existe dignidade alguma no ato de filosofar, pois o filósofo não é livre quando contempla o conceito, ou seja, ele é movido por uma “potência alheia”, uma “crença” que encontramos em “todos os filósofos” que tem sua

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

2 Este título não é de Nietzsche, mas de Rubens Rodrigues Torres Filho para se referir a uma seleção de textos de Nietzsche sobre os pré-socráticos que compõe *A filosofia na idade trágica dos gregos*.

origem em uma “intuição mística” (NIETZSCHE, 1973, p. 16-17) e que torna o filosofar uma “reação” que nega a vida (NIETZSCHE, 1998, p. 29).

O objetivo deste trabalho é apresentar a contraposição entre as perspectivas de Aristóteles e Nietzsche em torno do filósofo e do filosofar para explicar como viver e filosofar podem entrar em contradição. Cumpre, para tanto, considerar as perspectivas aristotélicas sobre o “ser enquanto ser”, “ciência”, “contemplação” e “ócio”, conforme os Livros I e IV da *Metafísica* e o Livro I da *Ética a Nicômaco*, e as perspectivas nietzschianas sobre a “metafísica”, “ciência”, “crença”, “verdade” e “vida”, encontradas principalmente nos trechos de *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*, *A filosofia na idade trágica dos gregos*, *Gaia ciência* e *Genealogia da moral*.

1 O FILOSOFAR E A LIBERDADE DO SER

Aristóteles apresentou aquilo que ele chamou de “as opiniões que existem acerca do filósofo” (ARISTÓTELES, 1984, p. 13), de maneira que ele próprio fez a síntese de todas as aporias sobre quem é o filósofo. Ele afirmou que a filosofia é a mais excelente das “ciências”³ (ARISTÓTELES, 1984, p. 13) e que o filosofar é o espantar-se, de maneira contemplativa (ou admirativa), com o desconhecido. Devido à natureza do seu objeto de investigação e por ser aquela que tem como fim a si mesma e que está distante das coisas sensíveis, ou seja, aquela que mais imita a “Deus” (ARISTÓTELES, 1984, p. 15), Aristóteles se convenceu que a filosofia é a mais excelente das ciências.

A epistemologia de Aristóteles é uma imitação da sua ontologia. Ele insistiu na hierarquização do saber, assim como fez com os seres da natureza (*phýsis*). Ele argumentou que os critérios da superioridade ou hierarquia dos seres da natureza são os graus de liberdade (*eleuthería*) e independência (*autárkeia*) que possuem: é mais excelente quem é livre e dá a si mesmo o seu próprio sentido e finalidade e tem em si mesmo o seu próprio sentido e finalidade. Por isso, Aristóteles afirmou que, por ser um saber contemplativo, buscado em vista da satisfação pelo próprio saber, a filosofia é um saber teórico que existe por si e para si, pois

Que não é uma [ciência] prática resulta [da própria história] dos que primeiro filosofaram. Foi, com efeito, pela *admiração* que os homens, assim hoje como no começo, foram levados a filosofar [...]. Ora, quem duvida e se admira julga ignorar: por isso, também quem ama os mitos é, de certa maneira, filósofo, porque o mito resulta do maravilhoso. Pelo que, se foi para fugir a ignorância que filosofaram, claro está que procuraram a ciência pelo desejo de conhecer, e não

3 No contexto da Grécia antiga, a palavra ciência (*epistémē*) significava em geral o tipo de saber que é construído para evitar o falso e admitir a crítica de suas próprias conclusões. No caso da perspectiva aristotélica, além do sentido geral de qualquer *epistémē*, “ciência” referia-se também ao saber que investiga as causas e as demonstra com exatidão por meio da dedução científica. Assim, é importante notarmos que no contexto de Aristóteles a palavra “ciência” não se refere apenas às noções empíricas modernas e contemporâneas adotadas para essa palavra.

em vista de qualquer utilidade (ARISTÓTELES, 1984, p. 14, grifo nosso).

O espanto feito de “admiração” mencionado por Aristóteles significa o prazer em espantar-se com algo desconhecido, de maneira contemplativa. “Contemplação” (*theoría*) vem do verbo “contemplar” (*theoréo*) que significa observar, examinar “e cujo correspondente, em latim, é o verbo *specio*, de onde vem a palavra especulação” (CHAUÍ, 1994, p. 328). Contemplar é o mesmo que admirar, mirar a atenção em alguma coisa, visualizar algo com a mente. O filósofo contempla alguma coisa na medida em que está interessado na realidade das coisas. Para contemplar é necessário ir além das sensações e do corpo.

O elogio de Aristóteles à contemplação filosófica pode ser identificado quando ele escreveu sobre o “prazer” que sentimos quando descobrimos as coisas por meio da vista, “independentemente da sua utilidade”, “não só em vista da ação, mas mesmo sem ter nenhuma intenção de agir”, “fora até da sua utilidade”, “quando não nos propomos a operar coisa alguma”, a vista nos causa prazer (ARISTÓTELES, 1984, p. 11). Em outras palavras, o espanto é o que desperta o desejo de saber e é, por isso, para os filósofos, causa de prazer. Assim, a filosofia é o desejo de saber e prazer em saber. Pois, Aristóteles asseverou que se é para fugir da ignorância que filosofaram, então é porque buscaram o saber pelo próprio saber e não em vista de alguma utilidade ou necessidade prática. Sendo um tipo de saber que é construído tendo em vista o prazer em se espantar com o desconhecido, a filosofia é um fim em si mesma. Ora, ser livre, disse Aristóteles, é ter o poder de dar a si mesmo seu próprio sentido e finalidade e, dessa maneira, a filosofia é o único tipo de conhecimento que é efetivamente livre.

Aristóteles argumentou que o que move o filosofar para caminhar de espanto em espanto é a força da verdade e o desejo natural que temos de conhecer. Dito de outra maneira, é “o espanto que faz com que, de aporia em aporia, os filósofos não cessem de dialogar com o mundo e com as coisas” (CHAUÍ, 1994, p. 330). Ao proceder assim Aristóteles acreditou garantir que enquanto filósofo ele passasse pelos mesmos dilemas ou problemas que os seus antecessores, de maneira a garantir a especulação teórica ou contemplação da verdade não como um progresso inelutável, destinado a uma apropriação da verdade, mas como uma busca interminável por meio de um trabalho necessariamente renovável. Pois, quanto ao filósofo, “o conhecimento de todas as coisas encontra-se necessariamente naquele que, em maior grau, possui a ciência universal, porque ele conhece, de certa maneira, todos os [individuais] sujeitos” (ARISTÓTELES, 1984, p. 13).

Por tudo isso, uma característica marcante de Aristóteles foi a sua tentativa de querer dar conta de todos os tipos de saberes, como uma enciclopédia do saber, ao escrever sobre os problemas e opiniões (*tà endóxa*) dos filósofos antecessores. O filósofo precisa proceder dessa maneira porque

A especulação acerca da verdade é, num sentido, difícil, noutro, fácil: a prova é que ninguém a pode atingir completamente, nem totalmente afastar-se dela, e que cada [filósofo] tem algo que dizer sobre a

natureza, nada ou pouco acrescentando cada um à verdade, embora se faça do conjunto de todos uma boa colheita. De sorte que parece dalgum modo acontecer como no caso do provérbio: “quem não acertaria [com a flecha] na porta?” (ARISTÓTELES, 1984, p. 39).

Assim, o próprio Aristóteles desenvolveu um estudo e exposição de todos os saberes até a sua época, ao apresentar uma sequência cronológica sobre as opiniões dos filósofos, mostrando a história da filosofia como um diálogo filosófico, uma sequência de aporias em que cada filósofo responde a um outro. Aristóteles procedeu de maneira que o acordo entre os filósofos fosse considerado como sinal de verdade e que o desacordo como sinal de que se tratavam apenas de opiniões. O que motiva o filosofar é o objeto maior da filosofia, o ser, que “se diz em múltiplos significados” (ARISTÓTELES, 2002, p. 131) e que, portanto, cabe a filosofia conhecer todas elas. Pois, não é apenas porque a filosofia é a totalidade dos saberes que Aristóteles a considerou a ciência teorética mais excelente que existe, mas também devido ao seu objeto de investigação que é o ser mais distante da indeterminação dos seres materiais.

No que diz respeito às ciências teoréticas, essas são mais excelentes porque possuem como objeto seres que existem independentemente da nossa vontade e da nossa ação, portanto, seres que somente podem ser contemplados por nós, pois nenhum saber constitui a totalidade do saber. As ciências práticas são menos excelentes do que as teoréticas porque possuem como objeto as nossas ações que são contingentes, e as ciências produtivas menos excelentes ainda, porque possuem como objeto o produto de uma ação, algo mais contingente ainda. Entre as próprias ciências teoréticas, a classificação também ocorre segundo a natureza do objeto que investigam: a física é a menos excelente, porque investiga os seres feitos de matéria (*hýle*) e forma (*eîdos*, *morphê*), que possuem em si mesmos o princípio de seu movimento e repouso, que são submetidos às transformações qualitativas, quantitativas, de lugar e tempo; a matemática é mais excelente do que a física, porque estuda os seres formais e imóveis, como os números, ainda que os números existam em vista dos seres físicos que possam representar, como superfícies, figuras e volumes; e a filosofia primeira ou metafísica ou teologia⁴ é a mais excelente de todas porque o seu objeto de estudo é o ser não em qualquer sentido, mas como ser enquanto ser (*tò tí eînai*), que não está submetido ao devir e por isso é determinado. Assim, a filosofia é a ciência teorética mais excelente porque o filosofar se constitui como uma espécie de imitação do divino e porque o seu objeto de investigação é o divino.

Com “o multiplicar-se das artes, umas em vista das necessidades, outras da satisfação, sempre continuamos a considerar os inventores destas últimas como mais sábios que os das outras, porque as suas ciências não se subordinam ao útil” (ARISTÓTELES, 1984, p. 12). Por isso, o filósofo necessita do ócio, da despreocupação com as obrigações do dia a dia, para

4 Aristóteles considerou três expressões para se referir a ciência teorética mais excelente: filosofia primeira (*próte philosophía*), quando quis se referir ao estudo dos princípios de todos os seres, o Ser enquanto Ser, sem nenhuma determinação particular; metafísica (*metà tà physiká*), quando quis se referir ao estudo da substância imóvel e independente pra distinguir das substâncias móveis que são o objeto da física; e Teologia (*philosophía theologiké*), quando se referiu ao estudo dos primeiros princípios de todas as coisas, do Ser imóvel e absolutamente necessário para o movimento no mundo (o divino, o ser puro, perfeito, determinado).

poder buscar o saber por satisfação, pois foi a despreocupação com o “útil” e o “necessário” o que fez surgir em várias partes do Egito as ciências contemplativas, porque “aí se consentiu que a casta sacerdotal vivesse no ócio”, aliviada de trabalho manual, usufruindo de condições específicas que possibilitaram o exercício do trabalho intelectual ou teórico, sem se preocupar com os afazeres essenciais da vida prática (ARISTÓTELES, 1984, p. 13). O ócio, segundo Aristóteles, possibilita a “satisfação” do filósofo pelo desconhecido e, conseqüentemente, representa a liberdade, que é fator condicionante da dignidade do filósofo (ARISTÓTELES, 1984, p. 12). Pois,

Toda arte, toda investigação e igualmente toda ação e projeto previamente deliberado parecem objetar algum bem. Por isso se tem dito, com razão, ser o bem a finalidade de todas as coisas. É de se observar, porém, uma certa diversidade entre as finalidades; em alguns casos, a atividade é ela mesma a finalidade, enquanto em outros casos a finalidade é algum produto distinto da ação (ARISTÓTELES, 2014, p. 45).

Assim, a dignidade da filosofia consiste em ela ser idêntica ao Ser enquanto Ser, ou de outro modo, em ela ser o único tipo de saber que toma a si mesma como um fim. Como disse Aristóteles, ela tem aquilo que “só Deus poderia gozar deste privilégio” (ARISTÓTELES, 1984, p. 15), ou seja, por ser repouso e determinação, Deus garante por si mesmo sua própria existência e, por isso, é livre. A filosofia, que busca conhecer por conhecer, é a única que é livre em relação às outras ciências, por que ela imita o divino. Assim, no que concerne às ciências, “a que escolhemos por ela própria, e tendo em vista o saber, é mais filosofia do que a que escolhemos em virtude dos resultados” (ARISTÓTELES, 1984, p. 13). Essa característica da filosofia representa a satisfação do filósofo pelo saber, que, como vimos, é a maior dignidade do filósofo, na medida em que “quem consegue conhecer as coisas difíceis e que o homem não pode facilmente atingir, esse também consideramos filósofo” (ARISTÓTELES, 1984, p. 13). A definição de filosofia, como ciência difícil, nos mostra que o seu objeto está muito para além dos sentidos e, portanto, que a atitude do filósofo deve ser contemplativa. Essa característica da atitude filosófica, de transcender os limites do sensível, se estabeleceu, para Aristóteles, como a característica essencial do filósofo, como axioma da própria atitude filosófica, o que não pode ser submetido à prova da ciência e garante o caráter especulativo da filosofia.

2 A CRÍTICA SOBRE O FILOSOFAR DE ACORDO COM NIETZSCHE

Nietzsche também considerou que a contemplação filosófica é o que define o filosofar, ao argumentar que a filosofia começou quando Tales de Mileto (c. 624-546 a.C.) contemplou a ideia de unidade com a frase “tudo é água” (NIETZSCHE, 1973, p. 17).⁵ Segundo Nietzsche, essa expressão inaugurou a filosofia por três motivos: ela enunciou algo sobre a origem das coisas; foi construída sem o uso de mitos e opiniões do senso comum; e, principalmente, expressou a ideia geral de que *tudo* é um. Quando Tales disse que “tudo é água” ele quis

5 Essa frase foi atribuída a Tales de Mileto por Aristóteles (ARISTÓTELES, 1984, p. 16) e foi repassada pelos aristotélicos que acreditaram que ela inaugurou a filosofia na Grécia antiga.

dizer com isso que a água é a origem e a matriz de *todas* as coisas. Mais precisamente, ele considerou o úmido como o princípio (*arkhé*) que originou a natureza. Contudo, enunciar algo sobre a origem das coisas não é uma característica exclusiva do filósofo, pois o cientista empírico e o religioso, por exemplo, também buscam saber a origem das coisas e nem por isso são considerados filósofos. Assim, querer saber sobre a origem das coisas, apesar de ser uma característica necessária, não foi suficiente para fazer de Tales o primeiro filósofo. Além disso, quando Tales investigou a origem das coisas de maneira científica e não dogmática, ele também não se tornou, por isso, o primeiro filósofo, porque embora necessária, essa não é também uma característica exclusiva do filósofo, uma vez que o “pensamento calculador” (NIETZSCHE, 1973, p. 17), lógico, criterioso, mediador e sistemático da ciência empírica, matemática, sociologia e qualquer outro tipo de ciência, também investiga a origem de algo de maneira epistêmica. Assim, argumentou Nietzsche, somente quando Tales enxergou a unidade de tudo é que ele se tornou efetivamente o “primeiro filósofo” (NIETZSCHE, 1973, p. 16). Isso significa dizer que além da investigação epistêmica sobre a origem das coisas, para se tornar o primeiro filósofo Tales precisou ir “além” da experiência imediata, do empírico, material, físico e observável, para contemplar a unidade de tudo, através da hipótese da água (NIETZSCHE, 1973, p. 16). Em outras palavras, para conseguir a sua contemplação geral da *phýsis*, Tales precisou transcender o corpo e, dessa maneira, ao inventar a contemplação epistêmica da unidade de tudo ele acabou indo para além da vida.

Segundo Nietzsche (NIETZSCHE, 1973, p. 16), não foram as observações empíricas e particulares que Tales havia feito sobre a natureza do úmido o que o permitiu realizar a sua “monstruosa generalização”, mas uma “crença” que encontramos em todos os filósofos, a crença de que existe uma verdade e que ela não pode ser buscada pelo corpo porque o corpo não possui identidade ou determinação. Ao exprimir a verdade por meio da hipótese da água, Tales precisou transcender a experiência, de maneira similar como fizeram os religiosos, poetas e adivinhos da sua época, com a ressalva de que esses últimos contemplaram apenas de maneira dogmática e fantasiosa. Portanto, tendo em vista a crença em uma verdade e a contemplação filosófica como único meio para atingir tal verdade, Tales foi um mestre criador ao inventar a filosofia e o filosofar.

De acordo com Nietzsche, não devemos pensar que a atitude filosófica de Tales deva ser comemorada por aqueles que realmente amam conhecer ou que se consideram filósofos no sentido de Aristóteles. Há no fundo dessa atitude transcendental uma escamoteação, um mascaramento e, por fim, um erro, na medida em que o filosofar representa a negação da vida ou do corpo. É importante ressaltar que também para Nietzsche o ser humano é livre, dentre outros motivos, quando é capaz de afirmar a si mesmo no agir. A atitude filosófica inventada por Tales e elogiada por Aristóteles, no entanto, não pode ser considerada uma atitude livre, sob a ótica nietzschiana, porque segundo Nietzsche o ser humano somente é livre quando está acima do “bem” e do “mal”, isto é, quando usufrui de sua vontade para criar os valores de modo a afirmar a si e a própria vida (NIETZSCHE, 1998, p. 45). O significado da atitude filosófica para transcender o corpo em vista de uma crença na verdade, de acordo com a concepção nietzschiana, faz emergir uma crítica a Tales, Aristóteles e a todos

os filósofos, na medida em que o filósofo não pode ser livre ao crer em princípios externos a si e a própria vida. Para Nietzsche, trata-se de uma crença fantasiosa e “ilógica” porque não existe essa tal “verdade” (NIETZSCHE, 1973, p. 17). Ora, segundo a perspectiva nietzschiana a dignidade do filósofo consiste em ele ser livre, mas livre de uma maneira diferente da que foi considerada por Aristóteles. Por estar preso a uma “crença” externa ou “potência alheia” (NIETZSCHE, 1973, p. 16-17) o filósofo doutrina-se a agir não por si mesmo, mas por algo que lhe é externo. Por isso é possível presumir que para Nietzsche a busca transcendental do filósofo por princípios incontestáveis representa uma negação da vida, haja visto que o filosofar é movido por uma potência externa ao filósofo, a crença em uma “verdade” e que é possível contemplá-la pelo “intelecto” (NIETZSCHE, 2007, p. 29). Embora Nietzsche tenha elogiado Tales como “uma estranha raridade” para a sua época, devido a Tales ter investigado a natureza de maneira epistêmica e considerado um elemento físico como a água a realidade última das coisas, Nietzsche desaprovou Tales em sua atitude transcendental para “além” da vida (NIETZSCHE, 1973, p. 16). Pois, quando Tales expôs o pensamento de unidade, representado através da hipótese da água, ele “saltou” sobre as noções físicas de sua época e marcou o limite que separa a filosofia da vida (NIETZSCHE, 1973, p. 16). A vida do filósofo que “quer elevar-se a seu alvo magicamente atraente, transpondo as cercas da experiência” sofre uma “violência tirânica” (NIETZSCHE, 1973, p. 16), quando esse aceita os princípios determinantes da metafísica e abdica, assim, de sua dignidade maior, a liberdade, de sorte que ao escolher “o insólito, assombroso, difícil, divino, a filosofia marca o limite que a separa da ciência, do mesmo modo que, ao preferir o inútil, marca o limite que a separa da prudência” (NIETZSCHE, 1973, p. 18).

Por isso, nos seus escritos mais tardios, Nietzsche argumentou que a filosofia é “a fé no próprio ideal ascético”, embora sob a forma de seu “imperativo inconsciente” (NIETZSCHE, 1998, p. 139), de maneira que é preciso tentar pôr em dúvida de uma vez “o valor de verdade” (NIETZSCHE, 1998, p. 140). O “ideal ascético” é um artifício espiritual e engenhoso inventado para a preservação de um tipo de vida fraca e degenerada que estanca as fontes da força dos fortes, pois dirige um olhar maligno contra o próprio prosperar fisiológico, especialmente contra a sua expressão, beleza e alegria (NIETZSCHE, 1998, p. 135). A crença num valor metafísico, num valor em si de verdade, é a consagração do ideal ascético porque não há, julgando a rigor, liberdade.

Assim, se para Aristóteles o filosofar representava certa dignidade e liberdade, para Nietzsche representava a “fantasia” que caracterizou a filosofia no decorrer da história (NIETZSCHE, 1973, p. 17). O que Nietzsche rejeitou foi a atitude de transcendência e negação da vida, principalmente quando o que move essa atitude é um princípio externo a própria vida, que está para além do corpo. À despeito da crítica nietzschiana à influência do ideal ascético na genealogia dos valores morais, “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” (NIETZSCHE, 1998, p. 29). O aspecto niilista, no caso do filósofo, caracteriza-se quando esse concebe o valor “bom” a partir de algo que lhe é externo, e não dele mesmo: a sua ação é no fundo uma reação. Compreende-se, assim, que o ser humano,

quando é coagido pelos valores da sociedade comum, pode perder a sua liberdade, justamente por não ser autônomo. A ação desse ser humano é na verdade uma reação porque desde o início sua ação é movida por uma potência externa, vinda de um outro, a partir da influência do ideal ascético. O filosofar, portanto, em analogia com a genealogia da moral, em que a ação do aristocrata, do “nobre”, é fundamentalmente ativa (positiva) e a ação do escravo, o “homem do ressentimento”, é fundamentalmente reativa (negativa) (NIETZSCHE, 1998, p. 30), é uma atitude que nega a vida.

Desse modo, estabelecida a crítica nietzschiana ao filosofar, é possível verificar a contraposição com as ideias de Aristóteles, em especial no que diz respeito às perspectivas sobre a liberdade. O que para Aristóteles pareceu significar uma atitude livre e digna, para Nietzsche pareceu ascetismo em alto grau, “niilismo” (NIETZSCHE, 1998, p. 35). Alçado por essa “potência alheia” (NIETZSCHE, 1973, p. 17), que nada mais é do que a crença na verdade ou existência do “ser enquanto ser” (ARISTÓTELES, 2002, p. 131) e na possibilidade de contemplar a verdade pela filosofia, o filosofar não parece ser associado à vida, mas ao afastamento do filósofo de si e de seu mundo. A despreocupação com o “útil” e a “necessidade” (ARISTÓTELES, 1984, p. 12) fez surgir o filósofo despreocupado dos afazeres necessários à vida prática, porém Nietzsche expôs os motivos indesejáveis dessa atitude, ao argumentar que o filósofo precisa ser livre no agir, escolher colocar a si próprio como princípio de sua ação e afirmar a vida. Para Nietzsche somente a afirmação de si na ação pode ser a confirmação de que o filósofo produz a sua própria liberdade. Assim, o que marcou profundamente o desenvolvimento da filosofia na Grécia antiga foi também, de acordo com Nietzsche, a causa de sua decadência.

Nietzsche interpretou a cultura clássica grega como um embate de impulsos contrários: o “dionisíaco”, ligado a disputa, ao movimento e ao corpo; e o “apolíneo”, ligado a medida, ao repouso e a razão (NIETZSCHE, 1996, p. 32). Ele argumentou que a vitalidade da cultura e do grego, atestadas pelo surgimento da tragédia, deveu-se ao desenvolvimento de ambas os impulsos, e o adoecimento da mesma sobreveio ao advento do homem racional, cuja marca é a figura de Sócrates, que pôs fim à afirmação do homem trágico e desencaminhou a cultura ocidental. O dilaceramento, o afastamento, a condenação e o desprezo do corpo, do movimento e das sensações inauguraram o fim da harmonia entre os dois princípios nas explicações sobre a *vida* e marcaram, portanto, o fim da filosofia. Sócrates, Platão e Aristóteles, os porta-vozes da verdade na Grécia antiga, foram os que, segundo Nietzsche, dilaceraram a filosofia no ocidente quando promoveram o sepultamento do princípio dionisíaco e supervalorizaram o princípio apolíneo.

O filósofo, para Nietzsche, deve suportar a vida sem reclamar dela, deve acreditar nela, no valor da existência, deve afirmar o corpo, “precisamente porque cada qual só quer e afirma a si mesmo, e não sai de si como aquelas exceções: todo extra pessoal, para eles, ou não é perceptível ou o é, no máximo, como uma fraca sombra” e “somente nisto repousa o valor da vida para o homem comum, cotidiano: ele se dá mais importância do que ao mundo” (NIETZSCHE, 1999, p. 76). É exatamente onde a atitude do filósofo se mostrava decerto não

útil à vida, que Nietzsche tomou seu partido no combate pelas “verdades”, ou seja, “a luta intelectual tornou-se ocupação, atrativo, dever, profissão, dignidade: o conhecimento e a busca do verdadeiro finalmente se incluíram, como necessidade” (NIETZSCHE, 2001, p. 138).

CONCLUSÃO

O motivo que para Aristóteles fez da atividade filosófica digna e livre, para Nietzsche fez com que a filosofia procedesse em todos os tempos de maneira ilógica e fantasiosa, porque apesar de ter surgido com a prerrogativa de evitar o falso, o fabuloso, o místico e o fantasioso em suas explicações sobre a vida, e de querer a todo instante condenar o falso, injusto, particular, efêmero e perecível, a própria filosofia é, desde o início, com Tales, movida por uma crença que está para além da vida.

A própria metafísica não tem uma justificativa e nisso subsiste uma lacuna, que é dominada pelo “ideal ascético” (NIETZSCHE, 1998, p. 139), quando encontramos a verdade posta como ser, como autoridade suprema. O filósofo que pressupõe sua fé na metafísica, afirma, por isso mesmo, sua fé em algo que nega a própria vida. E à medida que afirma os princípios da metafísica, nega a si mesmo enquanto filósofo. A liberdade do filósofo é prejudicada na medida em que ele crê em um ideal ascético, ao menos enquanto a sua “fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica* [...] aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina...” (NIETZSCHE, 2001, p. 236). Nesse sentido, a partir da contraposição entre Aristóteles e Nietzsche no que diz respeito à crença, por parte do filósofo, em princípios metafísicos e na contemplação como uma necessidade do filosofar, podemos concluir que a aceitação dos princípios metafísicos pelo filósofo que, segundo Nietzsche, nega a sua liberdade, precisa ser seriamente analisada para que possamos responder à questão sobre o filosofar nos dias de hoje: é possível haver atitude filosófica (a satisfação pelo saber) acreditando em princípios intocáveis? Se considerarmos a perspectiva nietzschiana sobre a vida (corpo), a resposta é não.

O que está na base da rejeição nietzschiana ao filosofar, conforme a ênfase aristotélica, é a noção de liberdade: para Nietzsche, o filosofar representa a falta de liberdade e dignidade para com a vida, que deve ser afirmada no agir. Sendo assim, na tentativa de compreendermos melhor o problema do filosofar, no âmbito da discussão entre Aristóteles e Nietzsche, descobrimos que é preciso considerarmos que a atitude essencial do filósofo, a contemplação filosófica, não pode estar condizente com a afirmação da vida, na medida em que é pela ação que o filósofo pode ser livre e o filósofo que pressupõe sua fé na contemplação metafísica, afirma, por isso mesmo, sua fé em algo distinto da vida.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 4. ed. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2014.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. Metafísica. In: PESSANHA, J. A. M. (ed.). *Aristóteles: Metafísica (livro I e livro II); Ética a Nicômaco; Poética*. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1984. p. 5-43. (Os pensadores, 2).

CHAUÍ, M. S. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*, volume 1. São Paulo: Brasiliense, 1994.

NIETZSCHE, F. W. A filosofia na época trágica dos gregos, § 3. In: SOUZA, J. C. (org.). *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografias e comentários*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 16-18. (Os pensadores; 1).

NIETZSCHE, F. W. *Gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, F. W. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

NIETZSCHE, F. W. Humano, demasiado humano, um livro para espíritos livres. Primeiro volume. (1878). In: LEBRUN, G. (ed.). *Friedrich Nietzsche: obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 61-100. (Os pensadores; 32).

NIETZSCHE, F. W. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das letras, 1996.

NIETZSCHE, F. W. *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.

Artigo recebido em 30.09.2024 e aprovado em 31.10.2024

Bruno Camilo de Oliveira possui graduação em Filosofia (bacharelado) pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2010), graduação em Filosofia (licenciatura) pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2012), especialização em metafísica e epistemologia pela Universidade Federal do Cariri (2022), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2012) e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (2018). Atualmente é professor da Universidade Federal Rural do Semi-árido. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia da Ciência, atuando principalmente nos seguintes temas: história e crítica da epistemologia, teorias contemporâneas sobre o conhecimento científico, metodologia científica e educação científica. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7623-1281>. E-mail: bruno.camilo@ufersa.edu.br.

Endereço: Rua Francisco Mota, 572, Presidente Costa e Silva 59625900 - Mossoró, RN

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Prof. Dr. Paulo Becher Junior / Prof. Rogério Giovani Soares Ferreira



DOI: 10.20911/25260782v10n1p48/2025

Nietzsche e Freud: Aproximações a partir da estética e filosofia do trágico.

Bruno Werneck¹

Resumo: O trágico como movimento estético moderno teve suas raízes na Alemanha do século XIX, impulsionado pelos autores do romantismo alemão. Após uma série de desenvolvimentos e elaborações, os autores do *Sturm und Drang*, movimento artístico literário traduzido como “ímpeto e tempestade”, resgataram a tragédia grega como movimento estético e provocaram, segundo Isaiah Berlin (2022), uma revolução sem precedentes no pensamento ocidental. Nietzsche afirma ser o primeiro filósofo trágico e inaugura, com sua filosofia, uma nova maneira de pensar o homem a partir da crítica ao idealismo alemão. O trágico, enquanto campo marcado pela dialética e contradição, anuncia a modernidade e imprime uma nova concepção de homem, pautada pela insolúvel dissonância que lhe habita. Freud faz dessa contradição seu campo teórico, ao afirmar que “o eu não é senhor em sua morada” ([1917] 1944, p.295) e funda a psicanálise como práxis clínica teorizada. O objetivo deste trabalho é investigar as possíveis aproximações e articulações entre os dois autores e suas contribuições para o pensamento moderno. A partir da análise de dois textos principais: “*O nascimento da tragédia*” (1872), de Nietzsche e “*Das Unheimlich*” (1919) de Freud, foi possível constatar aproximações relevantes entre a categoria estética do estranho proposta pelo texto freudiano e a filosofia do trágico, no que Nietzsche postula ser a antítese do socratismo estético. A estranheza, como marca do trágico, abarca a dimensão do inconsciente e subverte a estética clássica da Grécia antiga.

Palavras-chave: Filosofia. Psicanálise. Trágico. Modernidade. Estética.

Abstract: Despite being a modern aesthetic movement, the tragic has its roots in 19th Century Germany, propelled by writers of the German Romantic genre. After a series of developments and elaborations, writers associated with the *Sturm und Drang* artistic and literary movement reworked Greek Tragedy and provoked, according to Isaiah Berlin, an unprecedented revolution in Western thought. Nietzsche claims to be the first tragic philosopher and, with his philosophy, sets in motion a new way of thinking about man based on a critique of German idealism. A field marked by dialectics and contradiction, the tragic heralds modernity and precipitates a new conception of man, based on an irresolvable dissonance within. Freud makes this contradiction the basis of his theoretical field, stating “ego is not master of his own house” and founds psychoanalysis as a theorized clinical praxis. The objective of this work is to investigate the possible links and similarities between the two authors and their contributions to modern thought. Based on an analysis of two principal texts: *The Birth of Tragedy* by Nietzsche and *Das Unheimliche* by Freud, it was possible to determine relevant similarities between the aesthetic category of the uncanny as proposed by the Freudian text, and the philosophy of the tragic, in what Nietzsche postulates to be the antithesis of aesthetic Socratism. The uncanny, as a mark of tragedy, encompasses the dimension of the unconscious and subverts the classical aesthetics of Ancient Greece.

Keywords: Philosophy. Psychoanalysis. Tragic. Modernity. Aesthetics.

1 Graduando em Filosofia pela UFG. E-mail: bruno_werneck@discente.ufg.br

INTRODUÇÃO

A palavra “estética”, etimologicamente, deriva do grego “aisthesis” e pode significar: experiência, sensibilidade, conhecimento sensível, sentimento, sensação, percepção. Esse termo só passou a ser utilizado para designar uma disciplina filosófica no século XVIII, com a publicação da obra “Estética”, de Alexander Gottlieb Baumgarten (LACERDA *et al*, 2019). Até então, o termo era utilizado para aludir a uma série de significados que permanecem até os dias atuais.

Enquanto a Filosofia não foi negada, nunca houve dificuldade em definir a Estética: tradicionalmente e sobretudo nas épocas “clássicas”, a Estética era definida como a “Filosofia do Belo”, e o Belo era uma propriedade do objeto, propriedade que, no objeto e como modo do ser, era captado e estudado (SUASSUNA, 2018).

Para além de se constituir como teorização acerca dos atributos da beleza, a Estética se configurou como disciplina filosófica durante intensas discussões ocorridas no campo da arte e da filosofia nos séculos XVIII e XIX. Conforme ressalta Rancière:

Estética designa um modo de pensamento que se desenvolve sobre as coisas da arte e que procura dizer em que elas consistem enquanto coisas do pensamento (...) Em geral sua genealogia remete à obra que Baumgarten publica com esse título em 1750 e à *Crítica da faculdade de julgar*, de Kant. Mas essas referências são equívocas. Com efeito, o termo “estética” no livro de Baumgarten não designa nenhuma teoria da arte. Designa o domínio do conhecimento sensível, do conhecimento claro mas ainda confuso que se opõe ao conhecimento claro e distinto da lógica (RANCIÈRE, 2009, p. 11).

A Estética, como domínio do conhecimento divergente da lógica e da razão é um advento precursor da modernidade, iniciado em meados do século XVIII:

Recaem sobre a razão intensas dúvidas sobre sua univocidade e sua unidade. No exercício crítico que se instaura desde então, há o desenvolvimento da objeção às pretensões objetivas da verdade e a denúncia do caráter ilusório de todo conhecimento e da objetividade. Ao fazê-lo, desconstrói-se o fundamento metafísico e absoluto, deixando o ambiente do pensamento e da ação sem o critério seguro da verdade. A subjetividade moderna resta sem fundamento e a moral, sem justificação racional, radicalizando a ideia de desamparo. Sem critérios e fundamentos válidos universalmente, diante de um mundo que se pluraliza, a experiência humana não será mais conduzida pela ideia de aperfeiçoamento, porém no alcance de uma estética da existência individual: surge, no horizonte da modernidade, uma transformação conceitual que opera o movimento de deslocamento do ético para o estético (ALMEIDA, 2009, p. 27).

Em 1872, Nietzsche publica “*O nascimento da tragédia*”, livro que irá lançar as bases de sua filosofia, caracterizada pela primazia da experiência estética em oposição à lógica e ao puro racionalismo. Nessa obra densa e extensa, Nietzsche vai tratar sobre a tragédia como movimento estético a ser resgatado e propõe uma experiência estética da própria vida:

Já no prefácio para Richard Wagner, a arte – e não a moral – é designada como a atividade propriamente *metafísica* do ser humano; no livro mesmo reaparece algumas vezes a provocadora tese de que apenas como fenômeno estético é *justificada* a existência do mundo [...] uma filosofia que ousa situar a moral no mundo do fenômeno, depreciá-la, colocando-a não só entre os “fenômenos” (no sentido do *terminus technicus* idealista), mas entre as “ilusões”, como aparência, delírio, erro, interpretação, arranjo, arte (NIETZSCHE, 2022, p.14).

Segundo Nietzsche, a tragédia é o campo estético por excelência, no resgate de uma experiência intensa e que seria capaz de levar ao arrebatamento pela experiência de um sentimento diverso do que se considera belo. Nesta obra, Nietzsche remonta, em certa medida às discussões entre belo e sublime já articuladas por diversos autores do romantismo alemão e cita a “estranheza” como uma das marcas do trágico:

Antes de dizer o nome desse outro espectador, detenhamo-nos aqui um momento, para trazer de novo à lembrança aquela impressão, já referida anteriormente, do que há de desarmonioso e incomensurável na essência da tragédia esquiliana. Pensemos em nossa própria estranheza ante o *coro* e o *herói trágico* dessa tragédia, nenhum dos quais pudemos conciliar com nossos hábitos e com a tradição – até que reencontramos essa mesma duplicidade como origem e essência da tragédia grega, como expressão de dois impulsos artísticos entrelaçados, o *apolíneo* e o *dionisíaco* (NIETZSCHE, 2022, p.69).

Em 1919, Freud escreve um texto intitulado “*Das Unheimlich*”, traduzido para o português como “O estranho”, “O infamiliar”, “O inquietante” ou “O sinistro”. Nesta publicação, Freud interroga sobre a possibilidade de haver algum diálogo entre a Psicanálise e a Estética:

Só raramente um psicanalista se sente impelido a pesquisar o tema da estética, mesmo quando por estética se entende não simplesmente a teoria da beleza, mas a teoria das qualidades do sentir. O analista opera em outras camadas da vida mental e pouco tem a ver com os impulsos emocionais dominados, os quais, inibidos em seus objetivos e dependentes de uma hoste de fatores simultâneos, fornecem habitualmente o material para o estudo da estética. Mas acontece ocasionalmente que ele tem de interessar-se por algum ramo particular daquele assunto; e esse ramo geralmente revela-se um campo bastante remoto, negligenciado na literatura especializada da estética (FREUD, 1996, p.2).

Assim, o psicanalista e, conseqüentemente, a própria psicanálise, interessa-se por um campo particular da estética, chamado por Freud de “das Unheimlich” e aqui traduzido por “o estranho”:

O tema do ‘estranho’ é um ramo desse tipo. Relaciona-se indubitavelmente com o que é assustador - com o que provoca medo e horror; certamente, também, a palavra nem sempre é usada num sentido claramente definível, de modo que tende a coincidir com aquilo que desperta o medo em geral. Ainda assim, podemos esperar que esteja presente um núcleo especial de sensibilidade que justificou o uso de um termo conceitual peculiar. Fica-se curioso para saber que núcleo comum é esse que nos permite distinguir como ‘estranhas’ determinadas coisas que estão dentro do campo do que é amedrontador (FREUD, 1996, p.2)

O presente trabalho tem como objetivo investigar as correlações entre a visão estética nietzschiana apresentada no capítulo 12 de seu livro “*O nascimento da tragédia*” e as discussões inauguradas por Freud em seu texto “*O estranho*”. Averiguar as possíveis articulações entre os dois autores em suas elaborações teóricas permitirá intersecções profícuas entre a filosofia e a psicanálise, tendo a estética como campo de interlocução e arena de debate acerca de questões que possam contribuir de alguma forma para a compreensão do pensamento moderno.

1 ESTÉTICA TRÁGICA

Os autores do movimento que ficou conhecido como *Sturm und Drang* (ímpeto e tempestade) foram os precursores do romantismo alemão e tinham como objetivo o resgate da tragédia grega como forma de contestação à estética clássica e ao próprio iluminismo. Autores como Goethe, Schiller, Schelling e Hölderlin buscaram no teatro e na poética trágica da Grécia antiga a inspiração para impulsionar uma nova forma artística (MACHADO, 2005, p.5). O romantismo alemão foi, de acordo com Berlin, a maior revolução já ocorrida no pensamento ocidental:

Começamos com o *dix-huitième* francês, um século elegante em que tudo se inicia calmo e suave, as regras são obedecidas na vida e na arte, há um avanço geral da razão, a racionalidade está progredindo, a Igreja está recuando, a irracionalidade vai cedendo aos grandes ataques feitos contra ela pelos *philosophes* franceses. Existe paz, existe calma, constroem-se edifícios elegantes, há uma crença na aplicação da razão universal tanto às questões humanas como à prática artística, à moral, à política, à filosofia. E vem então uma súbita invasão, aparentemente inexplicável. De repente há uma violenta erupção de emoção, de entusiasmo. Surge um interesse pelos edifícios góticos, pela introspecção. As pessoas subitamente se tornam neuróticas e melancólicas: passam a admirar os voos inexplicáveis do gênio espontâneo. Há uma debandada geral daquele estado de coisas simé-

trico, elegante, vítreo. Ao mesmo tempo, ocorrem outras mudanças. Eclode uma grande revolução, há descontentamento; cortam a cabeça do rei; começa o Terror (BERLIN, 2013, p.14).

Esse movimento iniciado pelo idealismo alemão teve como consequência a inserção da poética trágica e conceitos estéticos fundamentais, como belo e sublime, em sua dialética histórica, dentro de sistemas filosóficos (SZONDI, 2004, p.11). Assim, é possível verificar a passagem do trágico como estética e poética para a filosofia do trágico, da qual Nietzsche vai se tornar um importante representante. Autores como Schelling e Hegel são fortemente marcados por essa passagem e contribuem para o estabelecimento de uma poética filosófica, que será marca característica dos séculos XVIII e XIX na Alemanha.

Apenas com o projeto idealista de uma superação do Iluminismo a estética se liberta de seu caráter normativo e visa a um “conhecimento que se basta a si mesmo”. Integrada aos sistemas estéticos de Schelling ou de Hegel, a reflexão sobre os gêneros poéticos não é uma determinação de formas e regras para escrever poesia, mas uma busca dos conceitos que estão por trás de cada gênero: como o conceito de belo, que encontra sua realização nas obras de arte de uma determinada época; ou o conceito de trágico, que em seu sentido filosófico é sempre pensado a partir de uma estrutura dialética. Nesse caso, uma poética filosófica investiga as tragédias como exemplos, a partir dos quais se pode extrair a concepção do trágico que, em vez de apenas determinar um gênero poético, diz respeito à relação dialética entre o absoluto e o individual, entre o divino e as suas manifestações, entre o universal e o particular (SZONDI, 2004, p.17).

2 A FILOSOFIA DO TRÁGICO

É possível perceber então como o trágico passa de uma poética para integrar sistemas filosóficos de autores como Kant, Hegel, Schopenhauer e Nietzsche (BERLIN, 2013, p.105). Nesse sentido, é possível afirmar que o trágico enquanto reflexão filosófica diz respeito à “situação do homem no mundo, a essência da condição humana, a dimensão fundamental da existência” (MACHADO, 2005, p.19). Assim, o trágico torna-se a representação da própria condição humana, conforme pensada pelos autores do idealismo alemão e pelos filósofos pós kantianos do final do século XVIII e XIX.

Dessa maneira, é possível enumerar certas características que figuram como marcas do trágico como sistema filosófico: a contradição, a oposição, o antagonismo e o dualismo de princípios.

Outra coisa não fizeram os pensadores do idealismo e pós-idealismo alemão ao considerarem o trágico como uma tensão, oposição, conflito, ambiguidade, contradição inconciliável. Afinal de contas, ao lado da reflexão sobre a história, seus projetos aproximam-se em virtude de uma lógica dialética subjacente, legatária das antino-

mias kantianas, do conflito entre liberdade e necessidade em Schiller à dialética do espírito absoluto em Hegel e mesmo à duplicidade dos universos artísticos apolíneo e dionisíaco no jovem Nietzsche (DALLA VECCHIA, 2018, p.22).

É possível então delinear certas condições características do pensamento alemão durante os séculos XVIII e XIX que proporcionaram o estabelecimento do trágico como filosofia e que contribuíram tanto para a publicação do *"Nascimento da tragédia"* (1872) de Nietzsche quanto *"Das Unheimlich"* (1919) de Freud. Ambos os textos revelam questões relativas tanto à estética quanto à filosofia do trágico, como será demonstrado mais adiante. No entanto, fica evidente um pano de fundo fornecido, a princípio, pelos autores do *Sturm und Drang*, mas que se estenderam também à filosofia e que precipitaram o pensamento moderno:

A cena intelectual da Alemanha do período em questão é marcada por algumas particularidades importantes, que parecem diretamente relacionadas com a sua preocupação filosófica com o problema do trágico. Michael Pauen afirma que há uma espécie de "fascinação pelo terrível" (*Faszination des Schrecklichen*) na literatura, cujo "poder de atração" (*Anziehungskraft*) é marcado por um "diagnóstico do terrível", uma "estética do horror [*Grauen*]" e a uma "interpretação pessimista da realidade". Rüdiger Safranski, por seu turno, destaca que há uma "atmosfera pessimista" no romantismo, a qual manifesta, para tomarmos um exemplo paradigmático, nas discussões de Schiller sobre o papel da arte e da literatura na libertação do homem, o teor crítico desse movimento em relação ao iluminismo e à ciência, sendo estes compreendidos como frutos de uma mera cultura teórica, que dissimula a barbaridade inerente ao homem. A essa desconfiança em relação ao espírito do iluminismo corresponde, nos românticos, a paixão pelo obscuro, pelo enigmático, pelo monstruoso, aspectos que caracterizam a vida em sua profundidade, dando espaço para a melancolia (DE PAULA, 2020, p. 333).

3 NIETZSCHE E "O NASCIMENTO DA TRAGÉDIA"

Friederich Nietzsche nasceu na cidade Röcken, Alemanha em 1844. 12 anos mais velho que Freud, tem sua primeira publicação datada em 1871 e a última em 1889. Morre em 1900, ano da publicação da obra que Freud deseja ser o marco do início da psicanálise: "A interpretação dos sonhos". Assim, é improvável que Nietzsche tenha entrado em contato com os primeiros escritos de Freud. No entanto, este último conheceu a filosofia nietzschiana e, muito embora tenha reconhecido sua importância, confessa dificuldades na leitura de seus escritos.

A primeira publicação de Nietzsche resultou numa obra controversa e, frequentemente, objeto de inúmeras e equivocadas interpretações. *"O nascimento da tragédia"* (1872) é muito menos uma obra descritiva e histórica do que uma discussão e problematização sobre o próprio conceito de trágico em sua correlação com a filosofia. No entanto, o texto oferece

inúmeras nuances e possibilidades de articulação, o que justifica a afirmação de alguns autores a respeito de um mosaico dentro da obra. Para fins de análise e investigação nesse artigo, selecionei o §12 da referida obra.

Nesse parágrafo, Nietzsche problematiza sobre a morte da tragédia grega e localiza em Eurípedes um moralismo que excluía o dionisíaco da tragédia:

Dionísio já fora expulso do palco trágico, por um poder demoníaco que falava através de Eurípedes. Também Eurípedes era, em certo sentido, apenas uma máscara: a divindade que através dele falava não era Dionísio, tampouco Apolo, mas um demônio inteiramente novo chamado *Sócrates*. Eis a nova oposição: o dionisíaco e o socrático, e a obra de arte que era a tragédia grega pereceu devido a ela (NIETZSCHE, 2022, p.70).

Assim, Nietzsche considera que a exclusão do dionisíaco é o responsável pela morte da tragédia grega pois insere na mesma um caráter moralizante, quicá pedagógico em suas peças e perde a potência do trágico enquanto manifestação da própria condição humana. Em contraposição, afirma que a tragédia esquiliana, anterior à Eurípedes, ainda possui o caráter dionisíaco e apresenta uma certa marca do trágico, a estranheza:

Antes de dizer o nome desse outro espectador, detenhamo-nos aqui um momento, para trazer de novo à lembrança aquela impressão, já referida anteriormente, do que há de desarmonioso e incomensurável na essência da tragédia esquiliana. Pensemos em nossa própria *estranheza*² ante o *coro* e o *herói trágico* dessa tragédia, nenhum dos quais pudemos conciliar com nossos hábitos e tradição – até que reencontramos essa mesma duplicidade como origem e essência da tragédia grega, como expressão de dois impulsos artísticos entrelaçados, o *apolíneo* e o *dionisíaco* (NIETZSCHE, 2022, p. 69).

Diferente de Eurípedes, a tragédia esquiliana possui a marca do trágico, pois apresenta em seu cerne uma desarmonia, uma contradição dialética impossível de ser conciliada com nossos hábitos e tradição. Como visto anteriormente, essa é a tônica que marca o trágico e aqui Nietzsche introduz um outro aspecto que nos permite pensar numa articulação com Freud: a estranheza. É possível ainda enumerar outra característica para essa discussão, como veremos a seguir.

Ao fazer referência a Eurípedes como porta voz de Sócrates e, portanto, responsável pela morte da tragédia, Nietzsche apresenta o que considera ser o *socratismo estético*:

O que Sófocles disse de Ésquilo, que este fazia o certo mas de forma inconsciente, certamente não condizia com a visão de Eurípedes –

2 Grifo nosso

que poderia considerar apenas que Ésquilo, *porque* criava de modo inconsciente, fazia o que era errado. Também o divino Platão fala quase sempre ironicamente da capacidade criadora do poeta, na medida em que esta não é compreensão consciente, e a equipara ao dom de profetizar e interpretar sonhos; pois o poeta não seria capaz de criar antes de ficar inconsciente e de nele não habitar mais a razão. Eurípedes, como Platão, procurou mostrar ao mundo o oposto do poeta “insensato”; seu princípio estético, “Tudo tem de ser consciente para ser belo”, é, como disse, um axioma paralelo ao socrático “Tudo tem de ser consciente para ser bom (NIETZSCHE, 2022, p.74).

Nesse trecho Nietzsche introduz uma outra característica ao conceito clássico de beleza oriundo da Grécia antiga e que faz alusão ao socratismo estético: a consciência. Agora a beleza ideal refere-se à busca daquilo que é bom, belo, verdadeiro e consciente. A moral socrática é responsável pela morte da tragédia pois exclui as dissonâncias oriundas do dionisíaco, ao mesmo tempo em que evita dois atributos fundamentais do que Nietzsche considera ser o trágico e que abre o campo para articulação com Freud: a dimensão do estranho e do inconsciente.

4 FREUD E “DAS UNHEIMLICH”

Sigmund Freud nasceu em 1856 na cidade de Freiberg, território atualmente pertencente à República Checa. Aos 4 anos de idade muda-se para Viena, local no qual irá se estabelecer e publicar suas obras. A primeira delas data de 1895, intitulada “*Projeto para uma psicologia científica*” e funda a psicanálise como novo método clínico e de investigação, cuja premissa central é a factualidade do inconsciente. Nessa altura, Nietzsche já havia sofrido o colapso nervoso no final de sua vida, o que praticamente exclui a possibilidade de tê-lo lido.

Em 1919, Freud publica o texto “*Das Unheimlich*”, em que problematiza pela primeira vez no decurso de sua obra as possibilidades de articulação entre a psicanálise e a estética. Nesse texto, apresenta o *estranho* como uma categoria estética marginal e negligenciada pela literatura de seu tempo, preocupada apenas com as emoções atenuadas e amenas, numa clara alusão ao belo como ideal clássico vigente à época do iluminismo.

Segundo Freud, o estranho refere-se

ao que é terrível, ao que desperta angústia e horror, e também está claro que o termo não é usado sempre num sentido bem determinado, de modo que geralmente equivale ao angustiante. É lícito esperarmos, no entanto, que exista um núcleo especial [de significado] que justifique o uso de um termo conceitual específico. Gostaríamos de saber que núcleo comum é esse, que talvez permita distinguir um “estranho” no interior do que é angustiante (FREUD, 1996, p.2)

A dimensão do *Unheimlich* também faz alusão, a partir de uma análise etimológica, àquilo que é infamiliar, estrangeiro, escondido, oculto, misterioso. Dentre as diversas acepções possíveis para essa palavra, Freud destaca a de Schelling, que servirá de eixo norteador de sua articulação até o final do texto: “Unheimlich” é o nome de tudo que deveria ter permanecido... secreto e oculto mas veio à luz. (Schelling)’. Não por acaso, Szondi relaciona Schelling ao advento do trágico: “Desde Aristóteles há uma poética da tragédia; apenas desde Schelling, uma filosofia do trágico.” (SZONDI, 2004, p. 23).

Assim, Freud aproxima, ainda que de modo indireto, a dimensão do estranho ao trágico e a todo o movimento iniciado pelo romantismo alemão explicitado anteriormente. Ao optar pela tradução de Schelling, Freud avança e aproxima o *estranho* à dimensão do inconsciente: “Pode ser verdade que o estranho [Unheimlich] seja algo que é secretamente familiar [heimlich-heimisch], que foi submetido à repressão e depois voltou, e que tudo aquilo que é estranho satisfaz essa condição.” Ou: “Descobriremos, acho eu, que se ajusta perfeitamente à nossa tentativa de solução, e pode-se atribuir, sem exceção, a algo familiar que foi reprimido.”

Nesse ponto, é possível afirmar que Freud coloca a psicanálise em articulação com o trágico a partir da referência à Schelling e à dimensão do inconsciente. Mais, ainda, aproxima-se ao próprio pensamento de Nietzsche em sua crítica ao que considera ser o socratismo estético em sua prevalência pelo belo, bom e consciente. Freud inaugura o estranho como uma possibilidade estética do trágico, o que o coloca na esteira de todo o desenvolvimento artístico e conceitual iniciado pelo *Sturm und Drang* alemão.

Pensar a psicanálise em articulação com a filosofia nietzschiana a partir da estética abre um campo de investigação que possibilita outras intersecções e permite o desenvolvimento de novas questões acerca desses dois autores contemporâneos entre si, habitantes de uma mesma região e marcados por um contexto histórico revolucionário e que prenunciou o pensamento e a própria concepção de sujeito na modernidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como demonstrado anteriormente, a partir da segunda metade do século XVIII com Goethe e Schiller a estética clássica foi questionada e criticada, naquilo que Rancière denominou de revolução estética (RANCIÈRE, 2009). Essa contestação teve como mote principal o resgate da tragédia grega, a princípio como poética literária, mas que se estendeu à própria filosofia. Da tragédia ao trágico, a ruptura ocorreu ao longo de um século até culminar em Nietzsche, no final do século XIX: “Tenho o direito de considerar-me o primeiro filósofo trágico – ou seja, o mais extremo oposto e antípoda de um filósofo pessimista. Antes de mim não há essa transposição do dionisíaco em um pathos filosófico: falta a sabedoria trágica” (NIETZSCHE, 2008, §3).

Nietzsche apresenta a estranheza como característica do trágico, ao mesmo tempo em que critica o socratismo estético ao privilegiar certos atributos, como a busca do bom, belo e consciente. Assim, abre um campo de articulação com Freud e com a psicanálise, a partir do

conceito estético freudiano de estranho (Unheimlich) articulado à dimensão do inconsciente, premissa fundamental de toda a elaboração clínica e teórica psicanalíticas.

O trágico apresenta-se então como um prosaetrio ao campo de desenvolvimento de ambos os autores. Em Nietzsche, o estranho faz alusão ao dionisíaco, ao próprio campo de dissonâncias evitado pela estética e pelo moralismo socrático. Em Freud, o estranho faz alusão à dimensão do inconsciente, ao repetir Schelling, autor trágico por excelência: "aquilo que deveria ter ficado oculto e secreto, mas veio à luz". O próprio Nietzsche, ao criticar o socratismo estético pela prevalência do consciente, também aponta no trágico a marca do inconsciente como potencial criativo e dionisíaco.

O estranho enquanto dimensão estética proposta por Freud encontra ressonância em Nietzsche, que afirma ser essa uma marca característica do trágico. O trágico pensado enquanto condição da própria existência humana traz o estranhamento como reação ao desamparo e à angústia, o que de certa maneira anuncia a modernidade e a própria concepção de sujeito na contemporaneidade. Visto como portador de uma contradição insolúvel, na qual o eu e a razão já não ocupam mais o centro da psique, abre-se o abismo estranho e angustiante a partir do qual um outro estrangeiro e desconhecido se anuncia: o inconsciente. Angústia que paralisa numa espécie de niilismo pulsional, pode dar passagem à criatividade e à possibilidade de fazer da própria vida, como Nietzsche defende, uma obra de arte.

Esse artigo sugere que há muito mais aproximações entre esses dois autores do que a proximidade que ambos têm na história. É possível concluir afirmando que há elementos e indícios suficientes para um maior aprofundamento e desenvolvimento da pesquisa. Citando Nietzsche:

É preciso aprender a amar. Afinal sempre somos recompensados pela nossa boa vontade, nossa paciência equidade, ternura, para com que é estranho, na medida em que a estranheza tira lentamente o véu e se apresenta como uma nova e indizível beleza. Também quem ama a si mesmo aprendeu-o por esse caminho (NIETZSCHE, 2001, §334).

As elaborações freudo-nietzscheanas no campo da estética e da filosofia do trágico precipitaram em grande medida a modernidade e as discussões acerca do sujeito na contemporaneidade. No mesmo sentido, impulsionaram movimentos estéticos e artísticos do século XX, como por exemplo o surrealismo, que reconhece claramente a influência do conceito freudiano de inconsciente e do romantismo alemão. Assim, é possível abrir mais investigações sobre as articulações entre o trágico e o pensamento moderno, até as concepções de sujeito em voga na atualidade.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, J. P. de. Friedrich Nietzsche : a justificação estética da existência e a reatualização do ethos da modernidade. 2009. 105 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

BERLIN, I. As raízes do Romantismo. São Paulo: Ed. Fósforo, 2013.

DALLA VECCHIA, R. Filosofia da tragédia – Tragédia da filosofia Ver. Estética em preto e branco / organizadores, Carla Milani Damião, Fábio Ferreira de Almeida. - Goiânia: Edições Ricochete, 2018.

DE PAULA, W. A. (2020). O trágico no jovem Nietzsche: Da estética da tragédia à autossupressão do esclarecimento filosófico. Síntese: Revista De Filosofia, 47(148), 331. <https://doi.org/10.20911/21769389v47n148p331/2020>.

FREUD, S. O estranho, 1919. In: História de uma neurose infantil. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 233-270. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 17).

FREUD, S. (1917). Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (Conferências introdutórias sobre psicanálise). Gesammelte Werke, v. XI. Londres: Imago, 1944.

LACERDA, L. O. de et al. A Estética como disciplina filosófica. Revista Encontros Universitários da UFC, Ceará, v.3, n. 1, p. 5047, 2018. Disponível em: <http://periodicos.ufc.br/eu/article/view/38245>. Acesso em 24/04/2024.

MACHADO, R. O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006. 279.

NIETZSCHE, F. O nascimento da tragédia. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

NIETZSCHE, F. Ecce homo: como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

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

RANCIÈRE, J. O inconsciente estético. São Paulo: Ed. 34, 2009.

SUASSUNA, A. Iniciação a estética. Rio De Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

SZONDI, P. Ensaio sobre o trágico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2004.

Artigo recebido em 30.09.2024 e aprovado em 31.10.2024

Bruno Werneck é Psicanalista com percurso de formação pela Fazenda Freudiana de Goiânia. Especialista em Teoria da Clínica Psicanalítica (FFG/PUC-GO). Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás. Orcid: <https://orcid.org/0009-0003-4842-5067>. E-mail: bruno_werneck@discente.ufg.br.

Endereço: Rua 220, n 113, Residencial Patio Coimbra, apto 2701 A, Setor Coimbra. Goiania - GO - CEP 74535-090

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Profa. Doutoranda Quésia Oliveira Olanda / Prof. Mestre Felipe Cordeiro Alves



Educação Instrumentalizada: Nietzsche e as Palestras “Sobre O Futuro De Nossos Estabelecimentos De Ensino”

Camilo Lelis Jota Pereira¹

Resumo: Este artigo traz uma pequena apresentação da crítica de Friedrich Nietzsche ao modelo educacional alemão, presente nas cinco conferências *Sobre o futuro de nossas instituições de ensino*, ministradas em 1872, cuja abrangência permite pensar o impacto do Estado burguês na formação dos jovens e sua incidência prejudicial à cultura. Nietzsche argumenta que a *Bildung*, ao direcionar o ensino em prol do utilitarismo estatista, compromete a formação de indivíduos completos, transformando o ensino em um meio de atender aos interesses políticos e econômicos hegemônicos. Apesar do contexto cultural distante, defendemos que a crítica do filósofo ainda se faz atual em direção a uma educação libertadora.

Palavras-chaves: Educação; Nietzsche; Filosofia; Bildung; Neoliberalismo.

INTRODUÇÃO

Entre fevereiro e março de 1872, o recém professor Friedrich Nietzsche apresentou cinco conferências sobre educação — havia a previsão da sexta palestra, mas essa não aconteceu — que não foram publicadas em vida, sendo reunidas postumamente. Nietzsche nomeou essa série de palestras proferidas enquanto era professor na Universidade da Basileia como “*Sobre o futuro de nossas instituições de ensino*”², envolvendo-se na efervescência reformista de sua época, e marcando o ímpeto crítico com qual se dedica à questão. Em geral, Nietzsche destaca duas tendências aparentemente opostas nos estabelecimentos educacionais alemães: por um lado, há o impulso de expandir ao máximo a educação dos jovens, buscando levar a formação a círculos cada vez mais amplos. Por outro lado, existe o impulso de restringir e enfraquecer a *Bildung*, exigindo que a formação renuncie às suas supostas reivindicações de autonomia e se subordine à modalidade de vida do Estado.

As palestras de Nietzsche são um ponto de partida para entender suas críticas ao sistema educacional de sua época e sua visão para uma educação que promovesse a autonomia e o pensamento crítico. Em suma, o contexto dessas palestras é marcado por três elementos

1 Doutor em Filosofia, UNIFAL-MG. E-mail: camilofilosofia@hotmail.com

2 No original: “Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten”.

principais: primeiro, são impressões de um jovem recém nomeado professor universitário, e que também ministrava cursos no *Gymnasium*, nível secundário de ensino como o nosso ensino médio. Essa experiência o colocou em contato direto com o sistema educacional, levando-o a questionar seus métodos e objetivos³. As palestras refletem, portanto, suas observações e frustrações com a realidade educacional da época. Segundo, temos o olhar aguçado para a ascensão do nacionalismo e do cientificismo na Alemanha. Em geral, o século XIX foi marcado por intensas transformações sociais, políticas e intelectuais, sendo que, na Alemanha, a unificação política e o crescimento industrial vieram acompanhados de um forte apelo ao nacionalismo e à supremacia da ciência. Nesse contexto, a educação tradicional, baseada na erudição clássica, passou a ser vista como obsoleta e descolada da nova realidade. As palestras de Nietzsche inserem-se nesse debate, questionando os rumos da educação em uma sociedade em transformação. Por último, são uma crítica ao Estado por instrumentalizar a educação, transformando-a em ferramenta para a formação de cidadãos obedientes e úteis aos seus propósitos, em detrimento do desenvolvimento da individualidade e do espírito crítico.

Para Nietzsche, o domínio estatal da *Bildung*⁴ leva a um sistema educacional superficial e medíocre, com uma ênfase excessiva na erudição histórica e displicente com o ensino da língua materna, afastando-se do seu verdadeiro propósito: a formação de indivíduos excepcionais, capazes de genialidade e de elevar a cultura (Nietzsche, 2016, §1). Ele argumenta que a educação, em vez de conduzir os alunos a um contato genuíno com a arte e a filosofia, na verdade os afasta dessa tradição, privilegiando estudantes que se adaptam às necessidades do Estado, seja como futuros trabalhadores, burocratas ou soldados.

Esses estudantes não seriam necessariamente os mais talentosos ou promissores, mas sim aqueles que melhor correspondem às expectativas de um sistema que busca a homogeneização e a utilidade em detrimento da genialidade e da verdadeira formação cultural. Como exposto nas *Considerações extemporâneas*, a figura do *Bildungsphilister* se torna o emblema

3 Nietzsche deu aulas no nível ginásio enquanto era professor na Universidade de Basel, de 1869 a 1879. Além de lecionar oito horas por semana na universidade, Nietzsche era obrigado a dar seis horas adicionais de instrução em um ginásio local. Ele lecionou grego para as turmas superiores do Pädagogium. Um ex-aluno lembrou que Nietzsche era um professor gentil e atencioso que incentivava os alunos a trabalharem duro e se expressarem livremente. Outro ex-aluno descreveu Nietzsche como um professor inspirador que encorajava os alunos a se esforçarem ao máximo. Um artigo anônimo de 1929 descreveu Nietzsche como um professor dedicado que deixava seus alunos entusiasmados para aprender. Um ex-aluno anônimo lembrou que Nietzsche era um professor justo que raramente repreendia seus alunos. Um ex-aluno anônimo lembrou que Nietzsche era um professor paciente com alunos que tinham dificuldade em aprender (DIAS, 2024).

4 O conceito de *Bildung*, central na tradição intelectual alemã e frequentemente traduzido como “formação”, transcende a mera aquisição de conhecimento, representando um processo de desenvolvimento integral do indivíduo que abrange aspectos intelectuais, morais, éticos, culturais e sociais. Personalidades do século XVIII e XIX, como Fichte, Schiller e Humboldt, tinham como objetivo trazer o conceito de *Bildung* como um contraponto político-cultural-pedagógico ao modelo centrado na racionalidade instrumental, alertando para a necessidade de uma formação integral do indivíduo, que visava ao desenvolvimento pleno de suas capacidades intelectuais, morais e estéticas, o que se tornou um ideal para a sociedade alemã da época. Cultivar a capacidade de pensar criticamente, agir eticamente e contribuir para a sociedade, moldando o indivíduo como um ser humano completo e participante ativo do mundo.

dessa crítica: um cidadão típico que, apesar de deter um vasto conhecimento na sua área profissional, carece de profundidade e de um compromisso genuíno com a busca pela verdade (Nietzsche, 1997). O filisteu, nessa trama, não é simplesmente um indivíduo inculto, mas sim aquele que, apesar de ter acesso à educação e à cultura, permanece insensível à sua profundidade e se contenta com os ditames do mercado. Cidadãos avessos à alteridade, incapazes de lidar com a adversidade e presos a uma docilidade funesta, sem criatividade, educados sob a aparência de obediência e ordem, mas constituindo subjetividades tipicamente autoritárias. O filisteu é, em essência, um produto da “barbárie civilizada”⁵, um indivíduo educado no sentido de ser formatado pelos valores utilitários de uma sociedade mercantil, que fixa em uma conturbada ideia de progresso e de adaptação a questão da formação dos jovens.

1 O TEXTO SOBRE O FUTURO DE NOSSOS ESTABELECIMENTOS DE ENSINO

A dimensão filosófica com o qual ele apresenta o problema pode ser visto mesmo na forma com a qual foi escrito, já que estas palestras foram apresentadas através de uma escrita ao modo do “diálogo platônico”, com uma generosa dose do romantismo literário pertinente à época. Essa estrutura dialógica da obra, com o filósofo experiente confrontando seu ex-aluno e os jovens estudantes, permite a sutileza das ideias, principalmente a importante *Technik der Bildung*: “a técnica mais delicada de todas que pode existir em uma arte... a técnica da educação” (NIETZSCHE, 2016, p. 43).

O cenário deste diálogo é uma região montanhosa e densamente arborizada ao longo do Reno, onde dois estudantes universitários, sendo um deles o narrador, se reuniram para praticar tiro com pistolas e se envolver em devaneios filosóficos. Eles cruzam o caminho de outra dupla, composta por um velho filósofo e um educador de meia-idade, que aguardam a chegada de um terceiro amigo. Após um mal-entendido inicial sobre os tiros de pistola e à medida que o sol se põe, deixando a escuridão prevalecer, os dois estudantes encontram-se ouvindo uma conversa entre os dois pedagogos. O tema central da discussão é o estado da educação na Alemanha, ou melhor, o estado geral da *Bildung*, e, crucialmente, o que pode ou deve ser feito para reformá-la e revitalizá-la.

Antes de tudo, para pensar esse aspecto do pensamento de Nietzsche deve-se reconhecer a complexidade do texto, de modo a evitar se estabelecer uma correspondência direta entre a filosofia mais geral de Nietzsche e qualquer um dos interlocutores desse diálogo, mesmo que alguns temas emergem de maneira clara. Dito isto, temos que a primeira palestra traz a tese central do texto: a verdadeira educação deve se concentrar no cultivo de indivíduos

5 Em linhas gerais, não se trata de criticar apenas as instituições educacionais em si, mas a mentalidade cultural mais ampla que molda essas instituições e é, por sua vez, moldada por elas. Destarte, o conceito de “barbárie civilizada” descreve o foco do problema: o paradoxo do progresso material e tecnológico da sociedade moderna que encobre uma profunda fragmentação interior, identificando a questão moderna como um “manual de educação interna para bárbaros externos” (Nietzsche, 1997). Um espaço de reprodução da moralidade tradicional e do pensamento dogmático na forma de repositório de conhecimento histórico superficial, que não se traduz em sabedoria ou transformação pessoal, aprisionando o indivíduo em um ciclo de ressentimento, desejos superficiais e frustrações.

excepcionais, capazes de pensamento crítico e independente, em vez de buscar uma educação massificada e superficial. Nesse espírito, na segunda palestra, o filósofo continua sua crítica ao sistema educacional, focando no papel crucial, porém distorcido, do ginásio. Ele argumenta que essa instituição, em vez de cultivar o verdadeiro espírito da *Bildung*, se tornou um ambiente que sufoca a genialidade e a individualidade, cultivando uma “falsa independência” dos alunos, exemplificada pela produção precoce de trabalhadores que, em vez de estimular a criatividade, reforçam a mediocridade e a artificialidade, visto na excessiva atenção à erudição em detrimento do desenvolvimento do senso estético e da sensibilidade à língua.

O enredo se desenvolve argumentando que a formação verdadeira requer uma imersão profunda na cultura clássica, com ênfase na arte e na filosofia gregas, elementos ausentes no sistema educacional da época. O personagem do velho filósofo acusa o ensino da língua materna de ser subaproveitado, pois, ao contrário de tomar a língua como um organismo vivo que precisa ser dominado de forma artística, permitindo ao indivíduo expressar suas ideias com clareza, originalidade e estilo próprio, o ensino da língua alemã é visto como contaminado pelo estilo superficial do “jornalismo”⁶ e por se basear em uma abordagem histórica e erudita que trata a língua como um “corpo morto” (Nietzsche, 2016, p. 108).

Na terceira palestra, o diálogo se volta para a figura do estudante universitário, argumentando que a tão alardeada “liberdade acadêmica” mascara a falta de uma verdadeira *Bildung*. Já que, em vez de se dedicarem à filosofia, à arte e ao estudo profundo dos clássicos, se perdem em especializações fragmentadas e em uma busca vazia por erudição. O velho filósofo lamenta a ausência de uma autêntica paixão pelo conhecimento, substituída por um pragmatismo superficial que impede o desenvolvimento de indivíduos completos e capazes de pensar criticamente. Essa crítica se estende à própria estrutura da universidade, que, segundo ele, reproduz e amplia as falhas do ginásio, formando “bárbaros instruídos” em vez de verdadeiros cultivadores do espírito.

No início deste século, uma tentativa tragicamente séria foi feita para dissipar essa névoa e abrir uma visão para o distante empíreo do espírito alemão. O episódio é excepcionalmente instrutivo, uma vez que a história das universidades não conhece nenhum esforço semelhante, e não há exemplo mais claro do que precisamos fazer agora. Estou falando da velha e original *Burschenschaft*. “Esses jovens trouxeram para casa da guerra o troféu de batalha mais inesperado e digno: a liberdade para a pátria. Coroados com esse louro, eles sonharam com algo ainda mais alto. Nosso jovem que voltou para a universidade se viu ofegante no ar opressivo e contaminado que pairava sobre os locais de ensino superior. Com os olhos arregalados de horror, ele de

6 Nietzsche não definia o jornalismo explicitamente, mas o retratava como um sintoma da decadência cultural, mais preocupado com o superficial e efêmero do que com o profundo e duradouro. Ele argumentava que o jornalismo estava substituindo a verdadeira educação, contribuindo para uma cultura superficial e uma linguagem empobrecida.

repente viu a barbárie não alemã habilmente escondida sob a erudição acadêmica de todos os tipos”; De repente, ele descobriu que seus próprios camaradas, sem um líder, haviam sido abandonados a um frenesi juvenil nocivo. E ele ficou indignado (Nietzsche, 2016, p. 69-70).

Na quarta palestra, o filósofo e seu interlocutor discutem a relação complexa entre genialidade, educação formal e a necessidade de instituições de ensino. O filósofo argumenta que, embora o gênio pareça florescer em meio à solidão e à independência, ele precisa de um ambiente propício para se desenvolver plenamente. Ele introduz a ideia de que a verdadeira educação não se limita à formação do indivíduo, mas também engloba a criação de um terreno fértil para o surgimento de gênios, que seriam o ápice da “pirâmide intelectual” de uma nação. Nesse sentido, a *Bildung* assumiria um caráter quase sagrado, uma vez que possibilitaria a manifestação do que se chama de “espírito alemão” em sua forma mais completa e elevada. O filósofo conclui a palestra enfatizando a necessidade de repensar radicalmente o sistema educacional para que este possa realmente cumprir seu papel de formar indivíduos excepcionais e nutrir o potencial criativo da nação. Por fim, na última palestra, o filósofo, já acompanhado de seu amigo e dos dois estudantes, expande sua crítica ao sistema educacional para a subserviência geral aos ditames do Estado ao se perder em um modelo de ensino fragmentado e utilitarista. O velho filósofo destaca a ironia de que a busca por conhecimento acaba por aprisionar os estudantes em uma busca vazia por especialização e erudição, todavia, a palestra termina com uma imagem poderosa: a chegada triunfante do amigo do filósofo, acompanhado por um coral de estudantes, representando a esperança em meio à crise da *Bildung*. Essa cena simboliza a possibilidade de uma renovação no sistema educacional, mas também ressalta a importância da figura do mentor, capaz de conduzir e inspirar as novas gerações.

Em suma, Nietzsche expõe sua crítica contundente ao sistema educacional alemão do século XIX, utilizando a relação entre o filósofo e seu ex-aluno desiludido como fio condutor. Ele argumenta que as instituições educacionais da época falham em seu propósito de formar indivíduos verdadeiramente cultivados (*gebildeten Menschen*). O sistema prioriza a “pseudocultura”, caracterizada pela superficialidade, massificação e instrumentalização do conhecimento para fins utilitários, como o acesso a cargos públicos. A crítica se estende à maneira como o ensino da língua e literatura alemã, assim como dos autores clássicos gregos e romanos, é conduzido. Em vez de despertar o senso estético, o rigor intelectual e a conexão com a tradição cultural, as escolas se perdem em métodos áridos e pedantes, desconectados da realidade e do potencial criativo dos alunos. As palestras deixam claro o anseio do autor por uma reforma radical no sistema educacional, que abandone a busca pela mediocridade e abrace a formação de uma elite intelectual e artística. O Estado, que visa a uma suposta

“iluminação popular” (*Idem*, p. 49), na realidade, serve apenas para fortalecer o poder estatal e suprimir a liberdade⁷.

Nas conferências, o tom é desafiador. Nietzsche não economiza adjetivos e ironia ao longo de suas palestras. Ele se refere à educação de sua época como “falsa cultura”, “pseudo-educação” e “barbarismo”, demonstrando seu desprezo pelo modelo vigente. Uma linguagem carregada de sarcasmo para ridicularizar os defensores do *status quo*, como quando chama os filólogos de “anões” que tentam em vão erguer a estátua da Grécia antiga (Nietzsche, 2016, p. 46), ou quando compara o estilo dos escritores modernos ao andar desengonçado de quem nunca aprendeu a andar corretamente (*Idem*, p. 36). Todavia, ele não se limita a criticar o sistema educacional de forma abstrata, mas busca despertar no leitor um senso de urgência e a necessidade de ação, nos mostrando como ele conclama os “indivíduos singulares”⁸ a se rebelarem contra a mediocridade e a buscarem a verdadeira *Bildung*.

Agora, diga-me você mesmo, meu distinto mestre, que esperanças eu deveria ter, na luta contra uma inversão universal de todos os verdadeiros esforços de *Bildung*, com que coragem eu, como único professor, deveria aparecer, quando sei que sobre cada semente recém-semeada de verdadeira *Bildung* passará implacavelmente o rolo esmagador desta *Pseudo-Bildung*? Imagine como agora deve ser inútil o trabalho mais árduo do professor que, por exemplo, gostaria de conduzir um aluno de volta ao mundo helênico, infinitamente distante e difícil de alcançar, como a verdadeira pátria da *Bildung*: se o mesmo aluno, na próxima hora, pegará um jornal ou um romance popular ou um daqueles livros “cultos”, cujo estilo já carrega o repugnante emblema da atual barbárie da *Bildung* (Nietzsche, 2016, p.37)

Fica claro nas palestras que o alvo retórico principal de Nietzsche é o envolvimento do Estado. Ou seja, o futuro dos estabelecimentos de ensino exige que a educação se liberte de uma visão estatista no sentido que a atividade política imediata faz com que a o ensino “abandone suas reivindicações mais elevadas (...) e se resignem a servir... ao Estado” (NIETZSCHE, 2016, p. 36). O ponto é que Nietzsche se mostra altamente cético de que o Estado poderia ser confiável para organizar um sistema educacional direcionado para o florescimento humano e para colocar no plano de ensino um conjunto de atividades destinadas a elevação

7 Embora as palestras tenham sido bem recebidas por alguns intelectuais da época, como Jacob Burckhardt, professor de História da Arte na Universidade da Basileia, que reconheceu a genialidade e originalidade das ideias de Nietzsche, elas não tiveram um impacto imediato no sistema educacional alemão. No entanto, com o passar do tempo, as críticas de Nietzsche à educação tradicional ganharam força e influenciaram diversos pensadores e educadores (Dias, 2024).

8 Para Rosa Dias (2024), a questão da singularidade tem seu cerne na crítica a uma proposta educativa que busca por um modelo homogêneo de “bom aluno”.

das aspirações sobre aquilo que pode um ser humano⁹. Em outras palavras, as promessas do Estado prussiano de expandir a educação não eram expressões de um interesse autêntico na *Bildung*, mas apenas de um desejo de atender às suas próprias demandas políticas ou satisfazer aquelas da economia em expansão constante. Por isso o filósofo define, adequadamente, o motivo educacional do Estado pela educação é garantir o próprio mercado:

“Tal comparação”, disse o filósofo, seria de fato uma hipérbole de entusiasta, mancando em mais de uma perna manca. Pois essa perspectiva utilitarista, na qual a cultura merece respeito apenas na medida em que serve concretamente ao Estado, e na qual quaisquer impulsos que não possam ser imediatamente adaptados aos próprios fins do Estado devem ser eliminados, é tão estranha ao Estado antigo quanto se pode imaginar. É precisamente por isso que o grego profundo sentiu uma admiração e gratidão pelo estado que pareceria quase chocantemente forte para as pessoas modernas: ele reconheceu que nem uma única semente de cultura poderia crescer e se desenvolver sem a proteção necessária do estado; que toda a sua cultura inimitável, única em toda a história, poderia florescer tão luxuriantemente quanto só sob a égide sábia e cuidadosa dessas instituições protetoras. (NIETZSCHE, 2016, p. 49).

O autodenominado *Kulturstaat* prussiano — um termo que havia entrado em uso com o estabelecimento do departamento de educação prussiano, o *Kultusministerium*, em 1817 — era, portanto, uma contradição em termos¹⁰. Portanto, mesmo escrito em um contexto cultural diverso e pedregoso para o leitor hodierno, grande parte das conferências *Sobre o futuro das nossas instituições de ensino* soará familiar, e poderá até despertar simpatia entre aqueles que estão envolvidos nas atividades pedagógicas ou que pensam a educação em meio às guerras que invadem as salas de aula. Por sua vez, certamente chocaria nossos ouvidos a tese nietzschiana de que a educação popular não é o objetivo das instituições de ensino, devendo privilegiar o “gênio”. Por outro lado, podemos trazer em defesa de Nietzsche o argumento de que seu exclusivismo não foi pensado enquanto uma política pública de educação e a questão levantada passa por um exercício de pensamento acerca de como seria possível formar os jovens de modo que estivessem mais preocupados com os aspectos grandiosos, artísticos e existenciais do que com o nacionalismo militarista que Nietzsche já acusava permear as entrelinhas das reformas pedagógicas implantadas no século XIX — cujos resultados negativos foram colhidos no século XX e sentidos até nossos dias.

9 Pensava ele que a referência às questões imediatas de organização da sociedade, questões de orçamento público e necessidades eleitorais tornariam a educação apenas mais uma engrenagem da máquina estatal, propiciamente sujeita a interferência de aspirações morais e religiosas, assim como reféns de um pragmatismo imediato que talham os alunos de suas potencialidades.

10 “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?’ perguntam-me na Europa.” (NIETZSCHE, 2006, p. 45).

O ponto, a meu ver, é que há uma expectativa de criação de uma cultura autêntica através de mudanças nas instituições de ensino, no qual “o jovem professor Nietzsche sonha com um ideal de educação que o estudo dos gregos pré-platônicos lhe revelara, uma educação ancorada nas experiências de vida de cada indivíduo” (DIAS, 2003, p.32). Neste sentido, defendemos que a má educação é o problema disputado nas cinco palestras, e não o elitismo educacional em que alguns críticos se fixam¹¹.

Neste sentido, a contestação da formação educacional tradicional tem seu ponto alto em *Schopenhauer como educador*, texto de 1874. Resumidamente, este ensaio apresenta a educação como um processo de autodescoberta, autossuperação e construção de valores próprios, visando, sobretudo, à formação de indivíduos livres, autênticos e capazes de pensar por si mesmos. De modo geral, Nietzsche encontra em Schopenhauer um modelo de educador, não por este ter lhe oferecido um sistema filosófico pronto, mas por ter vivido de acordo com suas próprias convicções, desafiando o *status quo* e buscando uma vida autêntica, por isso representa o filósofo-educador ideal por personificar a busca destemida pela verdade, mesmo que tal se mostrasse incômoda ou contrária aos valores dominantes.

Por fim, como aparece em *Schopenhauer como Educador*, a ideia de que ainda poderia haver a redenção da cultura para fora do atoleiro de nosso tempo. A dinâmica de questionamento é sobre a falta de tolerância com um arranjo estético do mundo, no qual uma cultura fragmentada leva os indivíduos a buscarem com muita urgência encontrar um terreno firme em algum lugar, em qualquer lugar, de modo que se tornam vítimas fáceis dos novos filisteus, aqueles que, assim como ocorre em nossa época, repleta de “influenciadores”, são mercadores de soluções falaciosas para problemas complexos.

E como vê o filósofo a cultura em nosso tempo? Muito diferente, sem dúvida, daqueles professores de filosofia contentes com seu Estado. Para ele é quase como se percebesse os sintomas de uma total extirpação e erradicação da cultura, quando pensa na pressa geral e na crescente velocidade da queda, na suspensão de toda contemplatividade e simplicidade. As águas da religião refluem e deixam para trás pântanos ou poças; as nações se separam outra vez com a maior das hostilidades e querem esquartejar-se. As ciências, praticadas sem nenhuma medida e no mais cego *laissez faire*, estilhaçam-se e dissolvem toda crença firme; as classes cultas e os Estados civilizados são varridos por uma economia monetária grandiosamente desdenhosa. Nunca o mundo foi mais mundo, nunca foi mais pobre em amor e bondade. As classes eruditas não são mais faróis ou asilos, em meio a toda essa intranquilidade da mundanização; elas mesmas se tornam dia a dia mais intranquilas, mais desprovidas de pensamento e de amor. Tudo está a serviço da barbárie que vem vindo, inclusive a arte

11 Cf. SOLOMON, R., & HIGGINS, K. What Nietzsche really said. New York, NY: Schocken Books, 2000.

e a ciência de agora. O homem culto degenerou no pior inimigo da cultura, pois quer negar com mentiras a doença geral (NIETZSCHE, 1983, pp. 292-293)

Pois bem, a mensagem que permeia essa reflexão é que o “dever de me educar” é aquilo que a filosofia pode ensinar. Schopenhauer personifica, assim, a figura do verdadeiro educador, aquele que inspira pela paixão genuína pelo conhecimento e pela busca incessante pela verdade, não pela promessa de recompensas ou reconhecimento. Ou seja, Schopenhauer educa não no sentido tradicional de um professor que transmite conhecimentos, mas por personificar a busca autêntica e destemida pela verdade. Essa paixão pelo saber contrastando com a busca por seguidores, *status* ou poder, inspira e serve como modelo para o verdadeiro educador, aquele que leva o aluno a examinar a si mesmo, seu tempo, e o mundo ao seu redor.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É importante ressaltar que a aplicação da crítica nietzschiana das cinco palestras à educação contemporânea exige cautela e senso crítico, primeiro, não se trata de uma teoria pedagógica sistemática, além disso, são ideias complexas e retoricamente direcionadas. No entanto, sua crítica radical às instituições de ensino e sua defesa de uma formação que promovesse a autonomia, o pensamento crítico e a sensibilidade estética oferecem ferramentas valiosas para repensarmos os desafios da educação no século XXI (Babich, 2018). Daí o personagem principal do diálogo em determinado momento cair em um frenesi dirigido àqueles que associariam a “verdadeira educação” da qual ele fala a algum tipo de idealismo:

De todos os reinos da distinção intelectual, acusadores surgem para te acusar. Quer eu olhe para escritores, filósofos, pintores ou escultores — e não apenas aqueles com os maiores dons — vejo nada além de talentos imaturos, superexcitados, prematuramente esgotados, queimados ou congelados antes de atingirem a maturidade [...]. Isso é o que quero dizer quando exijo verdadeiras instituições educacionais e denuncio como lamentáveis os lugares que ostentam esse nome hoje. Qualquer um que queira chamar essa demanda de “idealista”, ou de fato relacionada a algum “ideal” qualquer, sem dúvida esperando me ludibriar com algum tipo de elogio, merece a resposta de que o que temos atualmente é simplesmente vil e vergonhoso (NIETZSCHE, 2016, p. 64)

A questão é que, se a educação não pode apelar para a cultura existente, já que esta foi tomada por interesses econômicos e políticos, temos que modelar outros mundos possíveis. Neste sentido, essas palestras não tramam uma defesa típica da “verdadeira cultura” contra sua corrupção por pessoas inapropriadas, mas, ao contrário, o ponto mobilizado é a defesa da educação que se protege contra o instrumentalismo, ou seja, preocupada em valorizar o papel do genuíno educador, e promover o ensino como um instrumento de resistência.

Em *A escola não é uma empresa*, Christian Laval (2019) se apropria das críticas de Nietzsche à educação de massa do século XIX para analisar a relação entre a escola e a economia no contexto neoliberal. Para Laval, embora Nietzsche não tenha se dedicado à análise do neoliberalismo como tal, por ser um fenômeno posterior, suas reflexões sobre a instrumentalização da educação e a ascensão da mentalidade utilitarista, mostram-se surpreendentemente relevantes para a crítica do modelo educacional contemporâneo.

Laval concorda com o diagnóstico de Nietzsche, apontando que a democratização da educação, em vez de promover o acesso à cultura em sua dimensão integral, tem sido guiada pela lógica da eficiência econômica, pela qual a escola torna-se um instrumento para a produção de trabalhadores “correntes”. A ênfase na utilidade do conhecimento, promovida pelo discurso neoliberal, representa, para Laval, a intensificação de uma tendência utilitarista que se manifesta desde o século XIX, com autores como Herbert Spencer e o próprio Adam Smith, que, apesar de reconhecer a importância da educação para além da esfera econômica, já defendiam a inclusão de mecanismos de mercado na educação.

Neste sentido, Laval demonstra como a crítica de Nietzsche à superficialidade da cultura de massa e sua obsessão por dinheiro e lucro encontra eco na crítica à educação neoliberal, pois, assim como Nietzsche via a cultura de massa como um obstáculo à formação de indivíduos autônomos e capazes de pensamento crítico, Laval acusa a educação neoliberal de reduzir o saber a um mero investimento, moldando o indivíduo para atender às demandas do mercado de trabalho em detrimento de outras esferas da vida. A ênfase na “empregabilidade”, na “flexibilidade” e na “adaptação ao mercado”, tão presente nos discursos educacionais contemporâneos, representa, para ele, a culminação da lógica utilitarista que Nietzsche já identificava em seus primórdios.

Aqueles que defendem essa visão odeiam qualquer educação que faça uma pessoa seguir seu próprio caminho, ou que sugira objetivos acima e além de ganhar dinheiro, ou que leve muito tempo: eles até tentam descartar essas diferentes ideias educacionais como “egoísmo superior” [...] O que o código moral que opera aqui exige é exatamente o oposto: uma educação rápida, para que você possa começar a ganhar dinheiro rapidamente e, ao mesmo tempo, uma educação completa o suficiente para que você possa ganhar muito dinheiro. A cultura é tolerada apenas na medida em que serve à causa de ganhar dinheiro, mas essa quantidade de cultura também é exigida. Em suma: a humanidade tem um direito necessário à felicidade terrena e é por isso que a educação é necessária - mas essa é a única razão para isso! (Nietzsche, 2016, p. 27)

Em conclusão, defendemos que as ideias de Nietzsche nos ajudam a pensar sobre a instrumentalização da educação e a ascensão do fundamentalismo como lógica dominante. No contexto brasileiro do século XXI, isto é, sob as pressões das elites econômicas por

implementar uma agenda neoliberal a qualquer custo, ao evocar as críticas contundentes de Nietzsche à educação de massa, podemos repensar o papel da escola e como resistir à redução da educação a uma mera ferramenta exclusivamente voltada ao mercado. A defesa de uma educação que visa a todas as vidas e corpos possíveis, a nosso ver, repercute o alerta do jovem Nietzsche sobre os perigos da instrumentalização do saber em textos como *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*.

REFERÊNCIAS

- BABICH, B. Nietzsche (as) educator. *Educational Philosophy and Theory*, London, n. 51, v.9, p. 871–885, 2018.
- BORNHEIM, Gerd. Introdução à leitura de Winckelmann. Porto Alegre: Movimento, 1975.
- DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche educador*. São Paulo: Pimenta cultural, 2024.
- GALLO, Silvio. Educação, devir e acontecimento: para além da utopia formativa. *Educação e Filosofia*. Uberlândia, v. 26, n. especial, p. 41-72, 2012.
- GOERGEN, Pedro. Bildung ontem e hoje: restrições e perspectivas. *Espaço Pedagógico*. v. 24, n. 3, Passo Fundo, p. 437-451, set./dez. 2017.
- LAVAL, Christian. A escola não é uma empresa: o neoliberalismo em ataque ao ensino público. São Paulo: Boitempo, 2019.
- NIETZSCHE, F. Anti-education: On the future of our educational institutions. Trad. D. Searls. New York, NY: New York Review Books, 2016.
- NIETZSCHE, F. O Crepúsculo dos Ídolos ou como Filosofar com o Martelo. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- NIETZSCHE, F. Obras Incompletas. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983. [coleção Os Pensadores].
- NIETZSCHE, F. Untimely meditations. Trad. R. J. Hollingdale. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press, 1997.
- SOLOMON, R., & HIGGINS, K. What Nietzsche really said. New York, NY: Schocken Books, 2000.

Camilo Lelis Jota Pereira é doutor em Filosofia (UFMG). Graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto, Mestrado em Filosofia, também pela UFOP. Atualmente é professor da FCA/Unicamp. Venho desenvolvendo pesquisas na área de Filosofia da Educação, Tecnologias e Estética. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2229-9755>. E-mail: camilofilosofia@hotmail.com.

Endereço: Rua Jorge Nogueira Ferraz, 52, ap.15, Jardim Chapadão, Campinas-SP 13070-120

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Prof. Doutorando Paulo Rogério da Rosa Corrêa / Prof. Dr. Paulo Becher Junior



DOI: 10.20911/25260782v10n1p70/2025

Os infortúnios da reflexão: considerações sobre a ética das virtudes de Julia Annas a partir de Nietzsche e Bernard Williams

Daniel Melo Soares¹

Resumo: Um otimismo quanto a reflexão paira sobre nossas considerações éticas. Otimismo caracterizado pelas seguintes premissas: 1) é impossível que a reflexão destrua o conhecimento moral e, se pode haver conhecimento, ele deve ser propiciado pela reflexão e 2) o conhecimento moral é aquilo que mais importa e estaríamos piores sem ele. Em meu artigo, identifico a presença de ambas premissas na abordagem das virtudes de Julia Annas, em especial, em seu livro *Intelligent Virtue*. Presença sempre acompanhada da figura de Sócrates: o promotor da reflexão. Na sequência, desafio a figura de Sócrates e ambas as premissas otimizistas utilizando tanto Nietzsche, em seus livros *Além do Bem e do Mal* e *Crepúsculo do Ídolo*, como Bernard Williams, em seu livro *Ethics and the Limits of Philosophy*. Meu desafio consiste em enfatizar, partindo dos dois autores, as consequências corrosivas da reflexão: a desconfiança, o desamparo, o comprometimento produzido nos agentes engajado em refletir. Enfatizo, também, o não efeito da reflexão: sua provável ineficácia em variados casos. Concluo o artigo, com uma consideração nietzschiana, tanto evidenciando a presença da “vontade de verdade” motivando ambas premissas otimizistas, quanto questionando se devemos compreender sempre nossa vida ética sob o jugo dessa vontade.

Palavras-chave: Virtude, Reflexão, Ética, Verdade, Pessimismo.

INTRODUÇÃO

O artigo a seguir possui algumas “rabugens de pessimismo”.² Pessimismo, pois, se contrapõe ao otimismo da reflexão, ou seja, a ideia da reflexão como propiciadora (na maioria das vezes) de um melhor conhecimento moral, de um progresso/aperfeiçoamento moral, junto a ideia de que, no geral, é melhor refletir e colher seus frutos, seus conhecimentos, do que não. Reflexão compreendida aqui como a capacidade de fornecer razões às nossas ações morais e de sustentar/justificar essas mesmas razões, ou seja, reflexão como uma fonte de conhecimento proposicional (saber-que). Evidenciarei, pelas rabugens, o papel corrosivo da reflexão: a desconfiança, o desamparo e o comprometimento que ela pode acarretar, bem como seus não efeitos: sua possível ineficácia.

1 Sou graduado em filosofia pela UFMG e, atualmente, mestrando pela mesma instituição, tendo minha pesquisa financiada pela CAPES. Meu e-mail é: danielmelo912@hotmail.com

2 Expressão vinda de Machado de Assis (1994, p.2).

O otimismo da reflexão, explicitamente reconhecido por Julia Annas (2011, p.24-5), será o principal alvo. Para ela, o conhecimento moral é análogo a um conhecimento prático (uma habilidade)³ e, tão melhor e mais completo será, quanto mais for escrutinado pela reflexão. Esse conhecimento, para Annas, possui duas partes inseparáveis: uma parte prática (saber-como) e um saber proposicional (saber-que), sendo que a reflexão incide, em especial, nessa última parte. Apesar de visar sua abordagem, não buscarei refutá-la, mas sim, apenas, a pressionarei enfatizando certos aspectos da reflexão ao invés de outros.

Dado o objetivo, na seção 1, reconstruirei a posição de Annas: sua analogia entre conhecimento prático e virtudes e Sócrates como o promotor da reflexão, utilizarei seu livro *Intelligent virtue* (2011) e seus artigos *Moral Knowledge as Practical Knowledge* (2001) e *Virtue as a skill* (1995). Na seção 2, mostrarei como Annas se compromete com duas premissas socráticas, nomeadas por Williams (BW), no seu livro *Ethics and the limits of philosophy* (ELP) (2006)), sendo elas: (1º) é impossível que a reflexão destrua o conhecimento e que, se pode haver conhecimento, ele deve ser propiciado pela reflexão e (2º) o conhecimento é aquilo que mais importa e estaríamos pior sem ele. Em (2.a), utilizarei Nietzsche, em seu livro *Crepúsculo dos Ídolos* (CI), no capítulo “O problema Sócrates” (2014), para questionar (1º), mostrando como a reflexão gera desconfiança. Em (2.b) e (2.c), continuarei os questionamentos a (1º), mostrando como a reflexão pode desamparar e comprometer os agentes, utilizando novamente Williams (2006) e suas reflexões sobre os conceitos espessos. Na seção 3, tratarei da (2º) através de um estudo conduzido por Schwitzgebel e Rust (2013), onde questionam a eficácia da reflexão na modificação de nossas ações. Na seção 4, concluirei com um questionamento, tanto vindo de Nietzsche (2005), como de Williams (2006), a respeito da vontade de verdade e a compreensão de nossa vida ética através desta.

1 CONHECIMENTO MORAL COMO CONHECIMENTO PRÁTICO

Julia Annas caracteriza o conhecimento moral como um tipo de conhecimento prático (2001, 2008, 2011). Para ela, as virtudes possuem a mesma estrutura intelectual de uma habilidade prática. Sendo virtude uma disposição para agir de certo modo nas circunstâncias adequadas por certas razões (2011, p.27). A necessidade de fornecer razões, na virtude, faz com que sua concepção não seja exclusivamente prática e inarticulada, é preciso sempre um conhecimento proposicional (saber-que) acompanhe as ações virtuosas (2001, p.248).⁴

A analogia entre virtude e habilidade prática, que leva Annas a afirmar que ambas possuem a mesma estrutura intelectual, se dá por três elementos concomitantes:⁵ (1) a necessidade de aprendizado, (2) o desejo de aprimoramento, (3) a necessidade de dar razões.

3 Durante todo o artigo aceito a abordagem do saber-como de Annas.

4 Porém, ela não se compromete com a ideia implausível de que o virtuoso precise contemplar sempre as razões antes de agir, essas razões podem vir antes ou depois da ação, sendo importante que não estejam ausentes (2011, p.28-9).

5 Mantenho a terminologia de Annas de 2011, com as expressões “necessidade de aprendizado” e “desejo de aprimoramento”. Essa última expressão é a minha tradução para *drive to aspire*.

Sobre (1), a virtude e a habilidade podem ser aprendidas executando dada ação, ou seja, o motorista dirigindo, a dançarina dançando, o fiel exercendo a fidelidade. Além disso, assim como podemos ter professores para alguma habilidade, temos professores éticos que nos ensinam como ser virtuosos. Eles estão espalhados em nossos contextos, seja na escola, no trabalho, igreja, família, etc. Inicialmente, podemos começar imitando suas ações, repetindo sem compreender suas razões.

Porém, o exercício da virtude não pode se resumir à mera imitação ou hábito, assim como não pode o músico ficar refém apenas das músicas que seu professor o ensinou, ou do modo como ele as executa. O aprendiz busca aprimorar a sua prática e isso o afasta da mera repetição. Temos, então, (2) o desejo de aprimoramento presente na virtude e na habilidade. Nesse desejo, há a busca por compreender o campo específico em que se inserem: seja conhecendo variações da habilidade que se pretende dominar ou das instâncias de dada virtude; seja compreendendo as razões dos professores éticos e buscando assegurá-las (ou melhorá-las); os erros e acertos da prática; os limites entre vício e virtude e assim por diante.

Tendo compreendido a afirmação de Annas que a virtude e a habilidade prática possuem a mesma estrutura intelectual, passo ao último elemento presente em ambas, embora aqui enfatizado em relação à virtude. Elemento derivado do desejo de aprimoramento que permite a obtenção de maiores graus de proficiência ou melhor conhecimento moral: a reflexão. Através dela se dá a busca por razões para agir cada vez mais independentes dos contextos específicos e locais aos quais se aprendeu essa ou aquela virtude, bem como se testa a consistência das crenças locais em prol de eliminar contradições.

Com a reflexão vem a recusa de aceitar acriticamente as razões dos professores éticos. Passa-se, então, a comparar e buscar o que é comum nos contextos onde há virtude em prol de aumentar o conhecimento ético, independente de onde e por quem certa virtude foi executada, ou seja, o que é ser corajoso para um padre, não é o mesmo que para um político, ou para o intelectual, ou a um policial. Apesar disso, é preciso encontrar o que une todas essas instâncias de coragem. Há a busca da natureza da virtude (2001, p.241).⁶ Não é o caso que *todas* as crenças prévias, locais, específicas a certos contextos e posições sociais, fossem falsas, porém, é necessário, para se alcançar um maior grau de proficiência na virtude, o conhecimento do que unifica todas as suas ocorrências, ou seja, a sua natureza.

Sócrates é a figura evocada por Annas para tratar da reflexão (2001, p.240-3; 2011, p.37-8). Ela o apresenta como aquele que testava a consistência das crenças, antes desagrupadas,

6 A abordagem de Annas, sobre como atingir a “natureza da virtude”, o elemento unificador de suas ocorrências, se modifica dos seus artigos de 1995 e 2001 para seu livro de 2011, *Intelligent virtue*. Mesmo o termo “natureza da virtude” deixou de ser frequente em 2011. Porém, ele continuou aparecendo de modo mais ou menos velado, com descrições semelhantes às anteriores (por exemplo, p. 37-8; p.54-8; p.89; p.93). Apesar disso, mantenho-me na formulação inicial, pois considero sua formulação mais direta. Embora Annas misture elementos platônicos e aristotélicos em sua abordagem, suas formulações iniciais parecem depender mais de Platão e, as últimas, de Aristóteles. Na abordagem de 2011, Annas pressupõe outros elementos para tratar da unificação da virtude, apelando também a noção aristotélica de inteligência prática e a ideia de “comunidade dos virtuosos”. Para mais detalhes sobre a “comunidade dos virtuosos”, ver a nota 11 abaixo.

não unificadas, de seus contemporâneos, através do diálogo, da argumentação, estimulando a reflexão, com o objetivo de levá-los à respectiva “natureza da virtude”. Ele viabilizou o melhoramento ético de seus contemporâneos fazendo eles buscarem um grau maior de conhecimento ético. Conhecimento ético este que se expressava nas práticas de seus contemporâneos, porém, sustentado apenas em razões locais e não gerais.⁷

Para resumir, podemos sintetizar (apenas para fins expositivos) três momentos da proficiência na virtude para Annas: (a) o aprendiz imita as ações de seus professores éticos e repete, sem compreender, suas razões para agir, (b) o intermediário começa a refletir, busca compreender as razões de seus professores éticos e o campo relevante para o exercício da virtude (seja seus limites, suas relações a outras virtudes, seja pela comparação de contextos de instâncias da virtude, etc.), (c) o proficiente, ou seja, aquele que passou pela reflexão à moda socrática, que buscou eliminar as inconsistências e contradições de suas crenças éticas e conheceu a “natureza da virtude”, ou seja, a noção ou conceito geral que o permite unificar suas crenças sobre uma dada virtude e, assim, ele consegue justificar da melhor maneira possível suas ações virtuosas.⁸ O aprendiz, o intermediário e o proficiente possuem tanto um saber prático (saber-como), na forma de disposições para agir de certo modo nas circunstâncias adequadas, quanto um saber proposicional (saber-que), diferindo apenas na precisão com que agem de modo virtuoso e na generalidade da razão com a qual justificam suas ações, indo da mais local (no aprendiz) a mais geral (no proficiente).

2 OS INFORTÚNIOS DA REFLEXÃO

BW identifica Sócrates como sendo o primeiro a introduzir as seguintes premissas nas considerações sobre nossa vida ética (ELP, 2006, p.168): (1º) é impossível que a reflexão destrua o conhecimento e que, se pode haver conhecimento, ele deve ser propiciado pela reflexão e (2º) o conhecimento é aquilo que mais importa e estaríamos pior sem ele. A mesma ideia, no vocabulário nietzschiano é: Sócrates foi o primeiro a igualar razão, virtude e felicidade (CI Sócrates 10, 2014, p. 22). Annas pode ser compreendida como aderindo a ambas premissas socráticas: primeiro supondo que estamos em um baixo grau de conhecimento ético, quando somos aprendizes e, apenas com a reflexão, chegamos a maiores graus de proficiência e em razões e verdades mais seguras, mais gerais, para nossas ações; e, segundo,

⁷ Para um exemplo de um raciocínio socrático: “Então foi isso que eu quis dizer agora há pouco, que fui culpado por você não ter respondido adequadamente porque não perguntei corretamente: pois eu queria aprender com você sobre aqueles que são corajosos não apenas na infantaria pesada, mas também na cavalaria e em todas as outras formas de guerra; e não apenas sobre aqueles que são corajosos na guerra, mas também sobre os perigos no mar, e todos os que são corajosos na doença, na pobreza e na política; e ainda novamente, aqueles que não são apenas corajosos contra dores ou medos, mas também hábeis para lutar contra desejos ou prazeres, permanecendo firmes e virando-se para fugir – pois certamente algumas pessoas também são corajosas neste tipo de coisas, Laques” (*Laches*, 191c-e).

⁸ Apesar desses três estágios, Annas (2011, p.18) admite: (a) o “desejo de se aprimorar” faz com que seja interminável a busca por melhoramento, (b) existem virtudes objetivas, universais, ancoradas na natureza humana (2011, p.98), essas que, embora ela não deixe explícito, seriam aquelas apreendidas pelo proficiente virtuoso.

subordinando nossa vida ética à busca pela verdade e pelos maiores graus de conhecimento, através da pressuposição do desejo de aprimoramento.

Sem a intenção de refutar, porém, apenas, de pressionar a abordagem de Annas, na seção (2.a), trarei dificuldades a (1º) premissa, fornecendo uma interpretação alternativa à figura de Sócrates. Para este fim, reconstruirei as observações de Nietzsche, de CI (2014). Em (2.b) e (2.c) trarei outras dificuldades à (1º) premissa, a partir de considerações de BW sobre os conceitos espessos.

2.A. DESCONFIANÇA

Nietzsche observa que Sócrates era feio, o que “entre os gregos era quase uma refutação” (CI Sócrates 3, 2014, p.18), que possuía alucinações auditivas que ficaram conhecidas como seu “demônio” (CI Sócrates 3, 2014, p.19) e que não pertencia à aristocracia ateniense, ou seja, era um plebeu (CI Sócrates 4, 2014, p.19). Aristocracia aqui entendida como a classe de “estadistas, oradores, poetas e artistas”, aqueles que possuíam algum tipo de proeminência no meio grego antigo (NT 13, 2007, p.82).⁹ Todas essas características são salientadas para exprimir o grau de inadequação e insatisfação de Sócrates na sociedade em que vivia. Tendo sido negado a ele meios de se igualar e mesmo de se elevar, se impor, aos seus contemporâneos, restou apenas com que se ressentisse, alimentando uma vontade de vingança.

E como pôde satisfazer essa vontade? Sócrates precisou criar um novo jogo, um novo tipo de disputa, ainda não plenamente dado aos gregos. Jogo onde poderia, caso seduzisse para tal, ser mestre e assim se sobressair, se vingar. Trata-se da dialética, ou seja, o diálogo, onde se argumenta, se dá razões, busca refutações e verdades (Paula, 2009, p.165).¹⁰ Sócrates, o único a confessar que nada sabia, confrontava seus contemporâneos que possuíam um pretenso saber. Saber que apenas aplicavam e se guiavam em seu meio social, em suas respectivas profissões e contextos, em suas habilidades específicas. Saber prático (muitas vezes uma habilidade), ainda não plenamente articulado, quando muito possuidor apenas de razões locais, muitas vezes inconsistentes. Sócrates, assim, com seu diálogo e a exigência de razões cada vez menos locais, condenava “tanto a arte quanto a ética vigente”¹¹ e participava ativamente “da progressiva atrofia das virtudes tradicionais” (NT 13, 2007, p.81-2):

Antes de Sócrates eram rejeitadas na boa sociedade as maneiras dialéticas: eram consideradas más maneiras, elas comprometiam. Advertia-se a juventude contra elas. Desconfiava-se inclusive de toda exposição das próprias razões. As coisas honestas, bem como seres

⁹ Considero aqui o livro *Nascimento da tragédia* (2007) em concomitância ao *Crepúsculo dos Ídolos* (2014) por recomendação do próprio Nietzsche em CI (Sócrates 2, p.17).

¹⁰ Ver também a noção de *Elenchos* Socrático em Lopes (2006, p.155-198).

¹¹ O que se concebia como habilidade (*techne*) na época de Sócrates é algo distinto e mais amplo do que nós consideramos hoje, podendo englobar o trabalho de “estadistas, oradores, poetas e artistas”, assim como de sapateiros, médicos, etc. Essa noção alargada de habilidade é tomada como modelo intelectual para a virtude para Annas (1995, p.230).

humanos honestos, não carregam nas mãos dessa forma as próprias razões. É indecoroso mostrar todos os cinco dedos. Tem pouco valor aquilo que antes tem de ser provado (CI Sócrates 5, 2014, p.19-20)

Sócrates, que só possuía a dialética como ferramenta para se vingar, seu último recurso, se capturava alguém para seu diálogo, vencia através das “punhaladas do silogismo”, elevava-se, distinguia-se, e comprometia seus adversários: “O dialético deixa ao seu adversário a incubência de demonstrar não ser um idiota, enfurece ao mesmo tempo que desampara. O dialético despotencializa o intelecto de seu adversário” (CI Sócrates 7, 2014, p.20-1).

Mas, em que sentido a reflexão socrática “despotencializa”, para além de enfurecer, seus interlocutores? Ao serem levados a questionar, testar, duvidar, de suas crenças locais, os interlocutores socráticos perdem ou suspendem a confiança que possuíam em seu conhecimento prévio. Confiança compreendida aqui como a indubitabilidade com a qual alguém se apoia em dado conhecimento, à segurança com a qual o utilizamos e vivemos guiados por ele (Queloz, 2021, p.38-9). Eles não podem continuar a endossar o seu conhecimento prévio como antes e, por se tratar de uma saber prático, não podem agir como antes: ou eles buscam novas e melhores razões para reconquistar sua confiança, aceitando as demandas socráticas, e deixam de agir até essa reconquista; ou recusam raivosamente sócrates e suas exigências, ignorando a reflexão; ou prosseguem sua prática como antes, porém, com o mal estar de terem sido levados a condição de “idiotas”, sem compreensão plena de suas ações.

Em outras palavras, a demanda por mais saber proposicional (saber-que) vindo da reflexão atrapalha a ação, o saber prático (saber-como), a ela acarretado: seja fazendo suspender a ação até que se encontre as melhores razões, seja levando a um mal estar, uma desconfiança, na ação que se executa, podendo comprometer a sua execução. Para exemplificar, consideremos Hamlet (Shakespeare, Ato III, Cena III, 2020, p.86-7): ele está prestes a agir corajosamente ao matar seu tio, assassino de seu pai, que rezava, quando é tomado por dúvidas: seria o melhor momento? Quais as consequências: iria seu tio para o céu? Isso não seria um benefício? Podemos acrescentar: seria pelo motivo certo, a pura vingança, ou seria um ato corajoso e justo? Seria coragem ou covardia, considerando o momento indefeso de sua vítima? etc. Com essas considerações, ele deixa de agir.

2.B. DESAMPARO

Os conceitos espessos, para BW (ELP, 2006, p.140-1), são aqueles que possuem tanto uma parte descritiva, quanto uma parte valorativa, ou seja, tanto guiam a ação na medida em que aparecem em nossas razões para agir, quanto se ligam a certos estados de coisas no mundo. Então, por exemplo, a descrição de um bombeiro entrando em um prédio em chamas para salvar uma pessoa, pode cair sobre a descrição do conceito espesso: “coragem”; ao mesmo tempo, esse mesmo bombeiro pode ter entrado no prédio em chamas por julgar que era o certo a se fazer e por buscar ser corajoso. O conceito tanto contém uma descrição, quanto um valor. Esses conceitos locais, específicos, dados pela sociedade em que nos inserimos,

nos ajudam a “navegar” em nosso mundo social, seja guiando nossa ação nos momentos adequados, seja nos propiciando avaliar as ações alheias, etc. (ELP, 2006, p.150) As virtudes são expressas por esses conceitos.

Aplicando a reflexão sobre tais, buscando conceitos de virtudes cada vez mais descolados dos contextos específicos dados por nossa sociedade, ou seja, buscando a “natureza da virtude”, BW observa que haverá a tendência a diminuirmos deles a parte descritiva, assim, passando a reflexões e a sistematizações de nosso pensamento ético com cada vez mais conceitos finos, ou seja, conceitos puramente valorativos, como: bem, mal, correto, incorreto (ELP, 2006, p.152). Um agente pode ficar desamparado na medida em que perde parte ou completamente os conceitos (e as ações por eles acarretadas) antes possuídos, comprometendo assim sua capacidade de “navegar” em seu meio social.¹² Para colocar o mesmo ponto, de maneira dramática, nas palavras de Hume (L I, P 4, S 7, 2009, p. 296):

Em um primeiro momento, sinto-me assustado e confuso com a solidão desesperadora em que me encontro dentro de minha filosofia; imagino-me como um monstro estranho e rude que, por incapaz de se misturar e se unir à sociedade, foi expulso de todo relacionamento com os outros homens e largado em total abandono e desconsolo. De bom grado, aproximar-me-ia da multidão à procura de abrigo e calor; mas não consigo convencer a mim mesmo a me juntar a ela, com tal deformidade.

2.C. COMPROMETIMENTO

A não ser que haja a pressuposição de uma reflexão linear e a “natureza da virtude” como ponto necessário de chegada,¹³ após refletirmos, nada garante que voltemos ao conhecimento ético que possuíamos antes. Nada garante que executaremos novamente, de modo pleno, as ações virtuosas de antes. Se nos voltarmos à reflexão com conceitos finos, podemos abandonar o uso frequente dos conceitos espessos, comprometendo o conhecimento anterior. Se ainda utilizarmos conceitos espessos, podemos preferir modificar, recolocar, excluir, abandonar, etc. os conceitos e as ações por eles acarretadas, que tínhamos por virtuosos anteriormente (ELP, 2006, p.148).

12 Annas concorda que a reflexão, tal como ela concebe, pode nos levar para longe das nossas comunidades e contextos específicos. Porém, para ela, saímos dessa comunidade, materialmente dada, específica, e entramos cada vez na comunidade invisível, intangível e transhistórica dos virtuosos (2011, p.57). Uma comunidade composta por todos os nomes da história que compuseram, agiram, em prol dessa ou daquela virtude (2011, p.55). Também, em seu artigo de 1995 (p.234-5), ela reconhece que a reflexão pode ter o resultado de retirar nossa capacidade de navegar em nosso mundo social, porém, conclui que esse efeito é apenas marginal, não sendo a regra.

13 Annas admite haver virtudes objetivas, ahistóricas e universais, ancoradas em uma certa natureza humana (2011, p.98), e elas seriam o fim, o objetivo, o ponto de chegada, da reflexão. Em seu artigo de 2011, ela assume certo platonismo e que as virtudes seriam como Formas/Ideias platônicas (2011, p.241-3).

Consideremos uma mulher casta: ela valorizou e colocou em prática, sua vida inteira, a virtude da castidade. De repente, ela entra em contato com certas teorias e movimentos políticos, e percebe que não devia abraçar essa virtude, pois, ela era antes um modo de controlar seu corpo, seu desejo, orquestrado por uma sociedade machista. Ela abandona o conceito, resolve não mais agir guiada por ele, perde assim, também, as razões para agir ligadas e formadas por ele. O saber que ela possuía antes, talvez, do nível iniciante ou intermediário da virtude, é perdido: não se pensa, nem se age como antes. A reflexão destruiu seu conhecimento prévio, suas razões locais aprendidas, e não a encaminhou para razões mais gerais e melhores sobre a virtude da castidade. Ao comparar seu contexto com outros contextos onde ocorria instância da castidade ou sua ausência, ao invés de rumar em direção a “natureza da virtude”, ela concluiu que a vida casta não era o melhor jeito de se viver, nem era esse mundo social, onde aprendeu a virtude referida, o melhor (ELP, 2006, p.151).¹⁴

Poderia alguém objetar: a reflexão, nesse caso, não dissolveu o conhecimento moral, porém, sim, retirou o que nele ainda havia de falso, em outras palavras, a reflexão apenas depurou o conhecimento. Ao objetor, seguindo Williams (ELP, 2007, p.168), eu insistiria: houve uma perda de conhecimento moral, porém, um ganho de outro conhecimento, nesse caso, político. Não temos ganhos apenas referentes a conhecimentos políticos, quando “perdemos” conhecimento moral, podemos conceber casos onde ganhamos conhecimentos históricos, antropológicos, científicos, etc. Vale a lembrança da concepção de conhecimento moral aqui adotada, ou seja, o conhecimento moral como um conhecimento prático que exige tanto uma parte prática (saber-como), quanto uma parte proposicional (saber-que). Sem uma das partes, o conhecimento prévio está dissolvido.

Para sintetizar, a reflexão não foi apenas uma progressão linear onde se sai de verdades parciais em busca de verdades completas, inteiras. Ao contrário, dissolveu o conhecimento prévio possuído.

3 INEFICÁCIA

Após questionar a (1º) premissa socrática, mostrando como a reflexão pode levar a desconfiança e a inação, ao desamparo ao nos impossibilitar “navegar” em nosso mundo social e a destruição do conhecimento moral previamente possuído sem a promessa de restituí-lo, passo a 2º premissa socrática: o conhecimento é aquilo que mais importa e estaríamos pior sem ele. Considero, nesta seção, uma pesquisa realizada por Schwitzgebel e Rust (2013), onde ambos pesquisadores sugerem a ineficácia da reflexão na mudança de nosso comportamentos.

Schwitzgebel e Rust (2013) fizeram um estudo para investigar os compromissos éticos, o comportamento autodeclarado e o comportamento diretamente observável dos professores

¹⁴ Annas poderia objetar a esse exemplo dizendo que a castidade não se trata de uma virtude verdadeira, porém, apenas, trata-se de um ruído vindo da sociedade não ideal a qual a mulher do exemplo vive. Na seção 3 e 4, trarei algumas dificuldades a essa resposta.

de ética de algumas universidades dos Estados Unidos. Professores de ética, ou seja, aqueles aos quais podemos esperar o grau mais elevado de reflexão ética. Participaram 198 professores de ética, 208 professores de filosofia, porém, não especializados em ética, e 167 professores de outros departamentos que não a filosofia. Eles responderam um questionário que girou ao redor de 9 eixos, sendo eles: adesão à sociedade acadêmica, voto, manter contato com a mãe, vegetarianismo, doação de órgãos e sangue, resposta aos e-mails dos alunos, doações à caridade e honestidade ao responder ao questionário da pesquisa. Para detalhar apenas um desses elementos: foi perguntado no questionário se consideravam moralmente bom responder os e-mails dos alunos, depois, foi perguntado a frequência com a qual respondiam e, então, durante um ano, enviaram três e-mails com nomes fictícios de alunos, com temas variados e averiguaram quantos desses e-mails obtiveram respostas e quantos não. Apesar de uma flutuação, a depender do tema, entre compromissos éticos e comportamento auto-declarado nos três grupos, não foi comprovado haver qualquer tendência dos professores de ética a se comportar moralmente melhor do que os filósofos fora da ética ou os professores de outros departamentos, visto seus compromissos. Nada apontou para um comportamento observável diferente entre professores de ética e não-professores-de-ética (Schwitzgebel e Rust, 2013, p.319-320).¹⁵

Com vistas à sugestão feita por essa pesquisa, da ineficácia da reflexão, podemos suspeitar do desejo de aprimoramento reclamado por Annas. É razoável supormos que alguém em vias de aprender uma nova habilidade, por exemplo, uma língua nova, tenha um desejo de aprimoramento, ou seja, de adquirir cada vez mais conhecimento e fluência em sua prática. Porém, não é inteiramente evidente ou aceitável que o mesmo aconteça no conhecimento moral, no caso das virtudes. Também, não basta afirmar que as pessoas que não demonstram um tal desejo são “preguiçosos éticos”, ou seja, “...apenas assume[m] os padrões de ação dos seus pais ou de outros modelos, sem tentar compreender qual é a sua base, ou pensar sobre isso por si mesmo” (Annas, 2011, p.24).¹⁶ Avançarei essas considerações a seguir.

4 O VALOR DA VONTADE DE VERDADE

Visto a pesquisa acima e sua sugestão sobre a eficácia da reflexão, visto as considerações feitas, sem a intenção de fornecer uma resposta definitiva, é possível: (a) endossar a posição de Annas e aceitar que mesmo aqueles aos quais esperamos o maior nível de reflexão moral também residam na categoria de “preguiçosos éticos” pelo fato da virtude ser difícil e rara, bem como o correto caminho para ela: a reflexão linear, que parte de razões parciais e vai até verdades mais gerais, ou (b) questionar a submissão de nossa vida ética a uma busca pela

15 Annas poderia perguntar: quantos desses são teóricos da virtude? Responderia, então, que 28% deles (Schwitzgebel e Rust, 2013, p.318). Não foram observadas diferenças entre os compromissos éticos declarados e comportamentos observáveis entre os teóricos da virtude e outras correntes de pensamento ético, ou seja, não foram encontradas evidências de que eles se comportaram moralmente melhor do que os adeptos a outras correntes, nem em relação a não-professores-de-ética.

16 Annas acrescenta, depois, que em sua abordagem não se trata tanto de olhar o caso dos frouxos morais, porém, sim, de observar a força e exemplo daqueles que puderam ser virtuosos (2011, p.58).

verdade (ELP, 2006, p.147), ou nas palavras de Nietzsche, a uma vontade de verdade (ABM 1), nomeada por Annas como desejo de aprimoramento, ou seja, podemos recusar a adesão a (2º) premissa socrática.

Optando por (b), Nietzsche fornece algumas sugestões: “Certo, queremos a verdade: mas porque não, de preferência, a inverdade? Ou a incerteza? Ou mesmo a insciência?” (ABM 1) Podemos aceitar os graus iniciante e intermediário, com suas razões e conceitos locais, como conhecimentos morais legítimos em si mesmos, resguardando o saber prático por eles acarretados, aceitando que a maior parte de nossa vida moral se dá nessa “insciência” que repousa em algum grau de “inverdade” ou parcialidade. Poderíamos manter nossa confiança e mantermo-nos navegando em nosso mundo social, sem a necessidade de uma fundamentação última e inabalável de nossa vida ética.¹⁷

Longe de cair no conformismo, porém, podemos aceitar também a reflexão e seus aspectos corrosivos. Podemos aceitar que ela, não sendo linear e progressiva, ou seja, não ruindo sempre a “natureza da virtude”, pode dissolver nossos conhecimentos morais prévios, os recusando (como no caso do exemplo da seção (2.c)), os modificando e, mesmo, criando alternativas,¹⁸ caso esses conhecimentos locais e específicos, (do iniciante e do intermediário), não mais atendam aos nossos interesses e necessidades (Queloz e Cueni, 2021). Sem a promessa de chegada a um conhecimento mais completo e melhor, detentor razões gerais e cabais, verdadeiros, capazes de justificar em última instância e amparar, nossas práticas e ações. O critério para avaliarmos nossas crenças morais, não sendo mais a verdade em seu maior grau, poderia ser a consideração (ELP, 2007, p.153-4): se o modo como vivemos, pelos conceitos e conhecimentos que vivemos, é um bom modo de se seguir vivendo e se aprovamos (ou não) esse ou aquele aspecto do mundo social no qual estamos inseridos e suas razões locais, não universais.

CONCLUSÃO

Neste artigo *não* busquei refutar a abordagem otimista de Annas sobre a virtude (como um saber prático) e a reflexão, mas sim, busquei apenas pressioná-la. Procedi, em meu objetivo, enfatizando certos aspectos marginais da abordagem de Annas ou enfatizando aspectos da reflexão feitos por outros autores, tais como Nietzsche e Bernard Williams. Na seção 1, reconstituí a posição de Annas: forneci as razões de sua analogia entre habilidade e virtude e tratei da figura por ela escolhida como modelo para a reflexão: Sócrates. Na seção 2, mostrei,

17 Rand, Greene e Nowak (2012) fizeram algumas pesquisas com a aplicação de jogos econômicos e concluíram que induzir alguém a reflexão reduzia seu altruísmo, diferentemente do que exigir respostas instantâneas. – Além do mais, não estamos sozinhos nessa sugestão, temos Hume (L I, P 4, S 7, 2009, p.301). – Para mais dessa posição não fundacional, em Nietzsche, ver ABM 32 e 186.

18 Apesar de ter escolhido e utilizado o vocabulário de BW para tratar do não-conformismo, Nietzsche também endossa o mesmo. Para dar dois exemplos: em ABM 214, Nietzsche sugere o abandono de antigas virtudes e a busca por novas; também em ABM, no aforismo 57, Nietzsche sugere o vocabulário usado na moral como um mero “brinquedo” prestes a ser descartado utilizado na infância da humanidade, porém, longe de deixar de “brincar”, ele aponta para a necessidade de novos brinquedos.

utilizando BW e Nietzsche, como a abordagem de Annas se compromete com duas premissas socráticas. Em 2.a, 2.b e 2.c, trouxe dificuldades à (1º) premissa. Na seção 3, questioneei a (2º) premissa através do estudo de Schwitzgebel e Rust (2013) que colocou em dúvida a eficácia da reflexão. Na seção 4, trouxe um questionamento final à abordagem de Annas: nossa vida ética deve se submeter à vontade de verdade? E explorei brevemente as implicações da resposta negativa a essa pergunta.

BIBLIOGRAFIA

ANNAS, J. *Intelligent virtue*. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 2011.

ANNAS, J. Moral Knowledge as Practical Knowledge. *Social Philosophy and Policy*, v. 18, n. 2, p. 236–256, 2001.

ANNAS, J. Virtue as a skill. *International Journal of Philosophical Studies*, v. 3, n. 2, p. 227–243, set. 1995.

ANNAS, J. Practical Expertise. In: BENSON, J.; MOFFETT, M. (Eds.). *Knowing How: Essays on Knowledge, Mind, and Action*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

ASSIS, M. *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1994.

HUME, D. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Traduzido por Débora Danowski. 2 ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

LOPES, R. *Elementos de retórica em Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2006.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução: Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Tradução: Jorge L. Viesenteiner. Petrópolis: Vozes, 2014.

NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo*. Tradução: J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NOVAES, C. D. Can Arguments Change Minds? *Proceedings of the Aristotelian Society for the Systematic Study of Philosophy*, v. 123, n. 2, p. 173–198, 26 jul. 2023.

PAULA, W. A. *O(s) Sócrates de Nietzsche: uma leitura d'O nascimento da tragédia*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP: 2009.

PLATÃO. *Plato: Ion, Hippias Minor, Laches, Protagoras*. Tradução: R. E. Allen. New Haven: Yale University Press, 1996. v. 3.

QUELOZ, M; CUENI, D. Left Wittgensteinianism. *European Journal of Philosophy*, v.29, n.4, p. 758–77, 2021.

QUELOZ, M. *The practical origins of ideas: Genealogy as conceptual reverse-engineering*. Oxford: Oxford University Press, 2021.

RAND, D. G.; GREENE, J. D.; NOWAK, M. A. Spontaneous giving and calculated greed. *Nature*, v. 489, n. 7416, p. 427–430, 1 set. 2012.

SCHWITZGEBEL, E.; RUST, J. The moral behavior of ethics professors: Relationships among self-reported behavior, expressed normative attitude, and directly observed behavior. *Philosophical Psychology*, v. 27, n. 3, p. 293–327, 22 jan. 2013.

SHAKESPEARE, W. *A tragédia de Hamlet*, príncipe da Dinamarca. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
WILLIAMS, B. *Ethics and the limits of philosophy*. 1. ed. Londre e Nova York: Taylor & Francis Group, 2006.

WILLIAMS, B. Nietzsche's Minimalist Moral Psychology. In: SCHACHT, R. (Ed.). *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's on the Genealogy of Morals*. Berkeley: University of California Press, 1994. p. 238–251.

WILLIAMS, B. *Truth and truthfulness: an essay in genealogy*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

Artigo recebido em 30.09.2024 e aprovado em 31.10.2024

Daniel Melo Soares é graduado e mestrando em filosofia pela UFMG. Orcid: <https://orcid.org/0009-0001-4886-1032>. E-mail: danielmelo912@hotmail.com.

Endereço: Av. Presidente Antonio Carlos 6627, Belo Horizonte, MG, 31270-901

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Prof. Me. Gustavo Luiz Cardoso Mendes/ Prof. Mestrando Leonardo Pablo de Origuela Santos



DOI: 10.20911/25260782v10n1p82/2025

O Filósofo-Guerreiro: Uma Proposta de “Ética Artístico-Marcial” a partir da obra *Ecce Homo* de Nietzsche

Felipe Araujo Fernandes¹

Resumo: Este artigo busca fazer uma interpretação da noção de “Filósofo Guerreiro”, e suas características, apresentada por Nietzsche em sua autobiografia *Ecce Homo*. O objetivo é apresentar essa ideia e, a partir dela, extrair reflexões sobre um certo modo de fazer filosofia, um modo de ser filósofo. Além disso, defende também a hipótese de que a “guerra” é tema central dentro da filosofia, que merecia uma atenção especial por parte de nós, filósofos. Assim, partimos do princípio de que a guerra não deve ser apenas vista como uma metáfora para pensar a sociedade ou mesmo o exercício filosófico, mas sim como um fenômeno real, que acompanha a humanidade há milênios, o que justifica um estudo profundo dela e de como lidar com ela.

Palavras-chave: Guerreiro, Filósofo, Nietzsche

INTRODUÇÃO

Poderíamos dizer que a noção de “guerra” percorre toda a filosofia de Nietzsche e dialoga diretamente com sua malha conceitual, não apenas na noção de Filósofo guerreiro, mas também na sua concepção de trágico, fidelidade à terra, na relação entre apolíneo e dionisíaco, vida como obra de arte, eterno retorno e tantas outras.

Este artigo se limitará a apresentar um breve panorama, para fundamentar esse pressuposto defendido, no sentido de sugerir uma perspectiva, para aqueles que não são estudiosos deste filósofo. Mas, para os “especialistas”, podemos admitir que é ainda mais evidente como a guerra esteve presente na vida de Nietzsche; seja em sua postura afrontosa, em sua biografia de participação como enfermeiro na guerra e em seu próprio exercício filosófico, se enxergando como “dinamite” e filosofando com “martelos”, que despedaçam ídolos.

Nietzsche atua para combater e superar a moral tradicional que valoriza a fraqueza e a submissão, a que ele vai chamar de uma “moral de escravos”; uma moral que valoriza o ressentimento, a compaixão e a negação da vida. Essa moralidade, segundo Nietzsche, está enraizada na busca por um “além-mundo” — uma fuga da realidade terrena em prol de uma promessa idealista e metafísica. Contra essa fuga, Nietzsche defende uma fidelidade à terra, um compromisso radical com a vida como ela é, em sua totalidade, sem recorrer a

1 Doutorando em Filosofia. PPGF/UFRJ. E-mail: felipearaujo.fernandes87@gmail.com.

um consolo metafísico. Esse vínculo entre “superar a moral tradicional” e ser “fiel à terra” revela-se como parte de um mesmo projeto: rejeitar o idealismo que nega a vida e afirmar a existência terrena como o verdadeiro campo de batalha onde o indivíduo pode se superar e criar novos valores. Em *Assim Falou Zaratustra*, no capítulo “Da virtude Dádiosa”, somos novamente orientados a recusar as “soluções eternas”:

Meus irmãos, permanecei fiéis à terra com todo poder da vossa virtude. Sirvam ao sentido da terra o vosso amor dadivoso e o vosso conhecimento. Eu vos rogo, e a isso vos conjuro. Não deixeis a vossa virtude fugir das coisas terrestres e adejar contra paredes eternas. Ai! Tem havido sempre tanta virtude extraviada! Restituí, como eu, à terra a virtude extraviada. Sim; restituí-a ao corpo e à vida, para que dê à terra o seu sentido, um sentido humano. (NIETZSCHE, 2012, p. 83-84).

Fidelidade à terra quer dizer assumir suas responsabilidades sem as transferir para ninguém (como Deus, por exemplo), com isso, entender que a solução dos problemas do mundo não está fora dele. Há um combate a uma posição “idealista” e “estática” da vida. Ser fiel à terra é aceitar o mundo terreno, não se refugiando num mundo inventado. Nietzsche supõe necessária essa característica para que seja superado o “homem ordinário”, o homem que se limitou aos valores desta sociedade e não está disposto a se superar, a ir para além de si mesmo; não está disposto a ser um *super-homem*.

Desse modo, a filosofia de Nietzsche confronta a ideia de metafísica. Justamente por isso que em sua autobiografia, *Ecce Homo*, ela afirma que não é um homem, mas uma dinamite. Porque ele se entende com aquilo que vai demolir os ídolos e implodir as estruturas idealistas. Seu objetivo é filosofar com um martelo, no sentido de estar disposto a destruir as estruturas dominantes, sejam epistemológicas, morais, metafísicas, filosóficas, culturais; todas formas de impor uma verdade absoluta, uma lei divina. Nietzsche usa seu martelo para destruir os ídolos criados pelos modelos estruturantes.

Essas divindades metafísicas são recusadas por Nietzsche. Na verdade, o autor anuncia que “deus está morto”, ou seja, a noção de uma verdade absoluta, de uma ideia metafísica eterna, inquestionável e totalizante, não tem mais vida, seja em que área do conhecimento for: filosofia, ciência, mitologia ou arte. Nietzsche rompe com as velhas tradições e apresenta novas perspectivas epistemológicas.

Aqui podemos dizer que há uma defesa de uma “filosofia do corpo”, em contraposição a uma possível concepção de fazer filosófico que por ventura negasse o corpo. Não no sentido de dizer que o corpo é mais importante que a reflexão, que o espírito. A questão é que a cisão entre estes dois aspectos geraria concepções problemáticas; de um lado um corpo sem espírito e de outro um espírito sem corpo. Esta relação entre corpo e alma teve seu divórcio marcado pelo pensamento de “Sócrates-Platão-Aristóteles”, e potencializado pelo cristianismo, segundo a denúncia de Nietzsche.

Assim, ele tem como objetivo enfrentar esse idealismo, que furta a força humana e a própria humanidade, inventando um ser humano que não existe na natureza, que só existe no “mundo das ideias” de quem nega a vida.

Enfermos e decrepitos foram os que menosprezaram o corpo e a terra, os que inventaram as coisas celestes e as gotas de sangue redentor; mas até esses doces e lúgubres venenos foram buscar no corpo e na terra! Queriam fugir da sua miséria, e as estrelas estavam demasiado longe para eles. Então suspiraram: “Oh! se houvessem caminhos celestes para alcançar outra vida e outra felicidade!” E inventaram os seus artifícios e as suas beberagens sangrentas. E julgaram-se arrebatados para longe do seu corpo e desta terra, os ingratos! A quem deviam, porém, o seu espasmo e o deleite do seu arroubamento? Ao seu corpo e a esta terra. (NIETZSCHE, 2012, p. 46).

Nesse sentido, ele atua como uma espécie de “médico” que dá um diagnóstico da humanidade, que se encontra adoecida. E faz uma busca “arqueológica” para encontrar os primeiros destroços dessa cultura decadente, para encontrar a origem da doença. Em *Ecce Homo*, Nietzsche afirma ser o primeiro filósofo verdadeiramente trágico e cita Heráclito como um possível predecessor, ressaltando a centralidade da guerra como um elemento da vida.

Antes de mim, não existia a transposição do dionisíaco em pathos filosófico: faltava a sabedoria trágica – em vão procurei os seus indícios nos grandes gregos da filosofia, nos que existiram dois séculos antes de Sócrates. Permaneceu em mim uma dúvida quanto a Heráclito, em cuja proximidade em geral me sinto com um ânimo mais caloroso, mais bem disposto do que em qualquer outro ponto. (NIETZSCHE, 2011, p. 55).

Para Nietzsche, a guerra, simbolizada pela noção heraclitiana de “*pólemos*”, é o motor do devir, a força que impulsiona a vida através do conflito constante. Essa concepção está expressa em duas de suas célebres frases: “O combate é de todas as coisas o pai, de todas rei, e uns ele revelou deuses, outros, homens; de uns fez escravos, de outros livres” (HERÁCLITO, 1999, p. 93) e “é preciso saber que o combate é o o-que-é-com, e justiça (é) discórdia, e que todas (as coisas) vêm a ser segundo discórdia e necessidade” (HERÁCLITO, 1999, p. 96). E nas palavras de Nietzsche podemos ver uma sintonia com a concepção de Heráclito:

A afirmação do desvanecimento e da aniquilação, o elemento decisivo numa filosofia dionisíaca, o dizer sim à oposição e à guerra, o devir, com a radical renúncia ao próprio conceito de «ser» – eis onde devo, em todas as circunstâncias, reconhecer a minha maior afinidade com o que até agora foi pensado. (NIETZSCHE, 2011, p. 55).

Essa aceitação do combate como parte intrínseca da existência reflete a rejeição da ideia de um mundo fixo e eterno, um “além-mundo” promovido pela tradição platônica e cristã. Em verdade, em sua *Genealogia da moral*, ele vai associar a saúde e a força ao próprio espírito guerreiro, e a fraqueza e a doença a essa moral de escravos:

Acredito poder interpretar o latim *bonus* como “o guerreiro”, desde que esteja certo ao derivar *bonus* de um mais antigo *duonus* (compare-se *belum*= *duelum*= *duen-lum*, no qual me parece conservado o *duonus*). *Bonus*, portanto, como homem da disputa, da dissensão (*duo*), como o guerreiro: percebe-se o que na Roma antiga constituía a “bondade” de um homem. (NIETZSCHE, 2009, p. 21).

Em *A Genealogia da Moral*, ele descreve a origem dessa moral como uma reação dos fracos contra os fortes, onde o sofrimento é glorificado e a vontade de poder é reprimida. A sabedoria trágica, por outro lado, exige a transvaloração de todos os valores, substituindo os ideais de negação da vida por uma afirmação total da existência em toda a sua brutalidade e beleza.

A vontade de poder é, para Nietzsche, o princípio fundamental da vida. Diferente da interpretação simplista de dominação política ou militar, a vontade de poder é entendida como a força criativa e afirmativa que permeia toda a realidade. Nietzsche descreve a vida como um constante devir, uma luta de forças que se afirmam e se superam mutuamente. Nesse sentido, a vontade de poder é tanto um impulso de criação quanto de destruição. A guerra, portanto, não é apenas um fenômeno externo, mas uma expressão do dinamismo vital que define a própria existência.

Para o filósofo-guerreiro, a guerra não é um estado excepcional, mas o estado natural da vida. O conflito está no cerne da realidade, e o filósofo deve abraçar essa luta como uma oportunidade de autoafirmação e criação de novos valores. Nietzsche vê a moralidade cristã como uma tentativa de suprimir essa vontade de poder, promovendo a fraqueza e a submissão como virtudes, expressos nos valores cristãos, que buscam uma visão de rebanho, buscam “oferecer a outra face”. O filósofo-guerreiro, por outro lado, rejeita essas restrições e vive de acordo com a lei do devir: criar é também destruir. Ao aceitar a vontade de poder, o guerreiro filosófico abraça o caos e a incerteza como partes indispensáveis do processo criativo. Assim, ele aprende a se tornar um guerreiro, ou a desenvolver o *pathos* guerreiro, que já é seu. Nesse sentido, um estudo sobre as guerras e sobre a marcialidade se torna central para os filósofos e todos que estão dispostos a guerrear.

Outro conceito central na filosofia de Nietzsche é o *Amor fati*, ou o amor ao destino. Nietzsche sugere que o verdadeiro filósofo deve amar a vida em sua totalidade, incluindo o sofrimento, o conflito e a destruição. O *Amor fati* é a aceitação radical do devir, sem qualquer desejo de escapar ou modificar a realidade. Esse conceito está intimamente ligado à ideia de guerra, pois implica a aceitação da luta e do conflito como aspectos inevitáveis e necessários da existência.

O *Amor fati* reflete uma postura ativa diante da vida, em que o filósofo-guerreiro não apenas aceita as adversidades, mas as celebra como oportunidades de crescimento e transformação. Nietzsche descreve essa atitude como a capacidade de afirmar a vida em suas expressões mais trágicas, rejeitando qualquer forma de ressentimento ou negação da realidade. O guerreiro-filósofo ama o combate porque é através dele que ele pode se superar e afirmar sua vontade de poder. Esse amor ao destino, mesmo quando o destino é cruel, é o que diferencia o verdadeiro filósofo-guerreiro das massas que buscam consolo em ilusões metafísicas ou morais.

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 perigoso afeto mediante sua veemente descarga — assim como o compreendeu Aristóteles —: mas para, além do pavor e da compaixão, ser em si mesmo o eterno prazer do vir-a-ser — esse prazer que traz em si também o prazer no destruir... (NIETZSCHE, 2006, p. 106-107).

Por fim, o *Amor fati* se entrelaça com a ideia de eterno retorno, que propõe que devemos viver como se cada ação e cada evento estivessem condenados a se repetir infinitamente. Essa ideia coloca a vida em um ciclo interminável de luta e superação, onde o filósofo-guerreiro é aquele que aceita essa repetição não como uma maldição, mas como um “teste de força”. O eterno retorno é, para Nietzsche, o desafio supremo: o guerreiro deve viver como se cada decisão fosse irrevogável e se repetisse eternamente.

O eterno retorno intensifica a metáfora da guerra, pois coloca o filósofo em um campo de batalha sem fim, onde ele deve constantemente lutar para se afirmar e criar. A aceitação dessa ideia exige uma força espiritual extraordinária, pois implica não apenas enfrentar o sofrimento e o conflito, mas abraçá-los como aspectos permanentes da existência. O filósofo-guerreiro que aceita o eterno retorno é aquele que está disposto a viver cada momento como se fosse eterno, encarando a guerra como uma condição ontológica da vida.

Essa postura não se configura como um fatalismo ou pessimismo, que aceitaria todas as covardias e mazelas como inevitáveis. Em verdade, a postura do guerreiro é justamente a de entender o que é possível de ser mudado e o que não é. Trata-se de uma visão de sensibilidade diante do mundo, para entender o que é inevitável e o que não é, o que devemos aceitar e o que devemos enfrentar. A morte, nesse prisma, como algo inevitável, se mostra como um importante elemento para aprendermos a lidar. E, como a guerra lida “cara a cara” com a morte, então, ela é o terreno mais rico para aprendermos a nos conectar com a vida e com nós mesmos.

ECCE HOMO E O FILÓSOFO-GUERREIRO

Agora sim, feitas as devidas considerações, podemos entrar na obra *Ecce Homo*, uma autobiografia escrita por Nietzsche e que nos oferece importantes apontamentos sobre essa sua noção de guerra. No trecho a seguir estão contidos alguns dos elementos fundamentais para entender esse filósofo guerreiro, para entender esse *pathos* agressivo:

Outra coisa é a guerra. Por índole, sou guerreiro. Atacar faz parte dos meus instintos. Poder ser inimigo, ser inimigo pressupõe talvez uma natureza forte; de qualquer modo, é condicionado em toda a natureza forte. Esta precisa de resistências, portanto busca a resistência: o *pathos agressivo* pertence tão necessariamente à força como o sentimento de vingança e a simpatia à fraqueza. [...] A força do agressor tem na oposição, de que ele precisa, uma espécie de medida; toda a expansão se revela na busca de um adversário – ou problema – poderoso: de facto, um filósofo belicoso provoca também problemas para o duelo. A tarefa não consiste em dominar as resistências, mas em superar aquelas a que se deve aplicar toda a sua força, versatilidade e mestria nas armas – consiste em dominar adversários iguais... (NIETZSCHE, 2011, p. 26-27).

O autor começa falando da força e da resistência, afirmando que o *pathos* agressivo pertence à força e a força necessita de resistência. E a força do adversário é a medida da nossa própria força, ou seja, nossos adversários é que vão ditar a força que usaremos contra eles próprios. Dessa maneira, a resistência é sempre proporcional à força; quanto mais força se emprega, mais resistência será exigida. Há, portanto, uma relação dialética entre força e resistência, na qual uma só existe com a outra.

É interessante que Nietzsche decida comparar “adversário” com “problema”. Isso faz sentido se tomarmos os problemas como elementos a serem enfrentados, que devem ser superados. Um filósofo belicoso provoca problemas para poder duelar. Mas não qualquer problema, qualquer adversário, e sim problemas-adversários poderosos.

É nesse sentido que podemos comparar o fazer filosófico com o fazer de um artista marcial, no sentido de que se trata de um exercício tanto de guerra como de criação. Os conceitos filosóficos são, assim, como “ferramentas de combate”. Ferramentas criadas pelo próprio filósofo em questão.

A tarefa do filósofo-guerreiro, segundo Nietzsche, não consiste em buscar vitórias fáceis ou derrotar “inimigos caídos”. Para ele, tais conquistas não promovem o crescimento real ou a autossuperação. A verdadeira tarefa reside em enfrentar resistências que estejam à altura do próprio poder e potencial, adversários que sejam igualmente fortes, ou mesmo superiores. Isso obriga o indivíduo a utilizar todas as suas capacidades e a se esforçar ao máximo, o que gera, conseqüentemente, um processo de autossuperação genuína. Nietzsche valoriza isso

como fundamental para o desenvolvimento da força e da grandeza. Através da confrontação com o que é verdadeiramente difícil ou desafiador, o indivíduo se eleva.

Por isso é preciso “aplicar toda a sua força, versatilidade e mestria nas armas”. Um filósofo guerreiro “ama a guerra”. Em *Assim Falou Zaratustra* há um capítulo que recebe o nome de “Da Guerra e dos Guerreiros”, onde ele se utilizará de Zaratustra para dizer:

Vós deveis procurar o vosso inimigo e fazer a vossa guerra, uma guerra por vossos pensamentos. E se o vosso pensamento sucumbe, a vossa lealdade, contudo, deve cantar vitória. Deveis amar a paz como um meio de novas guerras, e mais a curta paz do que a prolongada. Não vos aconselho o trabalho, mas a luta. Não vos aconselho a paz, mas a vitória. Seja o vosso trabalho uma luta! Seja vossa paz uma vitória! (NIETZSCHE, 2012, p. 55).

O filósofo-guerreiro ama a guerra e a busca não porque tenha prazer na dor e sofrimento. Mas, porque é na guerra que temos condições de nos superarmos, de vermos toda a potência de nossa força e saúde, toda nossa capacidade de versatilidade e de maestria com as armas. É na guerra que a vontade de potência se realiza de forma mais plena, digamos assim.

Em uma guerra, não há espaço para as fantasias e ilusões do “além-mundo”. A guerra nos impele a ver a realidade nua e crua; não há máscaras. E, além disso, só na guerra o corpo é soberano, pode ser tomado como a “grande-consciência” que é. Porque na guerra, não é a racionalidade “teórica” que domina, a Lógica Formal Grega não funciona durante uma guerra. Há outras “lógicas” em operação, uma agonística, um espaço para o movimento, para a contradição.

É nesse “calor da situação” que as armas conceituais são forjadas. Um filósofo-guerreiro se torna o que é quando está em guerra. É nesse momento que ele precisa defender a todo custo seus conceitos-armas e enfrentar seus problemas-inimigos. Vejamos agora cada um dos princípios e pressupostos que Nietzsche apresenta para um “duelo leal”.

Igualdade perante o inimigo – eis o primeiro pressuposto para um duelo leal. Onde há desprezo, não pode travar-se uma guerra; onde se decreta, onde algo se divisa abaixo de si, não deve travar-se uma guerra. – A minha prática da guerra enuncia-se em quatro proposições. Primeiro: Só ataco causas que são vitoriosas – em determinadas circunstâncias, espero até que elas sejam vitoriosas. Segundo: Só ataco causas em que não encontrarei qualquer aliado, onde me encontro sozinho – onde apenas a mim me comprometo... Nunca dei publicamente um passo que não me compromettesse: eis o meu critério da acção justa. Terceiro: Nunca ataco pessoas – sirvo-me da pessoa só como de um forte vidro de aumento, com o qual se pode tornar visível uma calamidade geral, mas furtiva e pouco apreensível.

vel. Por isso, ataquei David Strauss, mais exactamente, o sucesso de um livro velho e decrépito na «cultura alemã» – apanhei esta cultura em flagrante delito de... Também por isso ataquei Wagner, mais exactamente, a falsidade, a frouxidão do instinto própria da nossa «cultura», que confunde a subtileza com a riqueza, os epígonos com os grandes. Quarto: Só ataco coisas em que está excluída toda a diferença de pessoas, onde falta todo o fundo de más experiências. Pelo contrário, atacar é em mim uma prova de benevolência e, em certas circunstâncias, de gratidão. Honro, distingo uma coisa, uma pessoa, em virtude de a ela associar o meu nome: *pro* ou *contra* tem, para mim, o mesmo valor. Se movo a guerra ao cristianismo, tenho direito a isso, porque nunca experimentei, por parte dele, quaisquer fatalidades e impedimentos – os cristãos mais sérios foram sempre, para mim, amistosos. Eu próprio, um adversário do cristianismo *de rigueur*, estou longe de associar a um indivíduo o que é uma catástrofe de milénios. (NIETZSCHE, 2011, p. 27-28).

Aqui temos as bases do que chamarei da “Ética artístico-marcial” Nietzscheana, sendo a primeira regra dela a *igualdade perante o inimigo*. Essa é a exigência de um combate leal, honesto. Não devemos duelar contra algo que desprezamos, que temos a certeza de que a vitória está garantida. É necessário desafiar adversários que estejam em pé de igualdade conosco. Adversários diante dos quais sabemos que existe alguma chance de perdermos a batalha.

Os adversários de Nietzsche são sempre adversários à altura, nunca adversários desprezíveis. Dessa forma, além de lealdade, haverá honra na luta, independente do resultado. Na verdade, há até casos em que se espera que o adversário seja vitorioso. Não há desonra em perder uma luta, e sim em vencer uma luta contra alguém que já está caído, ou algum adversário que sequer tenha condições de combater em igualdade. Um combate, dentro dessa “regra”, dentro da igualdade, garante que mesmo quando se é desafiado, não “levamos pro lado pessoal”, afinal, apenas se desafia quem tem condições de vencer, logo, só somos desafiados quando nosso adversário reconhece nossa “força”, nossa condição de igualdade e de potência.

Nietzsche nos apresenta, nos trechos seguintes, quatro “proposições” para sua prática de guerra: 1) Só atacar causas que são vitoriosas, 2) Só atacar causas em que não encontre aliados, onde se esteja sozinho, 3) Nunca atacar pessoas e 4) “Só ataco coisas em que está excluída toda a diferença de pessoas, onde falta todo o fundo de más experiências”.

Vencer adversários já vencidos não é a função do filósofo. Seria como “lustrar os conceitos”, apenas lustrar as armas como quem quer se gabar das boas armas que possui. Não é honra comemorar uma batalha onde a vitória é certa, em virtude de o adversário ser tão fraco e desprezível que não exige nenhum esforço. Não devemos nunca desprezar os inimigos. Se há desprezo é porque não vale a pena entrar em conflito. Quando se ataca um adversário vitorioso, mesmo quando se perde a luta, você sai também vitorioso. Contudo, quando um

adversário já entra na luta derrotado, não há mérito nesta luta, ainda que ela seja vencida. Sai-se igualmente derrotado.

Deleuze e Guattari, em sua obra *O que é a filosofia?*, apresentam sua concepção do que são os conceitos, inclusive, citando Nietzsche:

Os conceitos não nos esperam inteiramente feitos, como corpos celestes. Não há céu para os conceitos. Eles devem ser inventados, fabricados ou antes criados, e não seriam nada sem a assinatura daqueles que os criam. Nietzsche determinou a tarefa da filosofia quando escreveu: “os filósofos não devem mais contentar-se em aceitar os conceitos que lhes são dados, para somente limpá-los e fazê-los reluzir, mas é necessário que eles comecem por fabricá-los, criá-los, afirmá-los, persuadindo os homens a utilizá-los. Até o presente momento, tudo somado, cada um tinha confiança em seus conceitos, como num dote miraculoso vindo de algum mundo igualmente miraculoso”, mas é necessário substituir a confiança pela desconfiança, e é dos conceitos que o filósofo deve desconfiar mais, desde que ele mesmo não os criou (Platão sabia isso bem, apesar de ter ensinado o contrário...). Platão dizia que é necessário contemplar as Idéias, mas tinha sido necessário, antes, que ele criasse o conceito de Idéia. Que valeria um filósofo do qual se pudesse dizer: ele não criou um conceito, ele não criou seus conceitos?” (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 13).

O problema é aquilo que nos coloca em movimento, que nos incomoda, que nos deixa em alerta, sem conseguir dormir. O problema exige que novas armas de combate sejam criadas, novos conceitos sejam confeccionados. Assim, não nos contentamos com os conceitos que nos são impostos. Quando vemos que eles não servem, criamos outros. Confiemos em nossos próprios conceitos, nossas próprias armas, porque elas foram criadas de forma legítima, não no mundo das ideias, no mundo do “desprezo pelo corpo”. Mas, justamente no mundo real e com nossa assinatura. Um filósofo precisa se dedicar a duelar com problemas que o instiguem a ir à guerra.

Eis aí a segunda preposição: “atacar sem aliados”, ou seja, se comprometer, se colocar em risco, assinar seus conceitos e guerras. Problemas novos exigem criar conceitos (armas) sempre novos; é diante do risco que o filósofo (o guerreiro) aplica sua versatilidade e maestria. A guerra é a situação em que a premência da morte se encontra mais aguçada, de modo que precisamos lidar com a ideia da finitude humana, o que coloca, novamente, a questão sobre a afirmação da vida (e a ideia de eterno retorno). A morte é uma condição inerente à vida, e somente quem entende a noção de *Amor fati* é capaz de aceitá-la – quando esta é inevitável, vale ressaltar. Somente se aprendemos a lidar com a própria morte é que podemos alcançar a

sabedoria trágica. Assim, a guerra está muito além da noção de humanidade atual, mas, nos prepara para superar a própria condição atual do que tomamos como humano.

Com isso, trazemos a terceira proposição: “Não atacar pessoas”. Os ataques são disferidos contra “pensamentos”, nunca contra pessoas, segundo Nietzsche. Não se deve “pessoalizar” um ataque. Nietzsche afirma que seus ataques não eram contra os cristãos e sim contra o cristianismo. O filósofo afirmava que não podia “associar a um indivíduo o que é uma catástrofe de milênios” e que, na verdade, tinha certa amistosidade pelos cristãos mais sérios. Dessa maneira, mesmo que os ataques acabem sendo disferidos por e contra pessoas (afinal, é na escala do real que os combates ocorrem), de maneira alguma esses ataques poderiam ser interpretados como sendo algo referente às pessoas e sim contra a causa que estas pessoas representam ou defendem.

O filósofo afirma que atacar, nessa perspectiva, pode ser visto como uma forma de honrar a própria pessoa ou mesmo como forma de gratidão. Isso porque, uma vez que o ataque não se dá por “fundos pessoais”, então, ele é uma prova de que há um adversário digno do outro lado. O adversário é alguém que impele o guerreiro-filósofo a se superar e exercitar suas habilidades artísticos-marciais. É nesse sentido que há uma gratidão, porque ir à guerra nos coloca numa condição de preparação para lidar com a vida mesma, a fugir dos perigos do pensamento de rebanho, do niilismo, da fraqueza da moral enfraquecida.

A guerra, em Nietzsche, não é apenas uma metáfora, mas uma condição ontológica da existência. Toda a vida é conflito, uma batalha entre forças que se afirmam e se opõem. O filósofo-guerreiro é aquele que aceita essa condição e a utiliza como força criativa. Para Nietzsche, a paz, quando buscada como objetivo final, leva à estagnação e à decadência. A verdadeira vida é encontrada na luta, no confronto e na superação constante.

Em *Ecce Homo*, Nietzsche sugere que sua própria vida foi um campo de batalha, onde ele travou guerras conceituais contra seus contemporâneos, contra a moralidade decadente e até mesmo contra suas próprias limitações físicas e mentais. Essa aceitação da guerra como parte essencial da vida é o que permite ao filósofo-guerreiro transcender as limitações impostas pela sociedade e criar algo novo e afirmativo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: UMA ÉTICA ARTÍSTICO-MARCIAL

Com essa expressão, “Ética artístico-marcial”, nos referimos à ideia de que, em Nietzsche, a filosofia envolve tanto o combate quanto a criação, unindo a prática da marcialidade com a de criação artística. Para entender esse conceito, é necessário ver como Nietzsche integra a guerra como princípio criativo e filosófico. Ele rejeita a moralidade tradicional, que valoriza a fraqueza e a submissão, propondo uma ética de superação e criação. A guerra, nesse contexto, não é apenas uma destruição, mas uma oportunidade de criação de autossuperação. O filósofo, como um guerreiro, enfrenta adversários – externos e internos – para forjar novos valores, assim como o artista molda sua obra ao destruir o material bruto.

Para Nietzsche, a vida deve ser vivida como uma obra de arte. O filósofo-guerreiro não é apenas um destruidor de valores, mas também um criador, alguém que molda a própria vida como uma escultura viva, feita de decisões e ações afirmativas. Essa concepção estética da vida está profundamente ligada à noção de guerra, pois, assim como o escultor deve destruir a matéria bruta para criar algo novo, o indivíduo deve destruir as ilusões e os valores decadentes para dar forma a sua própria existência, uma vida que não se contenta com a ticanhez.

É assim que ele “Se torna o que se é”. O lema “conhecer a si mesmo” não se dá de forma estática e definitiva, como se fosse possível se conhecer e dar um “ponto final” nessa definição. Pelo contrário, se conhecer é estar continuamente se construindo-destruindo, se descobrindo-inventando, se afirmando. O artista é sua própria arte, é, ao mesmo tempo, autor, obra e processo. No caso do filósofo, ele cria conceitos, e estes conceitos são suas ferramentas, com as quais lida e intervém no mundo, com as quais se confecciona a si mesmo. É com essas armas que duela, e é duelando com suas armas que ele se constrói, no “calor da luta” que ele se forja.

Nietzsche rejeita a ideia de que a beleza está na harmonia ou na perfeição estática. Ao contrário, a verdadeira beleza está na luta, no conflito entre forças opostas que gera a criação, no Apolíneo-Dionisíaco. A guerra, portanto, é vista como um elemento estético, onde o caos e a destruição não são fins em si mesmos, mas meios para a criação de algo novo e mais forte. *Ecce Homo* é uma autobiografia, e nada poderia ser mais emblemático. Nela, Nietzsche apresenta a sua própria vida como uma obra de arte, uma criação contínua onde cada batalha — intelectual, física ou moral — foi um ato criativo que o levou à superação. Por isso se faz tão importante falar da sua alimentação, do clima, dos tipos de terrenos, da saúde e da ausência dela. Entender o ambiente, a situação, é fundamental para a guerra, assim como para a vida como um todo, sob uma perspectiva da sabedoria trágica.

A estética da guerra, então, envolve uma aceitação do trágico, uma celebração da vida em todas as suas formas, incluindo o sofrimento e a morte. O filósofo-guerreiro cria sua vida da mesma forma que um artista cria uma obra de arte, enfrentando a resistência e o caos como partes inerentes ao processo criativo. A guerra é um ambiente de destaque para aprendermos a lidar com nós mesmos e com o mundo, sem as escamas da metafísica, as cortinas de fumaça das religiosidades e dogmas. Na guerra se encara a morte, a todo momento, assim, encaramos a vida “nua e crua”, tal como ela é, sem maquiagens e com solos metafísicos.

Mais que apenas uma metáfora para a vida em seus conflitos, as guerras são também reais, vivemos um mundo cheio de guerras reais. Um filósofo enraizado na terra não pode desprezar esse fato, é preciso amar este fato. Os filósofos-guerreiros, por sua vez, são aquelas pessoas que não apenas aceitam, mas mergulham em como participar ativamente destas possíveis guerras e seus elementos; elegendo os inimigos-problemas e as estratégias de combate, escolhendo as armas-conceitos que vai usar e inventando novas, quando necessário for.

É preciso se tornar um artista marcial, um mestre da guerra.

REFERÊNCIAS

- BADIOU, Alain. *Nietzsche: O Filósofo, o Evento*. Paris: Éditions du Seuil, 1992.
- DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche: vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- DIAS, Rosa Maria. *A questão da criação em Nietzsche e em Bergson*. In: Cadernos Nietzsche nº 31. São Paulo, 2012.
- FEITOSA, Charles; BARRENECHEA, Miguel Angel de; PINHEIRO, Paulo (Org.). *A Fidelidade à Terra: Assim Falou Nietzsche IV*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*. Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs - Capitalismo e Esquizofrenia, vol. 5*. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 1997.
- FOUCAUT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- HERÁCLITO. *Fragmentos*. In: Vol. Pré-Socráticos, Col. "Os Pensadores". Trad. de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na Idade Trágica dos gregos*. Trad. de Maria Inês Madeira de Andrade. Rio de Janeiro: Elfos, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. Coleção Os Pensadores: seleção de textos de Gérard Lebrun. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução e posfácio de Pedro Sussekund. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de bolso, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. — São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Trad. Artur Morão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*. Trad. José Mendes de Souza. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

Artigo recebido em 30.09.2024 e aprovado em 31.10.2024

Felipe Araujo Fernandes é Professor de Filosofia na Rede Estadual do Rio de Janeiro. Doutor em Filosofia pelo IFCS-UFRJ, tendo como temas de pesquisa as Artes Marciais e as ciências da guerra. É praticante de Capoeira Angola e de Ving Tsun Kung Fu. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9152-881X>. E-mail: felipe-araujo.fernandes87@gmail.com.

Endereço: Caminho do Lúcio, 79, Bangu. Rio de Janeiro - RJ. CEP.: 21 840 092.

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Profa. Doutoranda Quésia Oliveira Olanda / Profa. Doutoranda Renata Adrian Ribeiro Santos Ramos



Um Nietzsche Pós-Moderno? A humildade intelectual do perspectivismo nietzschiano

Felipe Cordeiro Alves¹

Resumo: Este trabalho pretende apresentar a especificidade do perspectivismo nietzschiano como orientado por atitudes epistêmicas modestas em contraste com os projetos pós-modernos e da pós-verdade aos quais o autor é equivocadamente associado. A modéstia epistêmica nietzschiana não se faz compatível com a pós-verdade à medida que a segunda se obstina na defesa do valor de verdade de qualquer opinião. Essa mesma moderação não se compatibiliza com a defesa obstinada dos fatos que desconsidera sua relação com os valores. O saldo da apreciação da postura epistêmica nietzschiana habilita a proposição de que o ingresso no período propriamente contemporâneo, para Nietzsche, exige a ponderação e reservas cuidadosas sobre as nossas capacidades de conhecer em vista da demonstração do ilusório acesso a verdades absolutas e necessidade da probidade intelectual para o uso do produtor do saber. A reflexão empreendida aponta que, contrariamente às versões caricatas de Nietzsche como um polemista pretencioso que empreende a destruição do edifício da filosofia e da cultura, o filósofo parte de uma postura cautelosa e perfeccionista que se desdobra em uma atitude refinada que recua em certezas basilares legadas para a cultura ocidental.

Palavras-chave: pós-modernidade, Nietzsche, perspectivismo.

INTRODUÇÃO

Desde seus passos inaugurais, o pensamento pós-moderno levantou polêmicas e contestações, sendo a mais recente a minoritária acusação de que Nietzsche, incluído nessa corrente intelectual, contribuiu para a atual crise de desinformação. Aparentemente vigora a tentação de, por recurso analógico, aproximar a escandalização das audiências promovida por Nietzsche e o expressivo impacto da pós-modernidade por meio de um efeito deletério sobre a cultura.

Esse quadro é suficiente para sugerir que a acusação decorre de detratores do filósofo alemão e dessa corrente intelectual, porém esse trabalho intenta converter essa apreensão errônea e difamatória em uma introdução a elementos do pensamento nietzschiano a partir da imprecisa associação de Nietzsche com a pós-modernidade. Como saldo, espera-se diluir

¹ Mestre em Psicologia, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (GRUPO NIETZSCHE), felipepsi@live.com

parte da imagem do supracitado como um investigador arrogante e presunçoso evidenciando as prudências tomadas pelo mesmo no esforço de produção da sua obra.

1 UM NIETZSCHE PÓS-MODERNO?

A recepção de Nietzsche apresenta um contraste quando considerada a literatura especializada, reunida nos Estudos Nietzsche [*Nietzsche Studien*] e a imagem popular atribuída ao filósofo, difundida na cultura redes sociais e em uma espécie de clichê intelectual. A segunda parcela desse contraste não deixa de apresentar representante acadêmico e contrai na sua versão mais extrema a caracterização do pensador como um polemista impreciso, destrutivista e negador da verdade factual (KAKUTANI, 2019). Essa construção permitiu situar, não sem um grande forçamento, o autor do *Anticristo* como um predecessor da pós-verdade à medida que seu sistema filosófico teria inaugurado na tradição filosófica ocidental de descrédito da verdade, moralidade e das instituições do saber.

O apontamento de Nietzsche como o avô dos pós-modernos contém a acusação de que o pensador, por uma vinculação remota, contribuiu para a situação de caos informativo que caracteriza a pós-verdade e recentemente as crises de informação e infodemia (KAKUTANI, 2019; BLACKBURN, 2005). Tal acusação promete expressivas repercussões negativas no público geral e atualmente reforça as resistências ao autor. Seu principal efeito é a alimentação da desinformação de que o projeto do filósofo alemão é um ruidoso legado para as bases da cultura, ética, estética e moral, que deliberadamente ou não atenta contra essas instituições.

Caberia nessa acusação discernir, o que não é aprofundado nessa literatura minoritária, se seu apontamento se as tendências antiverdade de Nietzsche são um aspecto deliberado do filósofo ou uma consequência não antevista do estilo de pensamento que inaugurou. Essa distinção é crucial para especificar a acusação dirigida ao pensador e situar o seu estatuto, sendo que a ideia de o filósofo alemão ter deliberadamente gestado o relativismo da verdade que no século posterior fez sentir seus efeitos apresenta grande ônus probatório e demonstrativo, dada a conexão longínqua entre os dois eventos. Em face dessa condição, este trabalho abordará a hipótese de que Nietzsche é um predecessor involuntário do pensamento pós-moderno, sendo esse movimento intelectual um saldo remoto para o qual a obra do filósofo é um reforçador remoto.

Com isso, temos situada a síntese da crítica a Nietzsche como predecessor da corrente de pensamento pós-moderna e apontado como uma espécie de avô dos desinformadores, uma vez que a desinformação deriva nesta crítica, do experimento reflexivo pós-modernista. Temos assim duas críticas que compõem a acusação de Nietzsche como pós-moderno, a apreensão da continuidade entre o filósofo e autores reunidos sob o rótulo de pós-modernos e a ligação entre os últimos e a atual crise informativa.

Com a comoção em torno das consequências deletérias da desinformação, a acusação de Nietzsche como pós-moderno recebe uma atualização. O pensador é incluído na ligação proposta entre os pensadores críticos das narrativas oficiais e discurso da ciência com frentes

do discurso desinformador. Essa associação é motivada principalmente pela identificação da apropriação oportunista de disseminadores de movimentos como o design inteligente e terraplanismo de produções críticas sobre a discursividade e práticas científicas.

Assim Nietzsche, por ser reputado como o avô dos pós-modernos, termina por ser objeto da crítica dirigida ao grupo com o qual se supõe uma ligação. Os tópicos posteriores se dedicarão a desfazer as duas ligações, sendo 1) *a ideia de que os pós-modernos são de algum modo culpados pelo surgimento da desinformação* e 2) *a inclusão do pensador na esteira do pensamento pós-moderno como um exemplar avant la lettre*.

Neste passo, esboça-se o movimento da investigação aqui empreendida que pretende situar a preliminarmente a não procedência das duas associações anteriormente citadas. Para as duas associações, serão desenvolvidas nos tópicos subsequentes as seguintes negativas: 1) *os pensadores pós-modernos não são culpados pela desinformação* e 2) *Nietzsche não faz parte do grupo dos pensadores pós-modernos*.

2 OS PÓS-MODERNOS COMO CULPADOS

Como indicado anteriormente, a linha mestra do artigo será dividida em duas questões, a primeira, a ser desenvolvida será o apontamento de que o estilo de pensamento pós-moderno está de alguma forma associado à poluição dos ambientes informativos promovida pela desinformação, sobretudo nos casos das *fake news* e teorias conspiratórias. A dedução contida nessa ideia consiste em retomar nos contextos mais remotos possíveis nos quais são identificados casos similares de escândalo provocado pela contestação intelectual (BARCLAY, 2022).

Os fatores de reconhecimento desse processo aparentam ser 1) a contestação das autoridades intelectuais, 2) políticas e 3) a produção de narrativas contra hegemônicas. Tais fatores são suficientes para entrever o aspecto anacrônico desse raciocínio, pois estabelece um comparativo entre contextos bastante diferentes baseado em fatores pretensamente atemporais. Para ilustrá-lo, tomemos o exemplo dos proferimentos que embasaram o livro *A condição pós-moderna* [*La condition postmoderne*], de Jean-Françoise Lyotard. Esse livro é entendido como uma das produções inaugurais que pregam a dissolução das premissas tradicionais basilares da cultura ocidental, porém a produção do autor francês deriva de apontamentos das questões socioeconômicas enfrentadas por países desenvolvidos e a proposta de novas ferramentas para seu enfrentamento.

Ainda assim, os adeptos dessa acusação encontram um eloquente caso em favor de seu apontamento ao encontrarem nas fileiras inaugurais do movimento criacionista a leitura de autores pós-modernos (PENNOCK, 2010), porém essa mesma acusação pode ser convertida em um aspecto constrangedor para os adeptos dessa pseudociência, visto que a adesão aos ideais pós-modernos serve apenas como um elemento conveniente dos critérios que apontam os problemas do criacionismo.

Esse exemplo é suficiente para sugerir a apreensão de que a associação de grupos negacionistas ou conspiratórios ao pensamento pós-moderno é oportunista e não decorre de uma real influência intelectual dos últimos sobre os primeiros. Nota-se, no mesmo sentido, a adesão desses grupos a comentários críticos sobre as práticas científicas a partir de disciplinas como história, filosofia e sociologia, contudo as aspirações explicativas que fundamentam essa postura decorrem de programas metodológicos associados a essas disciplinas, tal como é o caso do programa forte em sociologia (ALEXANDER & SMITH, 2018) e da antropologia da ciência, diferindo das apropriações dos pseudocientíficos que mobilizam fragmentos dos discursos desses campos do conhecimento para comporem discursos negacionistas.

Assim, temos que a associação do pensamento pós-moderno à desinformação decorre do ruído provocado pela adesão presumida dos adeptos de conspirações a *fake news* a ideias provenientes dessa corrente de pensamento. Desse modo, a primeira parte necessária da crítica de que Nietzsche é um pós-moderno que é solidário à desinformação é desfeita, ainda que, do ponto de vista filosófico possamos extrair implicações interessantes ao examinarmos a ideia de Nietzsche como um pensador ligado a essa corrente de pensamento, dessa vez, sem uma carga pejorativa e associado a movimentos contemporâneos deletérios.

A acusação de um grupo de pensadores ligados a um movimento de crítica das narrativas oficiais e estabelecidas apresenta o caráter panfletária, sendo minoritária em grupos especializados e uma nulidade no interior dos *Nietzsche-Studien*. Esse aspecto qualitativo da questão levantada dispensa maiores expedientes para a sua análise, porém essa mesma questão pode ser qualificada para reflexões filosoficamente interessantes que comporão, uma vez articuladas com a posição de Nietzsche diante da corrente pós-moderna de pensamento, o contraste da postura epistêmica dos desinformadores com a humildade intelectual apregoada pelo pensador alemão.

3 NIETZSCHE E A PÓS-MODERNIDADE

A associação de Nietzsche à pós-verdade está principalmente ligada ao efeito disruptivo que a obra do autor teve sobre a filosofia a partir do final do século XIX e as previsões de transformação da modernidade. Esses aspectos, contudo, são superficiais e não expressam os fundamentos dessas diferentes correntes de pensamento. Podemos apontar uma congruência entre Nietzsche e a pós-modernidade à medida que ambos promovem a crítica dos ideais modernos e apontam horizontes para sua superação, porém as premissas a partir das quais essas diferentes críticas são edificadas são distintas e não estão alinhadas em algum enquadre possível de oposição filosófica.

A pós-modernidade decorre de uma análise de contexto com elementos genealógicos sobre o presente, recurso que foi inaugurado por Nietzsche, sendo possível conceder que, por meio desse índice mínimo, tal movimento intelectual pode ser considerado nietzschiano. Concedido esse aspecto minoritário, nota-se que as premissas do movimento são a análise

concreta das condições materiais e organizacionais da sociedade a partir do prisma de disciplinas como a teoria dos jogos.

Já Nietzsche promove a desconstrução por outros meios, partindo da premissa da fidelidade a categorias naturalmente dispostas ao alcance do homem e no interior da sua constituição, e para o qual o fundamento é a vontade de poder [*Wille zur Macht*] (NETO, 2021). Partindo dessas premissas, o filósofo se opõe a construções canônicas da filosofia e cultura ocidental, reconstruindo domínios elementares como a ética e história, mas por vias diferentes e não comparáveis com a corrente pós-moderna que o seguiu. Com essas considerações é possível situar uma congruência mínima entre o pensador alemão e a corrente pós-moderna, distanciamento reforçado pelo fato de que os dois pensamentos foram construídos em contextos intelectuais, culturais e em conjunturas históricas distintas.

Assim, considerados os índices mínimos aqui abordados, entre os quais se destaca o horizonte de superação dos ideais da modernidade e que podem ser somados ao posicionamento didático do pensador em história da filosofia como pós-kantiano, Nietzsche pode ser entendido como um pensador pós-moderno. Essa classificação, porém é didatista e limitada, pois os sistemas filosóficos construídos pelo pensador alemão e a linha de pensamento desenvolvida pela corrente pós-moderna, ainda que estejam relacionadas como inspiração e marco teórico, não são congruentes entre si.

Podemos atribuir essa miragem de continuidade entre o inaugural e seus sucedâneos presente nas narrativas da história do pensamento à questão das origens, que estabelece ligações que convêm ao exercício racional, tornando mais econômica a apreciação e entendimento do desenvolvimento das linhas filosóficas do pensamento que, contrariando as expectativas da faculdade racional, apresentam descontinuidades e pontos de incomensurabilidade que complexificam a apreensão dessas produções intelectuais.

4 HUMILDADE INTELECTUAL NO PERSPECTIVISMO NIETZSCHIANO

Seria extenso numerar os modos pelos quais o pensamento de Nietzsche pode ser diferenciado da corrente pós-moderna. Este trabalho se concentrará em um desses elementos de diferenciação possíveis, a ênfase sobre a postura de humildade intelectual. O teor ácido de uma representativa parte dos escritos nietzschiano transmite a impressão primária de que autor é animado por uma espécie de ilação do seu intelecto e das ideias sobre suas capacidades diante de outros pensadores (LARROSA, 2023).

Quando tomada mais proximamente, o que vamos chamar aqui de ousadia intelectual de Nietzsche convive com uma tendência à probidade e especificamente à prudência intelectual (HEIT, 2018). A crítica do filósofo que dirige golpes de martelo às pedras angulares da cultura ocidental critica de modo geral a certeza e obstinado dogmatismo que reveste essas ideias, tendência que compromete a expressão das potencialidades da vida, conduzida pela vontade de poder.

Parte do escândalo que a leitura de Nietzsche pode fazer ressoar, decorre da objeção do autor a saberes considerados fundamentais e inquestionáveis, o que permite levantar a possibilidade que o estilo aparentemente explosivo do pensador já antevê a escandalização da consciência dogmática e o efeito de resistência aos seus escritos. Em face disso, a impressão de determinada arrogância que caracteriza a personalidade do filósofo pode ser deslocada para a ideia de recursos retóricos mobilizados deliberadamente e antecipando a sua recepção.

Considerada a prudência intelectual como virtude desposada pelo pensamento de Nietzsche, podemos estabelecer um contraste entre o sistema do pensador alemão e os movimentos contemporâneos da pós-modernidade e da desinformação, uma vez que as ondas pós-modernas e de desinformação apresentam confiança em suas proposições, apresentando-se por vezes no caso das ondas de desinformação como certeza paranoica. Recorrendo a um instrumental conceitual nietzschiano, pode-se dizer que ambos os movimentos posteriores não consideram a distinção entre a verdade e a vontade de verdade, bem como como o impulso pelo veraz anima as suas investigações intelectuais.

Assim, a questão da probidade intelectual de Nietzsche expressa na sua prudência está contida no conceito de vontade de verdade, noção que distingue os efeitos pretendidos pelos seres humanos quando creem atingir o veraz e a independência da veracidade em relação a esses impulsos. Cabe, para situá-lo, uma breve visita sobre o estatuto da vontade de verdade em Nietzsche e as diferentes apreensões vertidas por comentadores dedicados ao tema.

5 A VONTADE DE VERDADE EM NIETZSCHE

A definição da noção de vontade de verdade [*Wille zur Wahrheit*], seu estatuto e sentido não são consensuais entre os comentadores de Nietzsche. Esse estado da questão em parte se justifica pelo fato de as reflexões transmitidas pelo filósofo imporem aporias aos leitores à medida que articulam posições contraintuitivas no domínio epistêmico e ético por meio de um estilo de escrita não-convencional. Acrescenta-se a isso ausência do termo em dicionários e indexações, indicando a secundarização do termo na literatura sobre a obra nietzschiana².

A vontade de verdade apresenta três acepções em Nietzsche, de *ilusão*, *fármaco* e *virtude*, sendo a primeira predominante na literatura e justifica a ausência verificada em listas conceituais de referência. Nessa compreensão parcial, o desejo pelo veraz responde por uma ilusão, participante dos ideais ascéticos, pois pressupõe a ideia de mundo real fixo, organizado, regido por leis e instâncias absolutas, metafisicamente fundamentadas. Para o filósofo alemão essa imagem do mundo é falsa e exige a suposição de um além-mundo para

2 O termo *Wille zur Wahrheit* não está incluso no Nietzsche-Lexikon (Müller, 2020), *The Nietzsche Dictionary* (BURNHAM, 2015) ou em dicionários mais gerais, como o *German Dictionary of Philosophical Terms* (WAIBL & HERDINA, 1997) e *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* (REGENBOGEN & MAYER, 2013). Uma síntese da apresentação genealógica dessa noção foi encontrada no Dicionário Nietzsche (MARTON, 2016) que ressalta: “apesar de caracterizar a *vontade de verdade* de maneira negativa, Nietzsche confere a essa noção um papel fundamental na história da mentalidade religiosa da civilização ocidental” (p.427).

sustentá-lo, de tal modo que o termo não apresentaria relevância e teria, reduzindo-o a essa acepção, o estatuto de engodo derivado dessas conjecturas falsas.

A leitura heideggeriana de Bacsó (1999) se enquadra nessa primeira acepção ao definir a vontade de verdade como hermenêutica, expressão do declínio da verdade, que promove a estabilização do mundo em categorias “familiares que se afastam progressivamente do verdadeiro” (p.161). Igualmente atribuível a esse entendimento é a concepção de Oliveira (2018) que toma o impulso à verdade como falsificador da realidade, avaliando que “com a crença no caráter essencial das coisas” os sujeitos “acabam se distanciando do confuso que é a própria condição da própria vida” (p.54).

Note-se que mesmo no interior da primeira acepção apresentada, está contida uma contradição entre a aspiração pela verdade e falsas suposições metafísicas sobre a tessitura da realidade que, nesse caso, a orientam. O sentido contraditório contraído pela vontade de verdade apresenta nesse caso um equilíbrio instável apoiado na condição de que Nietzsche não radicaliza sua crítica ao ponto de negar a verdade por si mesma, pois precisa aderir a aspirações de veracidade para vertê-la.

A segunda acepção da vontade de verdade é solidária à primeira e toma esse impulso [*Trieb*] como fármaco, uma solução diante do horror ao nada [*horror vacui*], mas que paradoxalmente implica na nadificação. Ribeiro e Júnior (2011) abordam a vontade de verdade enquanto vontade de crer, sendo essa uma tendência epistêmica dos grupos humanos que estabiliza, por meio de categorias metafísicas estáveis, a errância e evanescência das instâncias que constituem o mundo. Nessa apreensão, os autores desposam o primeiro sentido atribuído ao termo e conjugam-no com o segundo significado mencionado ao associá-lo ao “adoecimento da vontade”, na medida em que a necessidade de crer corrige uma falta de força “para enfrentar o mundo como um lugar de disputas, de conflitos, de oposição de forças, de devir” (p.286). A mesma concepção pode ser atribuída a Mitcheson (2013) que toma a vontade de verdade como uma interpretação da verdade que “foi moldada pela perspectiva de impulsos ascéticos e formas de vida fracas ou perspectivas que exigiam o ideal ascético para sobreviver (p.61).

Por fim, temos a compreensão do termo como virtude. A apresentação dessa vertente vontade de verdade na obra de Nietzsche é discreta e contraria os dois sentidos apresentados. Os comentadores ao trabalharem essa terceira acepção são imediatamente confrontados com a aporia da integração das três dimensões guardadas pela noção. O impasse reside na convivência, no interior da mesma ideia, dos significados de ilusão, fármaco próprio de modos de vida fracos e de virtude epistêmica.

Um primeiro passo na solução desse quebra-cabeça responde pelo estabelecimento da especificidade da crítica de Nietzsche, minorando as contradições contidas no argumento extraído. Williamson (2015) adota especificar a crítica nietzschiana, propondo que o objeto dessa crítica é dirigido à incondicionalidade da vontade de verdade, sendo apenas esse superlativo “internamente inconsistente” (p.37).

Jenkins (2012) apreende a questão da vontade de verdade na sua amplitude ao demonstrar que a problemática em torno dessa noção decorre da ausência de sua justificação como valor. A moralização, inconsistência, e especialmente a nulificação dessa vontade são consequências tardias da história de sua vigência na qual o apetite pela verdade se desorienta à medida que é interrogado. O suposto amor implicado na vocação incondicional para a verdade encobre o seu emprego fundamental, satisfazer “a nossa necessidade suprema de alívio do nosso *horror vacui*” (p.283) e, uma vez que esse encobrimento é desvelado, desestabiliza o contexto de fé adequado para seu emprego como anestésico das afetações decorrentes do horror ao nada.

O mesmo Jenkins (2012) explora como as contradições implicadas na ideia de vontade de verdade produziram a sua própria desestabilização no contexto moderno. Para esse autor, “objetivo final de Nietzsche ao descobrir a natureza moral da nossa vontade de verdade não é apenas classificar esse impulso como desempenhando um papel específico em nossas vidas, mas sim para revelar a instabilidade do nosso projeto” (p.282). As contradições contidas na noção de vontade de verdade são estabelecidas entre as suas duas correntes, uma associada à busca pela melhor evidência possível, ou seja, pela crença maximamente justificada e a outra correspondente à vontade de crença. Assim, o apetite pela verdade é capaz de produzir falsificações em nome da anestesia do *horror vacui* e de destruir essas mesmas construções, bem como de desvalorizar sua própria valoração.

Combatendo o mesmo problema, Harris (2020) acrescenta a adesão de Nietzsche à honestidade [*Redlichkeit*] como virtude participante do impulso à verdade, aspecto que não comparece quando essa tendência está orientada pelos ideais ascéticos. Em seu comentário o autor sustenta que não é possível perseguir a verdade e manter-se honesto sobre os motivadores das próprias ações, convicções e crenças que norteiam a própria vida. Assim, na leitura de Harris (2020), Nietzsche contrapõe autoconhecimento à perseguição da verdade, sendo que a vontade de verdade, nas diferentes acepções, pode participar dos dois preceitos.

Essa exposição pretende acrescentar que a concepção de verdade de Nietzsche apresenta nuances de mérito psicológico que contemplam a ideia da desconfiança do autor sobre as ideias canônicas ao ter em consideração a relação do homem com a representação da verdade. Para o autor, vontade de verdade coincide com a vontade de crer, dimensão que apresenta vocações para o equívoco e que foi identificada pelo autor na sua análise de diferentes ideias canônicas em filosofia.

A humildade intelectual de Nietzsche consiste no entendimento de que o ser humano busca, na sua atividade epistêmica, a representação da vontade movido pela vontade de crer, sendo que esse impulso capaz de produzir precipitações, a pretensa obtenção de grandes verdades, movida pelo efeito ilusório e entorpecedor que a representação da verdade oferece. O pensador entende que a valorização da verdade por meio de sua representação não implica em facilitadores para a obtenção de veracidade e que, contrariamente, produz extravios e torna os indivíduos insinceros sobre os motivadores que determinam sua relação com a

verdade. Nesse sentido, Nietzsche também é entendido como um dos mestres da suspeita, ao lado de Marx e Freud, sendo que, especificamente, reconhece o caráter limitado das capacidades humanas para o conhecimento.

Essa postura dista profundamente do arrojo da postura exercida pela corrente de pensamento pós-moderna, ávida em produzir concepções disruptivas por outras vias e animados por um reformismo audacioso das grandes disciplinas. O contraste se faz mais radical quando o comparativo é estabelecido entre as manifestações da desinformação e a posição do pensador alemão, pois nos fenômenos dos distúrbios de desinformação ocorre uma valorização das opiniões ao ponto de equipará-las aos conhecimentos qualificados.

CONCLUSÃO

Este trabalho pretendeu apresentar preliminarmente a dimensão da humildade intelectual de Nietzsche e a probidade intelectual do autor no seu tratamento da verdade, elemento presente nos escritos do autor e que, caso desconsiderado pode produzir ruídos na recepção de sua obra. Foi abordado um caso minoritário da supracitada tendência, visando diluir a associação inadvertida da obra nietzschiana com correntes que desconhecem o teor de seu pensamento e o uso instrumental por parte de grupos oportunistas de suas proposições. O fato de todas essas situações indesejadas aqui projetadas não serem inéditas reforça a necessidade de pensarmos continuamente na história e contexto vigente da recepção de Nietzsche.

O contraste estabelecido entre o pensamento de Nietzsche, pós-modernidade e a desinformação consiste na humildade intelectual almejada pelo primeiro, aspecto pouco difundido entre o público geral. A condição ignota desse aspecto da proposta nietzschiana concorre para explicar como correntes inspiradas em frentes desenvolvidas por esse pensador veicularam sua imagem como um desconstrutivista pretencioso, audaz e descuidado que alimentou o imaginário de correntes minoritárias que, neste contexto, culpam-no por consequências não relacionadas com sua atuação.

REFERÊNCIAS

- ALEXANDER, Jeffrey C.; SMITH, Philip. The strong program in cultural sociology: Meaning first. In: *Routledge handbook of cultural sociology*. Routledge, p. 13-22, 2018.
- BACSÓ, Béla. The will to truth. In: *Nietzsche, epistemology, and philosophy of science: Nietzsche and the sciences II*. Dordrecht: Springer Netherlands, p. 161-167, 1999.
- BARCLAY, Donald A. *Disinformation: The Nature of Facts and Lies in the Post-truth Era*. Rowman & Littlefield, 2022.
- BLACKBURN, Simon. *Truth: A guide for the perplexed*. Penguin, 2005.
- HARRIS, Daniel I. Nietzsche on Honesty and the Will to Truth. *Journal of the British Society for Phenomenology*, v. 51, n. 3, p. 247-258, 2020.
- HEIT, Helmut. "there are no facts...": Nietzsche as Predecessor of Post-Truth?. *Studia Philosophica Estonica*, p. 44-63, 2018.

JENKINS, Scott. Nietzsche's Questions Concerning the Will to Truth. *Journal of the History of Philosophy*, v. 50, n. 2, p. 265-289, 2012.

KAKUTANI, Michiko. *The death of truth: Notes on falsehood in the age of Trump*. Crown, 2019.

LARROSA, Jorge. *Nietzsche & a educação*. Autêntica Editora, 2023.

MITCHESON, Katrina. *Nietzsche, truth and transformation*. Springer, 2015.

NETO, Francisco de Assis Silva. Platão e Nietzsche, Um conflito entre acrasia e vontade de poder. *Cadernos Cajuína*, v. 6, n. 1, p. 48-59, 2021.

OLIVEIRA, Mônica Souza de. A crítica nietzschiana à vontade de verdade. *Argumento*, n. 14, p. 47-56, 2018.

PENNOCK, Robert T. The postmodern sin of intelligent design creationism. *Science & Education*, v. 19, p. 757-778, 2010.

RIBEIRO, Flávio Augusto Senra; JÚNIOR, Roberto Lúcio Diniz. A vontade de verdade como vontade de crer: abordagem a partir de uma perspectiva nietzschiana. *Estudos Teológicos*, v. 51, n. 2, p. 275-287, 2012.

WILLIAMSON, Emily Amelia. *Nietzsche and value of truth*. 2016. Tese de Doutorado. Birkbeck, University of London

Artigo recebido em 30.09.2024 e aprovado em 31.10.2024

Felipe Cordeiro Alves possui graduação em Psicologia pela UFMG (2018). Mestre em Psicologia pela UFMG na área de concentração de estudos psicanalíticos (2021). Envolvido em investigações sobre desinformação e filosofia nietzschiana. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1880-3461>. E-mail: felipepsi@live.com.

Endereço: Rua Madre Izabel Tejero, 280, bairro Mariana de Abreu. 31050-320.

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Prof. Me. Gustavo Luiz Cardoso Mendes / Prof. Me. Leonardo Pablo de Origuela Santos



Nó(s) entre Nietzsche e Foucault: As an(danças) da coletividade

Giovani do Carmo Júnior¹

Quésia Olanda²

Resumo: Este trabalho busca evidenciar, analisar e refletir a partir do entrelaçamento entre Friedrich Nietzsche e Michel Foucault elementos para pensar a constituição de uma coletividade. Para tal, usaremos como aporte teórico de primeira grandeza *O Nascimento da Tragédia* (1872) e *Assim Falava Zaratustra* (1885), *A Hermenêutica do sujeito* (1982) e *A coragem da verdade* (1984). Ademais, teremos em conta as experiências coletivas do filósofo francês na Tunísia, no Groupe d'Informations sur les Prisons (GIP), na Revista Gai Pied e na Revolta Iraniana. Buscaremos também esboçar o elemento coletivo nos rituais dionisíacos em seu caráter de agrupamento e à sua importância para a pólis, atrelado à crítica nietzschiana do sujeito moderno. E, ainda, trataremos das relações de Zaratustra com os personagens encontrados nas suas (an)danças. Por conseguinte, demonstraremos a interconexão foucaultiana entre a constituição de si, dos outros e do mundo. Refletiremos que o nó(s) entre Nietzsche e Foucault é acontecimento e trabalho de si sobre si na relação com os outros na produção de uma vida outra em um mundo totalmente outro. É, portanto, por essa via que caminharemos, tendo em vista relevar a centralidade da alteridade transformativa.

Palavras-chave: Alteridade. Coletividade. Crítica do sujeito.

O poeta goza do incomparável privilégio de ser, à sua vontade, ele mesmo e outrem.

Charles Baudelaire

INTRODUÇÃO

A comunidade assume estatuto de problema filosófico na contemporaneidade em um momento em que a organização social se baseia na soma de indivíduos e suas famílias³. Há

1 Mestre em Ética e Política, UERJ, giovanidocarmojunior@gmail.com.

2 Doutoranda em História da Filosofia, UFRJ/PPGF, CAPES, olandaquesi@gmail.com.

3 Em 10 de setembro de 1987 Margaret Thatcher, então primeira-ministra britânica, concedeu uma entrevista à revista feminina "Woman's Own" na qual afirmou não encontrar problemas com o desejo de ganhar sempre mais dinheiro e, na sequência, delineou: "Acho que atravessamos um período no qual muitas crianças e pessoas foram levadas a acreditar que, se tenho um problema, é a missão do governo resolvê-lo ou que conseguirei uma subvenção para lidar com ele ou que, se sou um sem teto, o governo deve me dar moradia — de tal modo que essas pessoas estão arremessando seus problemas sobre a sociedade. Mas, o que é a sociedade? Não existe essa coisa. O que existe são homens e mulheres, indivíduos, e famílias (...)" THATCHER *apud* MAGNOLI, Demétrio. 'Essa coisa de sociedade não existe'. Disponível em: < <https://oglobo.globo.com/opiniaao/essa-coisa-de-sociedade-nao-existe-8080595> >. Acesso em 25 abr. 2023.

intrínseca a essa concepção uma definição modal de comunidade à luz das tecnologias neoliberais de financeirização das relações humanas. A comunidade se torna um problema central a ser refletido. Emerge uma corrente de pensamento dedicada a tratar da comunidade chamada de comunitarismo, multiculturalismo e do republicanismo. Estas são marcadas pela percepção que a comunidade não é um dado natural mantido até a Idade Média e perdido na modernidade com o processo de individualização dos sujeitos. A comunidade ao invés de uma entidade histórica dada, é uma realidade instituída a partir de uma comum atribuição a um certo grupo de sujeitos de certas qualidades sociais, éticas, linguísticas, econômicas, religiosas ou políticas (DUARTE, 2012, p. 25). Assim, paradoxalmente, vivemos em grandes centros apinhados de pessoas onde a aglomeração é uma forma de existência, enquanto estamos ausentes de uma forma comunitária de vida.

Buscamos, portanto, com o presente artigo refletir a partir do entrelaçamento entre Friedrich Nietzsche e Michel Foucault elementos para pensar a constituição de uma coletividade. Ambos os filósofos são compreendidos, por vezes, como arautos da solidão, da crítica ao rebanho ou da subjetividade imperante em contraposição à disciplinarização das turbas. Contudo, pretendemos pensar de que modo a alma da comunidade moderna é formada por processos de subjugação os quais marcam os corpos individuais e coletivos com a mediocridade da identidade (PASCHOAL, 2009, p. 84). A coletividade implica mais de uma voz, mais de duas mãos, mais de uma autoria. Por isso, se queremos com este texto entrelaçar esses dois pensadores, é muito mais interessante e coerente esboçar literalmente uma escrita coletiva, fazendo uma espécie de experimentação da escrita. Transformar na prática o “eu” em “nós”.

1 AS MORADAS DA COLETIVIDADE EM NIETZSCHE

Neste primeiro momento, trataremos sobre a presença da coletividade na filosofia de Nietzsche. Esta é uma importante questão que perpassa seus escritos, fazendo morada em seu pensamento, ainda que, por vezes, de forma crítica. No entanto, nos ateremos a uma outra perspectiva do coletivo, para um outro olhar para os encontros e relações a partir de elementos e noções da filosofia do martelo. Faremos, portanto, uma travessia entre os rituais dionisíacos como expressão da coletividade, perpassando a crítica nietzschiana ao sujeito moderno, mencionando ainda as moradas da coletividade percebidas em *Assim Falava Zaratustra*, de modo que se encontre na filosofia nietzschiana outros caminhos para se pensar a coletividade, caminhos esses atravessados por uma alteridade radical, afirmativa e transformativa.

1.1 RITUAIS DIONISÍACOS COMO EXPRESSÃO DA COLETIVIDADE

Nietzsche é um grande crítico da noção de rebanho, como vemos em sua *Genealogia da Moral*. Entretanto, encontramos em alguns de seus textos elementos que podem nos fazer pensar sobre outras formas de agrupamento, outras formas de se relacionar, cujas raízes são mais potentes e criativas. Faremos ainda uma ponte desses elementos com a questão corporal, pois sabemos que o corpo é fundamental na filosofia nietzschiana. Sabe-se que este filósofo sempre elaborou críticas a todo tipo de dualismo, se afastando de um pensamento que

se pretende metafísico, defendendo uma visão holística de mundo, ou seja, que contempla o ser humano como um todo. Para Nietzsche, tudo é corpo. Em *Do ler e escrever* de seu *Assim Falava Zaratustra*, Nietzsche escreve algo que se relaciona com o que estamos discutindo, em suas palavras: “Vós olhais para cima quando desejais salvação. E eu olho para baixo, porque sou elevado” (ZA, *Do ler e escrever*). O que está em jogo não é a subida ou o ato de olhar para cima, como pretende a metafísica. Não é se irritar com a vida nem com a terra, como fazem os desprezadores do corpo. Por outro lado, o que está em jogo é a imanência, cujo olhar se dá para baixo, que anda, e no caminhar sente as alegrias e as pedras do caminho, como tece Carlos Drummond de Andrade. Esse é um gesto de uma filosofia que é da ordem dos afetos, que desfruta do experienciar da vida, uma filosofia que não separa saber e sabor, que não é dualista.

Falar sobre os afetos é recordar a menção de Nietzsche aos “impulsos artísticos por natureza”, a saber, apolíneos e dionisíacos, tratados em sua obra inaugural, *O nascimento da Tragédia*, mas que perpassa toda a sua filosofia, sobretudo, o impulso dionisíaco, sendo este último louvado demasiadamente pelo filósofo, prefigurando, assim, uma das imagens mais importantes de seu pensamento, estando ligado direta ou indiretamente as grandes temáticas e noções de sua filosofia. Nietzsche, inclusive, se considera discípulo de Dionísio e tece seu pensamento a partir das linhas dionisíacas. Entretanto, o sentido que Nietzsche emprega ao termo não permanece o mesmo. Inicialmente, o autor coloca Dioniso em oposição a Apolo, sendo este último o deus da medida, da luz, do sonho, representa as artes com formas: as artes plásticas e a poesia épica. Dioniso, por outro lado, representa o deus da desmesura, da embriaguez, do vinho, do caos, do fluxo da vida, dos ruídos noturnos, representando as artes sem forma, a saber, a música e a poesia lírica. Nessa época, Nietzsche ainda estava influenciado por Schopenhauer e Wagner, mas depois se afastou, como sabemos. Com o passar dos anos e por fruto de seu amadurecimento intelectual, Nietzsche apresenta um outro sentido para o dionisíaco, isto é, despido de toda e qualquer metafísica, sendo ligado somente à imanência, aos instintos e à afirmação da vida.

Dioniso, portanto, “nascido da fome e da dor, perseguido e dilacerado pelos deuses hostis, renasce a cada primavera e aí cria e espalha a alegria” (DIAS, 2011, p. 87). Alegria, festa e riso são fortes elementos do dionisíaco. Zaratustra, inclusive, declara o riso como santo e estimula os homens superiores a aprenderem a rir. Despertada as emoções dionisíacas, comenta Rosa Dias, “o homem, em êxtase, sente que todas as barreiras entre ele e os outros homens estão rompidas e que todas as formas voltam a ser reabsorvidas pela unidade mais originária e fundamental – o uno primordial – na qual só existe lugar para a intensidade” (DIAS, 2011, p. 87). E é justamente nesse mundo das emoções inconscientes que, segundo Rosa, a subjetividade é abolida. O homem, por assim dizer, “perde a consciência de si e se vê, ao mesmo tempo, no mundo da harmonia e da desarmonia, da consonância e da dissonância, do prazer e da dor, da construção e da destruição, da vida e da morte” (DIAS, 2011, p. 87-88). Desta forma, podemos notar um certo dilaceramento do “eu” na vivência dionisíaca e, por conseguinte, um entrelaçamento de vários outros, em suma, de uma experiência coletiva. Existe, portanto, nos rituais dionisíacos um forte elemento coletivo, sobretudo, em

seu caráter de agrupamento e à sua importância para a pólis grega, importância essa que se mostra no âmbito religioso, político e social. Nessas festas, embaladas por danças e bebidas, as pessoas gozavam de uma certa liberdade — o que reforça o caráter agregador dos rituais para a pólis, tendo em vista as segregações sociais que ocorriam. Como, então, lidar com os rituais dionisiacos? Vemos que na modernidade precisamos estar o tempo todo conscientes de si, o outro é deixado de lado, e esses rituais se deslocam dessa ideia, resgatando as experiências de coletividades.

Esse gesto pode se atrelar — em alguma medida — à crítica nietzschiana do sujeito moderno, justamente pela experiência dionisiaca marcar uma ruptura e uma dissolução da individualidade, conforme Micael Rosa (2017). O filósofo do martelo critica a noção de sujeito moderno e autocentrado desde as suas primeiras obras, ele sempre acusou essa noção do “eu” estável e fixo. Um pensamento, fragmenta Nietzsche, vem quando “ele” quer, e não quando “eu” quero, reforçando sua crítica ao sujeito pensante cartesiano (ABM, §17). O “eu” em Nietzsche é uma invenção. Sua filosofia é tecida por aparências e por um constante devir. Parafraseando a fala do filósofo em *Schopenhauer como educador*, Rosa Dias comenta que “não existe para Nietzsche um ‘verdadeiro eu’, pois ninguém pode estar certo de ter-se despojado de todas as suas máscaras. Por trás de cada máscara, há sempre muitas outras; por trás de cada pele, muitas outras peles” (DIAS, 1999, p. 68).

1.2 ALTERIDADE E COLETIVIDADE EM ASSIM FALAVA ZARATUSTRA

Nietzsche é considerado um filósofo da diferença. Existe em seu pensamento uma certa preocupação com a alteridade, embora, por vezes, não se encontre em seus escritos esse termo. Georgina Amitrano (2011) comenta que as Éticas contemporâneas têm se preocupado muito com a alteridade, mas que esse assunto já estava em Nietzsche, ele já engendra essa questão de modo a nos fazer olhar o Outro equidistante do Eu. Além disso, Mônica Cragolini (2006) alega que há uma certa alteridade na escrita andarilha do filósofo alemão (Zaratustra, inclusive, é um exemplo de andarilho), além do próprio Nietzsche afirmar que só valoriza *pensamentos caminantes* (CI, §34), tecidos em movimento. Pensamentos que, da mesma maneira que Zaratustra, aprendeu a andar e desde então se permite correr. A escritura nietzschiana, profere Cragolini, é baseada nas “condições fisiológicas” de sua jornada [...] uma escritura nômade, que se move dançando [...]” (CRAGNOLINI, 2006, p. 109, tradução nossa). Este pensador, inclusive, escreveu em uma carta direcionada ao seu amigo Erwin Rohde em fevereiro de 1884 que seu “estilo é uma dança; um jogo de simetrias de toda espécie e um ‘saltar por cima’ e escarnecer dessas simetrias. Isso vai até a escolha das vogais”. Até o Deus de Nietzsche dança, conforme as palavras poéticas de Zaratustra.

Um fato crucial a ser mencionado é que o filósofo alemão não foi andarilho somente em seus escritos, sua errância se mostra em sua vida. Como não recordar das célebres viagens de Nietzsche? Ele, além de escrever sobre essa escrita transitória literalmente transitou, caminhou, experienciou. Podemos notar esse gesto no poema 52 da *Gaia Ciência* em que ele diz escrever ora sobre os campos, ora sobre o papel. Mônica Cragolini (2006) diz que essa

escrita transforma o leitor também em um caminhante, proporcionando outros modos de ser no mundo. Há, portanto, uma certa despersonalização, uma alteridade que expressa outros modos de vida. Na leitura, os mundos do leitor e do autor se cruzam e se confundem. Vale enfatizar que Nietzsche exige leitores que leiam devagar, ruminando como uma vaca, como no prólogo de sua *Genealogia*. E ainda, vemos no prólogo de *Aurora* ele se apresentar como um “mestre da leitura lenta”, e aconselha seus leitores a seguirem essa via.

Podemos ver ainda rastros da alteridade, que engloba uma certa coletividade, em *Assim falou Zaratustra*, sobretudo, na relação de Zaratustra com os personagens encontrados nas suas (an)danças, inclusive os animais. Paralela a outras obras nietzschianas, *Zaratustra* não impõe nada, transmite somente seus ensinamentos e vivências. Até o próprio desenrolar da obra se dá com Zaratustra andando e conversando, feita de encontros. Podemos perceber, então, como que os encontros de Zaratustra formam uma sensibilidade. Neste caso, a estética como sensibilidade, nesse encontro andante, com os animais e com todos os personagens. Nesta mesma obra, Nietzsche considera o corpo como grande razão, e o encontro com o *alter*, com os outros, também forma essa sensibilidade coletividade, que é afetiva e corporal.

É importante dizer que o título não se resume a uma mera comunicação, numa simples fala, pois o protagonista também canta, performatiza. Além de discursar ora em forma de monólogo, ora com interlocutores, ora com animais, ora com a vida, mas sempre com o coração. Pode-se dizer que todos esses encontros propiciam um outro olhar para a coletividade. *Zaratustra* acontece no “nós” (coletividade) e em nós (encontros e encruzilhadas). *Zaratustra* é um escrito em que o filósofo alemão experimenta, sem medo de lançar-se – como em outros escritos – ao poético e performático. É uma escrita andarilha, que se movimenta e se reúne. *Zaratustra* é um texto rico e plural, expressando as múltiplas perspectivas do nosso filósofo, seu olhar múltiplo para a vida.

É interessante a inclusão dos animais nesta obra, e aqui retomamos aos comentários de Mónica Cragolini (2024) em um texto publicado recentemente na Revista Cadernos Nietzsche que trata justamente sobre os animais. Mónica se debruça na distância estabelecida entre o humano e o animal ao longo do pensamento ocidental e reflete com base em pesquisas de literatura comparada (2000). Além disso, a filósofa argentina aponta que, “diferentemente do animal heideggeriano, caracterizado a partir da tristeza, o animal nietzschiano mostra uma disposição alegre” (CRAGNOLINI, 2024, p.8). A título de exemplo, “quando Zaratustra está triste, são os animais que lhes mostram o mundo como um jardim” (CRAGNOLINI, 2024, p.8). Esse gesto demonstra uma espécie de alteridade radical e transformativa na filosofia nietzschiana, um coletivo que acolhe todo outro, até mesmo o não-humano. Vemos esse gesto em uma passagem de *O Convalescente*, na qual os animais dialogam com o personagem, lemos: “Ó Zaratustra”, disseram então os animais, “para os que pensam como nós, as próprias coisas dançam: vêm, dão-se as mãos, riem, fogem – e retornam”. (ZA, *O Convalescente*).

2 SUBJETIVIDADES COLETIVAS EM MICHEL FOUCAULT

A coletividade é um problema de grandeza singular para os pensadores do século XX. Os teóricos críticos como também Sigmund Freud se debruçaram sobre o fenômeno coletivo da existência ocidental na massa. Walter Benjamin, um arguto leitor de Nietzsche, argumenta haver uma crise moderna da percepção produzida pela existência humana na massa cuja consequência é uma crise erótica. Para Benjamin, refletindo sobre “*As flores do mal*”, “[...] o sexo em Baudelaire se dissociou de Eros” (BENJAMIN, 1994, p. 129). Por um lado, a vida nas massas surgidas pelo processo de urbanização das cidades nos séculos XVIII e XIX produziu a desindividualização e, por consequência, a solidão. Nos termos de Benjamin em O flâneur, “A massa em Baudelaire. Ela jaz como um véu à frente do flâneur. É a última droga do ser isolado. – Em segundo lugar, ela apaga todos os vestígios do ser isolado” (BAUDELAIRE, 1994, p. 224). Por outro lado, a existência urbana se transformou em uma repetição automática de gestos essenciais para a sobrevivência. Quanto ao automatismo, afirma Benjamin, “A técnica submeteu, assim, o sistema sensorial a um treinamento de natureza complexa” (BENJAMIN, 1994, p. 125).

Ao nos voltarmos ao pensamento de Michel Foucault, pretendemos investigar as forças responsáveis pela produção do presente. Mas não somente isso, queremos pensar juntamente com o filósofo francês a possibilidade de coletividades outras. Já que, a genealogia desestabiliza as certezas do presente e também apresenta possibilidades escanteadas entre as discontinuidades e continuidades históricas. Assim, intentaremos afirmar Foucault como um pensador da coletividade, ao passo que demonstraremos evidências em seu pensamento capazes de contribuir na produção de coletividades outras.

2.2 ENGAJAMENTO COLETIVO DE FOUCAULT

O engajamento político de Foucault parece ter sido marcado por sua participação no movimento estudantil tunisiano em 1967 (HOFFMAN, 2020, p. 78)⁴. Em primeiro de outubro de 1966 desligou-se por três anos da Universidade de Clermont-Ferrand onde lecionava psicologia para se estabelecer na Tunísia. As reuniões dos estudantes ocorriam sob a proteção de Foucault que teve a linha telefônica de sua casa grampeada pelo governo local. Entre 5 e 10 de junho de 1967, apoiou as manifestações estudantis anti-imperialistas contra a embaixada dos Estados Unidos pela guerra de seis dias. Nos dias 15 e 19 de março de 1968 participou das manifestações no campus da faculdade em prol da libertação dos estudantes presos nessa manifestação anti-imperialista. Em janeiro de 1968, foi nomeado para a universidade de Nanterre. Sua permanência em Tunes para ajudar o movimento estudantil ocasionou sua condicionou sua ida a Paris somente no final de maio. Em setembro foi convidado por Hélène Cixous para integrar o corpo docente da recém criada universidade de Vincennes. Tornou-se chefe do nascente departamento de filosofia, no qual em janeiro de 1969 enfrentou

4 Vale lembrar sua filiação ao Partido Comunista Francês (PCF) em 1950 com o qual rompeu anos mais tarde (ERIBON, 1990).

a repressão policial juntamente com os estudantes e foi preso com 200 estudantes devido à ocupação noturna do prédio.

Após maio de 1968, o governo francês suprimiu o partido *Gauche Prolétarienne* (GP). Seus líderes e militantes foram presos como resposta às revoltas supostamente provocadas através da incitação do partido sobre as massas proletárias. Em 8 de fevereiro de 1971, em reunião por ocasião do fim da greve de fome dos militantes da GP na Capela Saint-Bernard de Montparnasse, Foucault, Jean-Marie Domenach e Pierre Vidal-Naquet anunciaram a criação do *Groupe d'information sur les prisons* (GPI): “Publica-se pouca informação sobre as prisões; é uma das regiões ocultas do nosso sistema social, uma das casas escuras da nossa vida. Temos o direito de saber, queremos saber” (FOUCAULT, 2001o, p. 1043, tradução nossa). O GPI provocou a entrada na prisão de meios de comunicação social (jornal e rádio), problematizou a divisão entre proletariado e subproletariado, encorajou revoltas em 35 estabelecimentos, entre 1971 e 1972⁵ e catalisou a emergência de outros grupos: GIS (*Groupe d'Information Santé*), GIA (*Groupe d'Information sur les Asiles*) e GISTI (*Groupe d'Information et de Soutien des Travailleurs Immigrés*) (FOUCAULT, 2017gg, p. 1042). Para Harcourt, o GPI produziu um modelo de intervenção discursiva no qual a voz ainda ilegível do prisioneiro tornar-se-ia legível (HARCOURT, 2016, p. 20). Assim, para Foucault, havia a necessidade de produzir um saber político como forma de catalisar a luta coletiva (FOUCAULT, 2001d). Em seus termos,

Mediante nossa investigação, nós queremos que eles possam se comunicar uns com os outros, transmitir entre eles o que sabem, e falar de prisão em prisão, de cela em cela. Nós queremos que se dirijam à população e que a população fale com eles. É preciso que essas experiências, essas revoltas isoladas se transformem em saber comum e em prática coordenada (FOUCAULT, 2001d, p. 1044, tradução nossa).

No movimento *gay*, Foucault nunca ocupou o espaço de colonizador ou de detentor de um programa político ou impôs suas discussões (VIEIRA, 2016, p. 207). Em sua concepção, o cotidiano é já um campo de batalha carregado de senso político (PESTAÑA, 2010, p. 83). Na entrevista *Choix sexuel, acte sexuel*, concedida em 1982, afirma:

Tenho, naturalmente, contatos com outros membros da comunidade *gay*. Discutimos, tentamos encontrar maneiras de nos ouvirmos uns aos outros. Mas eu cuido para não impor meus próprios pontos de vista, para não parar um plano ou programa. Não quero desencorajar

5 “Durante o outono de 1971, depois do anúncio feito pelo Ministério da Justiça francês da supressão do direito de receber um pacote de víveres para as festividades natalinas, explodem na detenção central de Toul, no leste da França, duas revoltas em menos de uma semana. É o início de uma onda de motins que se estende pelos estabelecimentos penitenciários franceses durante o inverno de 1971-1972. Mais de trinta casas de detenção e centrais tornam-se palco de greves, de motins, de *sit-in*. Esses movimentos, que serão sucedidos pelos de 1973, estão na origem da reforma penitenciária de meados dos anos 1970” (ARTIÈRES, 2004, p. 17).

a invenção, não quero que os homossexuais deixem de acreditar que lhes compete regular suas relações, descobrindo o que convém à sua situação individual (FOUCAULT, 2017d, p. 1153, tradução nossa).

Foucault se dedicou à revolta iraniana entre 1978 e 1979. Em maio de 1978, o jornal *Corriere della Sera* o envia ao Irã como correspondente para escrever regularmente sobre os levantes iranianos. O filósofo sugere, então, a formação de um grupo de intelectuais com a finalidade de serem repórteres de ideias. As “reportagens de ideias” buscariam captar o nascimento e a explosão da força das ideias em seu acontecimento. A reportagem de ideias cruza ideias e acontecimentos. Os acontecimentos manifestam a força das ideias por causa da existência e da produção contínua dessas. Isso assegura a possibilidade sempre existente de não ser conduzido passivamente segundo o pensamento de outrem, cujo desejo é ensinar a pensar de uma vez por todas da mesma maneira. A revolta iraniana, então, parece se apresentar ao autor como possibilidade de pensar o nascimento de outra ideia de revolta para além dos modelos ocidentais (FOUCAULT, 2017e, p. 707). E os movimentos libertários, o GIP, as comunidades *gays* da Califórnia e as lutas políticas na Tunísia e no Irã foram concebidas pelo autor como sinais restitutivos da criatividade política capturada pelas organizações partidárias imbuídas de seus programas e hierarquias herméticas.

3 COLETIVIDADES: O SI, OS OUTROS E O MUNDO

O interesse de Foucault pelos antigos se instala em sua curiosidade para com as técnicas de constituição de si, dos outros e de modos de vida. Em seus termos: “A curiosidade do pensamento filosófico de Foucault é aquela que problematiza a relação entre um conjunto de práticas de cuidado voltadas à modificação e à constituição dos sujeitos no âmbito dos jogos entre verdade e poder” (STEPHAN, 2020, p. 28). O desejo de ser outro em um mundo outro visto entre os estudantes tunisianos, como disse a Trombadori, parece ser encontrado nos processos de subjetivação praticados entre os cínicos cujo modo de vida en-carna (coloca na carne de seu corpo) o dizer-verdadeiro escandaloso no limiar entre a vida e a morte. A condição para sua forma de vida inaceitável é a inconformidade de seu corpo. Nesse sentido, o cinismo consiste em uma estrutura de espiritualidade por ser um conjunto de práticas através das quais a verdade é capaz de transformar o ser mesmo do si, dos outros e do mundo (FOUCAULT, 2010, p. 27-28).

Para Foucault, o *éthos* parresiástico se manifesta na palavra do parresiasta e no jogo da *parrêsia*. Na figura do parresiasta se constitui uma unicidade entre *lógos* e *bíos* de tal maneira que há uma conformidade entre seu discurso e sua maneira de viver. Não há separação representacional entre vida e discurso ou entre arte de viver e vida. A maneira de viver é um discurso e o discurso é uma maneira de viver. A vida prova o discurso, pois no discurso o sujeito que diz a verdade se constitui na relação consigo e com os outros. Por isso, o parresiasta é o sujeito corajoso que diz a verdade pela qual se arrisca a si mesmo na relação com o outro. Em seus termos:

A *parresía* não é uma profissão, é algo mais difícil de apreender. É uma atitude, uma maneira de ser que se aparenta à virtude, uma maneira de fazer. São procedimentos, meios reunidos tendo em vista um fim e, com isso, claro, se aproxima da técnica, mas também é um papel, um papel útil, precioso, indispensável para a cidade e para os indivíduos (FOUCAULT, 2011, p. 15).

O modo de vida cínico se expressa por um vínculo parresiástico, caracterizado e justificado por formas precisas e codificadas de comportamento. Na análise de Foucault, o cínico é reconhecido pela forma de vestir, de andar, do odor, dos objetos que porta etc. Ele é reconhecido pelo modo de vida parresiástico e pelo porte do cajado. Não se ordena segundo as convenções de vestimentas e higiene. Não se enquadra na estrutura monogâmica e doméstica. Não se indexa em nenhuma cidade. Não se anexa a nenhum modo de produção. O cínico é inadequado às regras sociais, familiares, econômicas e políticas. Esse modo de vida justifica sua missão de evidenciar à humanidade sua prisão pelas amarras sociais inventadas por seus próprios consensos (SARDINHA, 2011a, p. 70).

O modo de vida está diretamente relacionado ao exercício da *parrêsia*. Segundo Foucault, para ser o homem errante capaz de vagar pela terra, se irmanar à humanidade e assumir o lugar de dizer franca e corajosamente a verdade diante do ódio e dos perigos é necessário que o cínico não tenha vínculo familiar. A humanidade é sua família. Para manter-se vinculado a esse compromisso e obrigado à verdade, o cínico reduz sobremaneira as obrigações recebidas e cumpridas por todos a partir de convenções sociais. Seu modo de vida se deslinda dessas convenções e das opiniões supérfluas, desamarra-se delas já que não estão fundadas na razão nem na natureza para ser possível fazer surgir a verdade. Nesse sentido, o cínico prova em sua existência o essencial da vida e mostra em sua liberdade fundamental como deve ser a vida.

CONCLUSÃO

Assim, a alteridade transformativa é um princípio ético-político de um “nós” que se constitui se desfazendo e se tornando – “Torna-te quem tu és”, como sublinhou Nietzsche, evocando o verso de Píndaro. Uma coletividade não atomizada, não fixada no conceito de identidade e, sobretudo, não hermética por estar fechada em si mesma. Uma coletividade não capturada pela soma dos indivíduos como quis Margaret Thatcher e os defensores do neoliberalismo – uma startup formada por empresários de si mesmos. Trabalhadores que nunca dormem e nem sentem prazer no gozo consigo e com os outros. Gozam produzindo.

Uma coletividade em transformação se dá no encontro com o outro. Uma constituição porosa e aberta que se deixa permear pelos outros nas encruzilhadas. Nesse encontro, a noção de *alter* se transforma em um “nós” outro. Em seu interior, os sujeitos perdem a consciência de si vendo-se permeados pelos conflitos de “harmonia e desarmonia, consonância e dissonância, prazer e dor, construção e destruição, vida e morte” (DIAS, 2011, p. 87-88).

Mas, nem por isso, apelam para a resolução advinda da força de uma autoridade militar ou obediencial de um partido, de um sindicato ou do Leviatã ou de um *pater potestas*. O “nós” suporta o dilaceramento do “eu”, o entrelaçamento dos vários outros, em suma, a experiência do comum.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1993.
- AMITRANO, Geórgia. Timpanizar a filosofia: a auscultação do outro nas marteladas de Nietzsche. Disponível em: <http://georgiamitrano.blogspot.com/2011/09/timpanizar-filosofia-ausculata-do-outro.html> Acesso em: 24 de set, 2024.
- ARTIÈRES, Philippe. Dizer a atualidade: o trabalho de diagnóstico em Michel Foucault. In: GROS, Frédéric (Org.). *Foucault: a coragem da verdade*. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2004. p. 15-37.
- BENJAMIN, Walter. O flâneur. In: Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo. Trad. José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. V.III. São Paulo Brasiliense: 1994.
- CRAGNOLINI, Mónica. *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del “entre”*. Buenos Aires: La Cebra, 2006.
- CRAGNOLINI, Mónica. Nietzsche nos estudos críticos da animalidade. *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v. 45, n. 2, p.1-20, maio/agosto, 2024.
- DIAS, Rosa. *Nietzsche educador*. São Paulo: Editora Scipione, 1993.
- DIAS, Rosa. *Nietzsche, vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- DUARTE, André. Pensée de la communauté et action politique: vers le concept de communautés plurielles. *Collège international de Philosophie Rue Descartes*, Paris, v. 76, p. 20-41, 2012.
- FOUCAULT, Michel. Enquête sur les prisons: brisons les barreaux du silence. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001d. p. 1044-1050. v. 1.
- FOUCAULT, Michel. Manifeste du GIP. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2001o. p. 1042-1043. v. 1.
- FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- FOUCAULT, Michel. Choix sexuel, acte sexuel. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017d. p. 1139-1154. v. 2.
- FOUCAULT, Michel. Defi à l'opposition. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017e. p. 704-706. v. 2.
- FOUCAULT, Michel. Le sujet et le pouvoir. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 2017gg. p. 1041-1062. v. 2.
- HARCOURT, Bernard. A dialectic of theory and practice. In: HARCOURT, Bernard (ed.). *Challenging the punitive society: carceral notebooks*. New York: Data Management, 2016. v. 12. p. 19-29.

HOFFMAN, Marcelo. "A ordem do discurso" e as práticas políticas de Foucault na Tunísia e no GIP. In: DIAS, Rosimeri de Oliveira; RODRIGUES, Heliana de Barros Conde (Org.). *Ordens do discurso: comentários marginais à aula de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Lamparinas, 2020. p. 76-87.

MAGNOLI, Demétrio. 'Essa coisa de sociedade não existe'. Disponível em: < <https://oglobo.globo.com/opinia/essa-coisa-de-sociedade-nao-existe-8080595> >. Acesso em 25 abr. 2023.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. Para uma genealogia da alma: consonâncias e dissonâncias entre Nietzsche e Foucault. *Reflexão, Campinas*, 34 (96), p. 83-92, jul./dez., 2009.

PESTAÑA, Juan Luis Moreno. *Foucault, la gauche et la politique*. Tradução de Sylvain le Gall. Paris: Textuel, 2010.

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. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

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

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

ROSA, Micael. Dioniso e a sua sombra. In: LISBOA, Maria Helena; ANGEL, Miguel; ROSA, Micael. *Filosofia e (an)danças*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2017. P. 43-57.

SARDINHA, Diogo. A filosofia e os seus cães: dos cínicos à canalha. *Aurora, Curitiba*, v. 23, n. 32, p. 67-80, jan./jun. 2011a.

STEPHAN, Cassiana Lopes. O si mesmo, os outros e o mundo: o diálogo interrompido entre Michel Foucault e Pierre Hadot. Rio de Janeiro: Via Verita, 2020.

VIEIRA, Priscila Piazzentini. Foucault e a ética do intelectual. In: RESENDE, Haroldo (Org.). *Michel Foucault: política – pensamento e ação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016. p. 197-21.

Giovani do Carmo Júnior é licenciado em Filosofia pela Universidade Católica Dom Bosco, bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Salesiano de São Paulo e pela Pontifícia Universidade Salesiana de Roma, Especialista em Filosofia Contemporânea pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, mestre em Ética e Filosofia Política pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro e doutorando em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal do Paraná. Atualmente é Coordenador de Projetos de Formação, Voluntariado e Inserção Sociocultural da Rede Inaciana de Juventude (MAGIS Brasil). Orcid: <https://orcid.org/0009-0008-5186-557X>. E-mail: giovanidocarmojunior@gmail.com.

Endereço: Rede Inaciana de Juventude - MAGIS Brasil. Rua Apinajés 2033, São Paulo (SP) - CEP: 01258-001

Quésia Olanda é doutoranda em História da Filosofia (PPGF/UFRJ), bolsista Capes. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1533-9982>. E-mail: olandaquesi@gmail.com.

Endereço: Rua Bonfim, 33, Rosa dos ventos, Nova Iguaçu, RJ 26276072

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Prof. Me. Leonardo Origuela/ Prof. Me. Gustavo Luiz Cardoso Mendes



Má consciência e a psicologia da espetacularização do sofrimento

Hailton Felipe Guiomarin¹

Resumo: na *Genealogia da Moral*, Nietzsche afirma que a violenta inibição da descarga pulsional para fora forçou os indivíduos a redirecionarem a vazão instintiva para dentro de si mesmos. Três são as consequências desse processo. Primeiro, inicia-se a interiorização psíquica do bicho homem. Segundo, surge um novo tipo de sofrimento, o do ser humano consigo mesmo. Terceiro, produz-se a necessidade de inventar um meio para suportar a nova sôfrega condição: a figura do espectador. Neste trabalho, exploramos a terceira consequência. Nossa hipótese é que a espetacularização do sofrimento é uma ficção psicológica necessária para sanar o déficit de poder, oriundo do impedimento da descarga pulsional contra outros indivíduos. Seu funcionamento consiste em ficcionar um observador mais poderoso, a exemplo de uma divindade, para que atribua valor positivo ao sofrimento oculto. Assim, o sofredor justifica para si próprio seu tormento e pode aproveitá-lo para fins de engrandecimento do próprio poder. Ao explorar as implicações desse mecanismo psíquico, indicaremos de que maneira, para Nietzsche, o dispositivo da espetacularização seria a explicação psicológica para a origem dos deuses e das religiões, bem como do aperfeiçoamento moral humano. O mesmo mecanismo guardaria, ainda, a possibilidade de uma justificação afirmadora da vida na modernidade. Com essa argumentação, objetivamos mostrar que, para Nietzsche, espetacularizar o inédito sofrimento do homem com seu interior não só foi o motor do desenvolvimento da alma, como também é parte integral do funcionamento psíquico do homem sociabilizado.

Palavras-chave: Sofrimento. Espetáculo. Espetacularização. Psicologia

INTRODUÇÃO

Em GM II 6, Nietzsche formula o que considera ser um antigo axioma da humanidade: “Ver-sofrer faz bem, fazer-sofrer mais bem ainda”. Com isso, ele exprime duas relações com o sofrimento – ver e fazer – ligadas a um estado psicológico, o sentir-se bem (*tut wohl*). No contexto em que é apresentado, o axioma diz respeito ao sofrimento alheio exibido publicamente. Faz-se sofrer um outro, vê-se sofrer um outro, espetacularizando esses atos para os mais diversos fins.

Segundo Nietzsche, foi no contexto das antigas relações jurídicas entre credor e devedor que ocorreu o ponto de emergência da espetacularização do sofrimento alheio. Era

¹ Doutor em filosofia. Professor substituto na Universidade Federal do Pará. E-mail: hailton_50@hotmail.com.

facultado ao credor reparar sua perda, causando dor ao devedor inadimplente. Tal espetáculo público, posteriormente, viria a se tornar costume festivo, tendo no prazer estético sua finalidade:

Em todo caso, não faz muito tempo que não se podia conceber casamentos de príncipes e grandes festas públicas sem execuções, suplícios ou talvez um auto de fé, nem tampouco uma casa nobre sem personagens nos quais se pudesse dar livre vazão à maldade e à zombaria cruel. (...) Sem crueldade não há festa: é o que ensina a mais antiga e mais longa história do homem – e no castigo também há muito de *festivo*! (GM II 6).

Seja para reparação de um dano ou para uso festivo da crueldade, o desfrute no sofrimento alheio é explicado a partir da hipótese da vontade de poder². Não é a dor do outro que me causa prazer, mas, sim, o meu poder que me causa prazer. O regozijo de fazer-sofrer um outro é o regozijo com meu poder de fazer-sofrer, um poder de ação. O sofredor, ante os olhos do algoz, aparece como um impotente. A inferiorização do poder de um cria a sensação de superpoder do outro. O algoz sente, então, o acréscimo de poder psicologicamente enquanto prazer. No caso do credor lesado, tornar-se algoz para cobrar uma dívida lhe confere a ‘sensação exaltada de poder desprezar e maltratar alguém como ‘inferior’” (GM II 5). No caso dos espetáculos de crueldade citados por Nietzsche (casamentos de príncipes, autos da fé e festas de casas nobres), os responsáveis por sua realização eram nobres, denotando já a superioridade de poder³. Assim, mesmo que não sejam diretamente os algozes, tais nobres são, indiretamente, os causadores do sofrimento alheio. Além disso, enquanto promotores do espetáculo, tais nobres querem ver o outro sofrer e podem obter sua satisfação por identificar-se com o algoz. Assim, o algoz, como força instrumentalizada para o querer do espectador nobre, reforça imaginariamente a ação de fazer-sofrer.

Nietzsche assim nos explica um tipo de caso, onde sofredor e algoz são figuras distintas. Neste tipo de caso, somente o algoz frui o prazer. O sofredor é sempre o alvo da diminuição de poder. Todavia, a explicação nietzschiana ainda é válida quando o sofredor não é

2 Apoio-me no artigo de Ivan Soll, “Nietzsche on cruelty, asceticism and the failure of hedonism” (1994). Soll explora amplamente o aspecto psicológico da vontade de poder, precisamente, enquanto motivo basilar para o comportamento humano e finalidade de todo anseio. Nessas linhas gerais, acompanho suas ideias.

3 A explicação de Soll (1994, p. 177-179) para o desfrute do espectador nos exemplos citados por Nietzsche baseia-se tão somente numa teoria da identificação entre espectador e algoz. Assim, os espectadores não fazem sofrer, a não ser indiretamente por identificarem-se imaginariamente com o algoz. Contudo, Soll não leva em conta que os exemplos usados por Nietzsche guardam a peculiaridade de serem espetáculos da nobreza. Isto é, os nobres são os fazedores diretos do espetáculo. Sem isso, não haveria dor alheia a ser exibida. Seu poder de ação é concretizado pela criação do espetáculo, manifestação do seu querer. A identificação, aqui, cumpre um papel secundário.

um outro, mas o próprio algoz?⁴ Esse outro tipo de caso, onde sofredor e algoz são a mesma figura, é bastante comum nos textos de Nietzsche. É o caso do padre ascético, do rebanho culpado, dos moralmente virtuosos⁵, do homem de conhecimento⁶. Mas é também o caso mais significativo e geral possível: o do próprio ser humano enquanto dotado de má-consciência e inserido na civilização. Segundo os termos de GM II 16, quando o bicho homem voltou para si mesmo os instintos agressivos, criou-se, aí, o sofrimento do homem consigo mesmo. Logo, criou-se esse outro tipo de caso, onde sofredor e algoz coincidem.

Na argumentação a seguir, exploro de que maneira esse outro tipo de caso não invalida a explicação nietzschiana, muito embora introduza alterações significativas. Essa mudança é importante para esclarecer a psicologia do sofrimento segundo a hipótese da vontade de poder. Meu objetivo é explicitar, que, no entender de Nietzsche, a espetacularização do sofrimento é um dispositivo psicológico vital para o sofredor tirar proveito positivo de seu próprio sofrimento no contexto irreversível da sociabilidade.

1 A ESPETACULARIZAÇÃO ENQUANTO DISPOSITIVO PSICOLÓGICO

Na hipótese nietzschiana do surgimento da má consciência, a interrupção da descarga dos instintos para fora não elimina a ânsia de extravasá-los. O ser humano remedia tal problema direcionando os instintos para dentro, com o que a fúria pulsional é despejada contra o próprio portador dos instintos. Em seu início, a má consciência consiste, assim, tão somente na condição psíquica gerada pela descarga dos instintos contra o portador destes. Para Nietzsche, essa nova configuração pulsional não se desenvolveu natural e gradualmente, mas teria sido resultado abrupto da forçada dominação física e social de bandos humanos mais poderosos sobre os mais fracos. Quem ficou à mercê dos mais fortes se viu, então, impedido de externalizar seus impulsos contra os demais membros do grupo. Esse esforço para frear a descarga dos instintos constitui um dos primeiros exercícios de crueldade do indivíduo contra si próprio. Uma crueldade, cujo fim é a disciplina de autocontenção. Acostumados à livre vazão dos impulsos cruéis, o ser humano necessitou infligir a si próprio grande dose de sofrimento para aprender a reprimir a potência instintiva.

4 Colocada desta maneira, minha abordagem ilustra uma divergência crítica em relação às ideias de Ivan Soll (1994). Ele trata da aplicação da crueldade a fim de ilustrar os ganhos teóricos da vontade de poder como proposição psicológica diante das limitações do hedonismo. Soll distingue três casos paradigmáticos: primeiro, algoz e sofredor na relação entre credor e devedor; segundo, espectador e sofredor nas festas antigas; terceiro, o asceta infligindo dor a si mesmo. Minha abordagem consiste em defender que a espetacularização do sofrimento não é peculiaridade do segundo caso, mas está presente, enquanto dispositivo psicológico, em todos os três casos. Soll trata o espetáculo somente como ocorrência histórico-cultural e não alcança sua função psicológica, deixando, assim, de aprofundar o que se propõe, a vontade de poder como aspecto psicológico. Por motivos de delimitação, apresento neste artigo o dispositivo do espetáculo no caso, onde sofredor e algoz são a mesma pessoa. Em trabalho futuro, desenvolverei o argumento para todos os casos.

5 “De igual modo os filósofos morais da Grécia imaginaram depois os olhos do deus a observar a luta moral, o heroísmo e o autossuplício do virtuoso: o “Hércules do dever” estava sobre um palco, e sabia disso” (GM II 7).

6 BM 229.

Segundo o texto da seção 16, três são as consequências introduzidas na psiquê humana após a inibição instintiva. Primeiro, a “interiorização do homem”, isso a que depois se chamará “alma”. Compreende-se, aqui, a expansão e o refinamento de faculdades mentais, tais como a memória, a imaginação, a autopercepção. Em segundo lugar, um novo tipo de sofrimento, o do homem consigo próprio, oriundo da frustração pulsional. Com a má consciência, os indivíduos se percebem impotentes e frustrados na descarga de seus instintos para fora. Não se trata apenas de que, agora, encerrados no seio da sociedade, os indivíduos são proibidos de externalizar seus instintos. Trata-se, também, de que eles são incapazes de fazê-lo, especificamente, contra aqueles que os proibiram de início, os bandos mais poderosos. Agora, o indivíduo, como que enjaulado em si próprio, ganha consciência dos prazeres que perdeu e do poder que possuía. Ele sofre tanto da crueldade que deve ministrar em vista da autocontenção, bem como da sua autoimagem frustrante. Terceiro e último resultado da inibição: a crueldade voltada para trás produziu a necessidade de inventar um meio para suportá-la: a figura do espectador. Nas palavras de Nietzsche:

Acrescentemos, de imediato, que, com uma alma animal voltada contra si mesma, tomando partido contra si mesma, algo tão novo surgia na terra, tão profundo, inaudito, enigmático, pleno de contradição e de *futuro*, que o aspecto da terra se alterou substancialmente. De fato, necessitava-se de espectadores divinos para apreciar o espetáculo que então começava e cujo fim não se prevê – um espetáculo demasiado fino, portentoso e paradoxal, para que pudesse ocorrer sem sentido e despercebido em um astro ridículo qualquer! (GM II 16, *tradução nossa*).

O trecho acima aproxima a interiorização do ser humano e o espetáculo⁷. O desdobramento psíquico da má consciência, iniciado com a inibição pulsional, aprofundando-se com o refinamento do mundo interior, culmina na espetacularização do sofrimento por meio da criação de um espectador divino. Espetacularizar ficcionalmente o próprio sofrimento é assim entendido como um fenômeno da condição psíquica humana pós-sociabilização forçada. É, pois, o processo civilizatório que cria o sofrimento da má consciência, para o qual o dispositivo do espetáculo é requerido como remédio.

Com a introdução da espetacularização do sofrimento enquanto arremate da hipótese do surgimento da má consciência, o texto nietzschiano se presta a uma análise particular. O espetáculo é criado para ser visto por um deus, sugerindo que a má consciência obedece a

7 GM II 16, contudo, não é a primeira ocorrência da espetacularização do sofrimento na *Genealogia da Moral*. O tópico já é abordado em GM II 7 e, antes ainda, em GM I 15. Nessas duas primeiras ocorrências, conforme observa Sommer (2019, p. 353), a espetacularização é tratada como tópico de história das religiões. Já em GM II 16, ela preenche uma “função sistemática” ao sugerir que a má consciência não é algo exclusivamente negativo, mas guarda o potencial para fins elevados, com o que o ser humano se torna uma “grande promessa”. Assim, a espetacularização do sofrimento não se trataria de uma peculiaridade da vida religiosa, mas da vida psíquica humana, no geral, cuja faceta religiosa é apenas uma apropriação possível em vista de fins determinados. Essa leitura é corroborada com a continuação da autoaplicação da crueldade em GM II 18.

um regime de visibilidade. De fato, examinando a exposição de GM II 16, verifica-se que o conceito de má consciência está atrelado a uma dinâmica de visibilidade decisiva para caracterização do funcionamento psíquico humano.

Nietzsche joga com o conceito de instinto (*Instinkt*) a partir de dois pares conceituais contrários: dentro e fora, eu e outro. Nesse jogo, Nietzsche vincula à má consciência uma dinâmica de visibilidade. Antes da má consciência, os instintos eram extravasados visivelmente contra outros. Causava-se dor a outros e via-se o sofredor diante dos olhos. Aqui, a constituição pulsional saudável está voltada para fora e se dirige contra outros. No tocante ao fazer-sofrer, o sofredor é um outro, distinto do causador do sofrimento. O algoz é também espectador porque ele cria e vê o sofredor ao aplicar a crueldade. Após o advento da má consciência, porém, os instintos são canalizados para dentro. Nesse movimento, algoz e sofredor passam a se identificar. O indivíduo, então, passa a exercer violência contra si mesmo. A interiorização do ser humano identifica algoz e sofredor ao mesmo tempo em que extingue um espectador real. Não há um outro que enxerga meu sofrimento justamente porque, agora, a aflição passa a ocorrer internamente, no expandido universo interior da frustração pulsional. O sofrimento passa a ser, agora, oculto, despercebido para olhos humanos. É na ausência desse espectador que surge a necessidade psicológica de inventar um, o espectador divino.

Poder-se-ia objetar que, no ato do indivíduo infligir sofrimento a si próprio, há, sim, um espectador: o próprio indivíduo, pois ele passa a saber que está sofrendo e, portanto, pode ver a si mesmo sofrendo. Não obstante a verdade dessa objeção, ela nos aponta algo importante sobre a psicologia do espectador do sofrimento. A necessidade de ficcionar um espectador divino sugere que não é qualquer espectador que se torna psicologicamente relevante para o sofredor. Enquanto sofredor, o indivíduo quer alívio ou meios para suportar sua dor. Eis um problema: quem poderá fazer isso? O sofredor é impotente para tal, uma vez que é o alvo do sofrimento, atestando falta de poder. Outro ser humano também não pode ajudá-lo, uma vez que nenhum humano pode enxergar os recônditos da minha má consciência. O espectador necessita ser um outro que possa a um só tempo ver o sofrimento oculto e fazer algo para aliviá-lo. A divindade se presta a esse papel pelo seu poder mais-que-humano. Sendo assim, o espectador divino restaura, por um lado, aquela visibilidade prévia ao surgimento da má consciência ao retomar a cisão entre sofredor e espectador. Por outro lado, a situação não volta a ser como antes. O espectador não é mais um humano, com olhos que enxergam de fora. É uma divindade, com olhos que enxergam de dentro. Não se tem mais um regime de visibilidade externo para a dinâmica pulsional e o sofrimento correspondente. Tem-se um regime de visibilidade interno. É interessante notar que, mesmo nesse novo regime, é mantido o olhar de um outro sobre o sofrimento. Por que o olhar do outro é o ponto de vista relevante para o sofrimento interno do eu? Por que a necessidade de manter uma cisão entre sofredor e um outro, mesmo com artifícios ficcionais de um espetáculo divino?

A resposta de GM II 16 é: o espectador divino fora inventado para apreciar (*würdigen*) o espetáculo do sofrimento interno. O verbo que Nietzsche emprega e que traduzo por “apreciar” é *würdigen*. Em alemão, esse verbo exprime a ideia de estimar o valor de algo, bem como

reconhecer a conquista ou o mérito de alguém. Em alguns contextos, *würdigen* tem a conotação de “dignificar”, “aquilatar”, “enaltecer”, “honrar”. Dessa maneira, a vizinhança semântica de *würdigen* gravita em torno da noção de conferir valor positivo e de destaque. Nessa medida, *würdigen* tem um significado mais estreito que *bewerten*, “avaliar”, “valorar”, porque este último, *bewerten*, ainda contém a possibilidade do positivo e do negativo. *Würdigen*, porém, já é uma avaliação positiva, uma boa estima. Por esse motivo, traduzo *würdigen* por “apreciar” e não por “avaliar” ou “valorar”. Julgo que, em português brasileiro, o uso corrente de “apreciar” indica já uma avaliação positiva. Não por acaso, é frequente falar de “apreciar um bom vinho” ou um “bom café”. Tende-se a ligar o “bom”, o valor positivo, ao verbo “apreciar”.

Seguindo esse raciocínio, o espectador divino é uma instância de estima positiva que eleva o sofrimento interno e oculto de um sofredor. E, aqui, deve ser levado em conta o quão significativo é, para um sofredor solitário, a apreciação de uma divindade, um ser poderoso o suficiente para olhar na intimidade oculta da consciência. Imagine-se o peso dessa autoridade para o sofredor quando este nota que o seu sofrimento é, para a divindade, algo prazeroso e de boa estima. A apreciação da divindade restaura o poder perdido pelo sofrimento inaudito da má consciência, contra o qual o ser humano estava desarmado em seu início. A figura do espectador possibilita ao sofredor agir em prol da restauração de seu poder minorado pelo sofrimento.

Axial para a sustentação teórica da *Genealogia da moral*, o conceito de poder é operado pela hipótese da vontade de poder. Segundo esta, o mundo orgânico e inorgânico, também os acontecimentos humanos históricos, todos consistem em relações de dominação entre forças. Essas relações ocorrem porque o afeto que move as forças é o anseio por mais poder. Tornar-se mais forte é uma noção relacional. Uma força é sempre mais forte quando é mais-forte-que outra. A medida da força é dada pela capacidade de dominar a força mais fraca. Os seres humanos seriam organizações complexas e hierarquizadas de forças digladiando-se entre si internamente e com outras forças externas. Os humanos dominam outros seres humanos para que o complexo de forças que constitui o indivíduo experimente um *plus* de poder. Isso acontece das mais diversas formas, desde a dominação física brutal até modos mais sutis e espirituosos, como a dominação ideológica.

A perturbação na organização de poder é sofrimento. O sofredor é um complexo de forças tensionado, que enfrenta a ameaça de desarranjar-se, vale dizer, de arruinar a hierarquia que garante o comando sobre si próprio. Ao nível fisiológico, isso é sentido como desprazer ou dor. Para retomar o controle sobre a organização hierárquica, o sofredor deve dominar as forças contrárias que lhe assaltam. O domínio sobre a força antagônica produz, fisiologicamente, a sensação de prazer ou de alívio no sofrimento.

À luz desse pressuposto, e nos termos de GM II 16, a aflição da má consciência é apresentada como um sofrimento inteiramente novo na história da alma humana. Antes, conhecia-se o sofrimento externo, visível em um outro. Antes, o ser humano dispunha de meios para lidar apenas com esse tipo de sofrimento. O sofredor violentado deveria ir à

desforra e causar dor. Com isso se restaurava o grau de poder perdido e obtinha-se um *plus* de poder às custas da dominação alheia. Mas, com o surgimento da má consciência, esse procedimento perde sua eficácia. A nova situação do sofredor é tal que “subitamente seus instintos ficaram sem valor e ‘suspensos’. (...) Para as funções mais simples sentiam-se desajeitados, para esse novo, desconhecido mundo não mais possuíam os seus velhos guias, os impulsos reguladores e inconscientemente certos” (GM II 16 *tradução nossa*). O ser humano estava completamente desarmado diante de uma ameaça nova, o sofrimento interno e oculto. Foi então que o ser humano percebeu a importância do outro para lidar com o sofrimento.

Antes do surgimento da má consciência, o outro era o alvo contra o qual se descarregava a explosão instintiva. Era às custas do outro que o ser humano gozava o sentimento de mais poder. Após o surgimento da má consciência, o outro é retomado para exercer a mesma função, porém, não mais na mesma posição de alvo. O alvo agora é o “eu” do sofredor, seu universo interno. O outro assume a posição de espectador. No entanto, se esse outro deve ser a instância que permitirá ao sofredor dominar seu sofrimento e, conseqüentemente, dar ao sofredor mais poder, esse outro não pode ser mais fraco que o sofredor. Ele precisa ser incomensuravelmente mais poderoso, como uma divindade. Ele deve ter o poder de, por exemplo, ver no escuro tortuoso da má consciência, onde humano nenhum pode enxergar. Ele, o outro, sendo divino, também vê do alto, de longe. Tem uma visão privilegiada do espetáculo. Sua riqueza de visão é também metafórica. Ele vê a utilidade do sofrimento íntimo de alguém por toda extensão da história de uma vida. Por esse motivo, ele, o outro, pode servir como parâmetro de sentido. Para o sofredor resta a crença reconfortante de que uma divindade com visão além do alcance humano sabe que o sofrimento íntimo e insuportável possui sentido, de modo a se tornar apreciável⁸.

Dessa maneira, o sofredor não se sabe apenas observado, mas se sabe bem avaliado porque sofre daquele sofrimento específico que atrai o olhar de um deus. Ao alegrar-se com o espetáculo do sofrimento, o espectador divino confere valor positivo a essa aflição. Se ela é digna do prazer de um deus, deve, então, valer algo mais. Assim, a dor oculta, de um sofredor desamparado, passa a ser plena de sentido porque estimada por um deus. De repente, aquele sofrimento insuportável aparece como o outro lado da moeda, uma alegria divina. Se, por um lado, o sofredor é um frágil humano, por outro, suportar e aceitar o sofrimento da má consciência aproxima o sofredor da divindade, conferindo-lhe um poder mais-que-humano.

Retorna, aqui, a imagem da hierarquia de poder, apresentada em GM II 5 a respeito da relação entre credor e devedor. Na falta de um outro contra quem descarregar o sofrimento

8 Essa tese já é apresentada em *Aurora* na abordagem do sofrimento voluntário. No aforismo 18, Nietzsche escreve: “Pensa-se então que também os *deuses* ficam animados e de humor festivo quando se lhes oferece o espetáculo da crueldade – e dessa maneira insinua-se no mundo a ideia de que o *sofrimento voluntário*, o martírio deliberado tem bom sentido e valor (*tradução nossa*)”. Segundo Sommer (2019, p.290), a espetacularização do sofrimento não é uma tese original de Nietzsche. O filósofo a teria encontrado na obra *Thatsachen der Ethik*, de Herbert Spencer, onde, inclusive, já se encontraria a sugestão apresentada em GM II 7, de que, na modernidade, a autoaplicação da crueldade e sua espetacularização não cessou, mas assumiu formas mais brandas.

e, assim, obter mais poder, o “eu” do sofredor ficcionaliza um outro. Esse outro não pode ocupar o lugar de alvo porque a descarga instintiva não seria eficaz. Nessa nova situação, a necessidade de obter mais poder às custas de um outro reposiciona o outro como espectador, criando um mecanismo psíquico compensatório. Esse mecanismo permite ao sofredor descarregar seus instintos contra si, o único alvo sobre o qual tem controle, e ao mesmo tempo justificar sua dor e retirar dela proveito, já que acredita em um espectador divino a se regozijar com essa crueldade e a interpretá-la como plena de sentido.

A ausência de um outro levaria o sofredor ao desespero, se não fosse a criação de um espectador divino. A inibição instintiva, oriunda do processo civilizatório, criou, por conseguinte, a necessidade de espetacularizar o sofrimento íntimo. Somente assim, o sofredor se sabe assistido enquanto espetáculo e enquanto enfermo. É uma necessidade psicológica que tal tipo de sofrimento seja visto para ter sentido. O espectador confere o que é necessário para suportar o tormento ao afastar o absurdo do sem-sentido que ameaçaria aniquilar o sofredor.

O espectador aparece, assim, como uma transposição sublimada do outro, mas que cumpre a mesma função de ser uma instância doadora de poder. O espectador funciona como uma instância de alavancagem do poder pela alavancagem da ação ao dotar de sentido a dor autoinfligida. Somente nessa medida, o sofredor ganha uma motivação para continuar agindo contra o sofrimento que então passa a suportar. O sofredor pode engajar-se em atos de fortalecimento até que o sofrimento infligido não lhe seja mais desfavorável. Isso torna possível fruir o sofrimento e a crueldade como um ingrediente para mais poder.

Os resultados positivos da crueldade aplicada a si são mencionados por Nietzsche na seção 18 da segunda dissertação: a violentação de si mesmo é apresentada como “deleite em se dar uma forma”. O fazer-se sofrer, sabendo-se observado, torna o trabalho sobre si significativo. Isso abre a possibilidade de relacionar sofrimento e perfeccionismo, na medida em que o ato de fazer-sofrer a si próprio, orientado por um sentido, configura-se como uma via para a vazão favorável dos instintos. A doença da má consciência não é, desse modo, exclusivamente negativa. É avaliada positivamente como promessa de aperfeiçoamento e refinamento do poder humano. A espetacularização do sofrimento pode ser avaliada, por conseguinte, em termos ético-artistas, entendidos como um dispositivo de configuração de modos de viver, surgidos do aproveitamento do sofrimento.

Assim, quando se trata do sofrimento interno, oriundo da má consciência, aquela tão antiga máxima da humanidade, “ver-sofrer faz bem, fazer-sofrer mais bem ainda”, permanece verdadeira, desde que a reformulemos nos seguintes termos: “fazer-me sofrer faz bem, ver-nos sofrer mais bem ainda”. “Ver-nos”, no plural, porque é preciso não só que um outro me veja, como também eu saber que estou sendo visto. Somente assim o sofredor obtém uma justificativa para suportar o sofrimento interno. Também, é o deus espectador que lhe fornece o parâmetro para saber que está progredindo na superação de sua aflição. Atos de fortalecimento serão tanto mais eficazes para restauro do poder quanto se aproximarem do “sentido” apresentado pelo espectador divino. Portanto, fazer-sofrer sem espetacularizar o

sofrimento não gera, com a mesma eficácia e na mesma medida, a supercompensação de poder que fortalece o sofredor.

CONCLUSÃO

Não se poderia concluir esta análise da psicologia da espetacularização sem abordar, ainda que brevemente, um capítulo assaz pertinente do tema: a configuração moderna do espetáculo do sofrimento. Na seção 7 da segunda dissertação, Nietzsche expressa-se no passado quando trata dos espectadores divinos. Sua afirmação remete a um fim de ciclo: “foi com a ajuda de tais invenções que a vida conseguiu então realizar a arte em que sempre foi mestra: justificar a si mesma, justificar o seu ‘mal’; agora ela talvez necessite de outros inventos (por exemplo vida como enigma, vida como problema do conhecimento)” (*grifo nosso*). Ausente as divindades, as cadeiras do espetáculo ficam vazias. Mas Nietzsche manifesta a vontade de não deixar o espetáculo findar. “Agora” a vida requer outro espetáculo.

As ideias de “vida como enigma” e “vida como problema do conhecimento” sugerem que é justificável sofrer para desvendar o ponto de interrogação que é vida. As dores e a crueldade são momentos necessários para o heroísmo do conhecimento. Para que se possa ver a vida como enigma, como uma aventura do conhecedor, é necessário um espectador teórico. Quem julga se um sofrimento vivido nas sombras da consciência tem ou não sentido seria, agora, um decifrador de enigmas.

Um espectador teórico é tão sutil quanto um deus. A crueldade bestial não o agrada. É preciso de uma crueldade refinada, como, por exemplo, o labor da pesquisa, a dor de parir uma ideia, o experimentar consigo próprio uma ideia, uma vivência, a confrontação de seus preconceitos, a vivissecção de sua alma. Essas dores aprazem o espectador teórico pelo seu teor espiritual e espirituoso:

Talvez possamos admitir a possibilidade de que o prazer na crueldade não esteja realmente extinto: apenas necessitaria, pelo fato de agora doer mais a dor, de alguma sublimação e sutilização, isto é, deveria aparecer transposto para o plano imaginativo e psíquico, e ornado de nomes tão inofensivos que não despertassem suspeita nem mesmo na mais delicada e hipócrita consciência (GM II 7).

Onde se poderia encontrar um espectador teórico? Em nosso próprio “eu”, na medida em que é sujeito de uma autoconstituição atrelada à tomada de consciência da própria vida. *Ecce Homo* pode ser lido como um caso desses, em que o espectador Nietzsche aprecia o sofrimento do sofredor Nietzsche e lhe dá um sentido filosófico e histórico-cultural⁹.

A figura de um espectador teórico, no entanto, parece ser uma aposta positiva de Nietzsche para um uso favorável da crueldade dirigida a si mesmo. Haveria que se falar ainda

9 Cf. PAULA, Wander Andrade de. Sofrimento e psicologia de si em Nietzsche. In: *Cadernos Nietzsche*, v.45, n.2, p. 1-27, 2024.

de um uso desfavorável quando o sofredor transforma sua dor em um espetáculo empresarial e ficciona um “espectador empreendedor” que enxerga o martírio do sofredor enquanto aperfeiçoamento de seu desempenho econômico. Sugiro esse contraponto a partir da obra “Psicopolítica”, de Byung-Chul Han. Uma das táticas de controle do neoliberalismo é fazer com que o indivíduo se explore para otimizar seus resultados laborais. Para essa tática, constrói-se um regime de visibilidade interna.

O sujeito contemporâneo é um empreendedor de si mesmo que se autoexplora. Ao mesmo tempo, é um fiscalizador de si mesmo. O sujeito autoexplorador traz consigo um campo de trabalhos forçados, no qual é ao mesmo tempo carrasco e vítima. Como sujeito que expõe e supervisiona a si próprio, ele carrega consigo um pan-óptico no qual é, de urna só vez, o guarda e o interno. O sujeito digitalizado e conectado é um *pan-óptico de si mesmo* (HAN, 2018 p. 85).

Como resultado dessa exploração justificada por um sentido econômico, o trabalhador sofre de adoecimentos mentais. Depressão, burnout e ansiedade configuram uma era do esgotamento psíquico. O sofredor, no entanto, persiste nesse sofrimento porque um espectador aprecia-os como tormento necessário para o sucesso econômico. Han sugere que esse espectador é o próprio sofredor, que luta contra si para erradicar tudo o que impediria a realização do sucesso financeiro.

O trabalho interminável no eu se assemelha à introspecção e ao exame de si protestantes, que, por sua vez, representam uma técnica de subjetivação e dominação. Em vez do pecado, procura-se por pensamentos negativos. O eu luta uma vez mais contra si mesmo como se lutasse contra um inimigo. Os pregadores evangélicos de hoje atuam como gerentes e treinadores motivacionais, que pregam o novo evangelho do desempenho e da otimização infinitos. (HAN, 2018, p. 46)

Menciono o contraponto de Byung-Chul Han apenas para indicar modos de consideração da espetacularização do sofrimento autoinfligido. Tratar essa espetacularização na chave da psicologia da vontade de poder permite entender sua necessidade e como ela pode ser usada para fins de dominação, fazendo com que o sofredor erroneamente acredite em um sentido que lhe desfavorece e, assim, se submeta à exploração. Se, como Nietzsche admite, a espetacularização tende a persistir na modernidade, é preciso entender as razões psicológicas dessa demanda. A psicologia da espetacularização possibilita pensar situações contemporâneas de sofrimento, avaliando criticamente como o espetáculo está sendo utilizado, se a favor ou contra o sofredor.

Para concluir, pode-se sumarizar em três pontos a primeira aproximação de compreensão da espetacularização do sofrimento enquanto dispositivo psicológico: i) a figura do outro é necessária para o aumento de poder, refletindo o caráter relacional da vontade de poder; ii) por esse motivo e para tirar proveito do ato de infligir dor a si mesmo, um outro é requerido

na forma do espectador. Sem esse dispositivo, como e por que o sofredor se castigaria, se esse ato causa diminuição de poder? Sem a explicação adicional da espetacularização, o simples automartírio é contraditório dentro da hipótese da vontade de poder. Pois ele implicaria em afirmar que: o ato de diminuir poder gera aumento poder; iii) a aplicação da crueldade a si mesmo não é algo patológico nem moralmente repreensível. É uma necessidade psicológica que constituiu a normalidade psíquica da sociabilidade humana, guardando a possibilidade para o sofredor construir um modo de vida que lhe seja favorável.

REFERÊNCIAS

- HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica*. Tradução de Maurício Liesen. Belo Horizonte: editora Âyiné, 2018.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB)*. Disponível em: < <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB> >.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- PAULA, Wander Andrade de. Sofrimento e psicologia de si em Nietzsche. In: *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v.45, n.2, p. 1-27, 2024.
- SOLL, Ivan. Nietzsche on Cruelty, Asceticism, and the Failure of Hedonism. In: SCHACHT, Richard (org.). *Nietzsche, genealogy, morality: essays on Nietzsche's Genealogy of Morals*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1994, p. 168-192.
- SOMMER, Urs. *Kommentar zu Nietzsches Genealogie der Moral*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2019.

Artigo recebido em 30.09.2024 e aprovado em 31.10.2024

Hailton Felipe Guiomarino é Doutor (2022) e mestre (2018) em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná. Possui graduação em filosofia (2014), licenciatura e bacharelado, pela Universidade Federal do Pará (UFPA). De maio de 2023 a maio de 2025, atuou como professor substituto na Universidade Federal do Pará. Atualmente, é professor na Faculdade Cosmopolita. Realiza pesquisas nos seguintes temas: formas ocidentais de experienciar e interpretar o sofrimento; história da filosofia do/no Brasil; antropofagia e recepção; efeitos da colonização e da escravidão nos costumes e modos de pensar brasileiros. É autor do blog "Mundus Alter", (www.mundusalter.wordpress.com), onde publica notas e esboços de estudos e reflexões autorais. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8015-7937>. E-mail: hailton_50@hotmail.com.

Endereço: Av. Tavares Bastos 1313, Belém, PA, 66615-005

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Prof. Doutorando Adriano Geraldo da Silva / Prof. Doutorando Rafael Gonçalves da Silveira



Morte de Deus em Nietzsche, a persistência e ressignificação de deus(es)

Hugo Brandão¹

Resumo: A “morte de Deus” em Nietzsche é uma das ideias mais provocativas e centrais em sua filosofia. Ela simboliza o declínio da influência da religião e dos valores cristãos na sociedade ocidental. Objetivamos demonstrar que o discurso da “morte de Deus” em Nietzsche não representou o início do fim de Deus, fundamento último e metafísico que serviu de sustentação para o mundo Ocidental, do contrário, demonstraremos que houve uma persistência dos deuses, houve uma ressignificação da figura de alteridade de Deus, o que marca a religiosidade atualmente. Pois, a proclamação “Deus está morto” não deve ser entendida literalmente, mas como uma metáfora para a perda de fé em uma verdade universal e imutável, representada pela figura divina. Observamos um fervor religioso muito forte atualmente, especialmente marcado pelo avanço de fundamentalismos religiosos, bem como das novas diversas experiências religiosas que surgem a cada dia. A religião e religiosidade estão tão fortes quanto em tempos passados, salvaguardadas algumas distinções das vivências religiosas de hoje, que representam significativamente a força da religião mesmo com o advento e todo crescimento da ciência e tecnologia, tal como observado por Nietzsche e que o levou a proclamar metaforicamente a “morte de Deus”. Assim sendo, defendemos que a religião e Deus, não tiveram o seu fim e morte, e sim, houve uma ressignificação de Deus, que deixou de ser fundamento último de todas as coisas e foi ressignificado.

Palavras-chave: Nietzsche. Morte de Deus. Religião.

INTRODUÇÃO

A filosofia de Friedrich Wilhelm Nietzsche é, ainda hoje, desafiadora e fascinante. Seu discurso é caracterizado por sua complexidade, profundidade e, sobretudo, porque aflige os indivíduos, especialmente, ao que se refere à tradição cristã. Nietzsche foi um dos maiores expoentes do pensamento Ocidental e é, reconhecidamente, um dos maiores críticos da religião como um todo, em especial da religião cristã. Uma das marcas principais de sua filosofia foi descrita na obra *Gaia Ciência* de 1882, nos aforismos 108, 125 e 343 (especialmente no aforismo 125), onde encontramos o famoso discurso do insensato ou discurso da “morte de Deus”. Em tal discurso surge uma de suas maiores expressões: “Deus está morto”, que é parte central desta pesquisa.

1 Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Coordenador da pós graduação e professor efetivo de filosofia no Instituto Federal de Alagoas (IFAL). E-mail: hugo.brandao@ifal.edu.br

Logo, destacamos que o ponto de partida desta pesquisa é a seguinte afirmação: Deus está morto. Para compreendermos esta problemática partimos da análise daquele que foi o arauto da “morte de Deus”: Nietzsche. Pois, foi a partir de sua filosofia que a “morte de Deus” ganhou destaque, inquietando as estruturas humanas, no tocante aos seus fundamentos e valores. Vale salientar que, esta afirmação só ocorreu porque houve causas relevantes que, de fato, motivaram Nietzsche a proclamar tal expressão, como as transformações históricas, sociais e culturais de sua época. O ponto fundante de seu pensamento são suas críticas à cultura de sua época, evidenciadas nos seus questionamentos aos valores estabelecidos, sobretudo, aos valores morais difundidos pelo cristianismo que se propagaram pelo Ocidente. Logo, a filosofia nietzschiana constitui-se em uma crítica à sociedade Ocidental, notório em seu discurso acerca da “morte de Deus”. Ele se distancia de sua herança cultural para desenvolver sua filosofia e propor uma cultura com novos valores – a transvaloração dos valores (NIETZSCHE, 2008).

É neste contexto, da constatação de Nietzsche acerca da “morte de Deus”, que refletimos sobre a persistência de Deus e/ou religião nos dias atuais e seu reavivamento. Ainda que em poucas páginas, discorrendo quanto a crítica de Nietzsche a moral, a cultura de sua época e a sua constatação que Deus havia morrido e, portanto, anunciando o fim da metafísica e o fim da religião propriamente dita, defendemos que o que morreu foi o Deus metafísico e fundamento último, verdade absoluta e figura de alteridade, entretanto, houve uma ressignificação da figura de Deus e esse persiste mesmo a despeito de Nietzsche e sua constatação, sua previsão; a qual, como apresentaremos se mostrou acertada e errada ao mesmo tempo, pois, houve de fato a morte de Deus ao passo que o mesmo também foi ressignificado e persistiu nos dias atuais.

A morte de Deus não parece encontrar respaldo exato ao analisarmos a sociedade atual, ao que parece, houve um descrédito na religião institucional, mas os indivíduos permaneceram religiosos (BERGER, 2009). Trata-se de uma religiosidade vivenciada de forma particular, individual, cada vez mais apartada das instituições religiosas (LUCKMAN, 2014). Uma religiosidade que ressignificou Deus e contrariou o seu óbito. Vejamos a seguir a “morte de Deus em Nietzsche para posteriormente discorremos a respeito da persistência e ressignificação de Deus no que ousamos descrever como um reavivamento das experiências religiosas.

1 “MORTE DE DEUS” EM NIETZSCHE E O REAVIVAMENTO DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA: PERSISTÊNCIA E RESSIGNIFICAÇÃO DE DEUS(ES)

Enfatizamos que o discurso nietzschiano, acerca da “morte de Deus”, foi uma constatação do fim da metafísica, isto é, o declínio do modelo platônico de pensamento, marcado pela dualidade da realidade: o mundo divino *versus* o mundo humano. A “morte de Deus” simboliza o fim de uma época, pois, a Modernidade rompe com a tradição judaico-cristã de creditar seus fundamentos em uma realidade metafísica e, a partir dessa, explicar e estruturar a realidade humana. Segundo Nietzsche (2001), a humanidade estava desacreditando

em Deus e no mundo metafísico, o qual alicerçava e fundamentava a existência humana – a crença em Deus estava se deteriorando.

A crença em Deus, em uma realidade metafísica, em um mundo divino, estava se desintegrando e a sociedade Ocidental estava perdendo uma de suas características principais, que era a sua cultura essencialmente religiosa. A “morte de Deus” é uma expressão que demonstra esta transformação pela qual a sociedade Ocidental estava passando, visto que a religião deixou de exercer o domínio que, outrora, era quase que absoluto sobre o cotidiano das pessoas. Foi uma expressão forjada sobre as circunstâncias histórico-sociais decorrentes do advento da Modernidade. O mundo foi perdendo o encantamento e, em mesma proporção, a religião foi perdendo sua força de intervir nas estruturas sociais e mesmo na condição psíquica dos indivíduos.

Embora muitos ao ouvirem a expressão “morte de Deus”, fiquem apavorados e entendam que é um absurdo tal afirmação, não podemos interpretá-la como uma simples manifestação de ateísmo. Não necessariamente Nietzsche tenha matado Deus, ao contrário, ele se limita a constatar a incoerência do divino na cultura de seu tempo, sobretudo, entre os valores que se praticou e o Deus que se pregava. O discurso nietzschiano, acerca da “morte de Deus”, é antes, uma crítica a sociedade de sua época: a moral e aos valores cristãos.

Nietzsche é reconhecido, por muitos, como o mais incisivo crítico do cristianismo, parte desse reconhecimento deve-se ao fato dele ter decretado a “morte de Deus”. São raros os casos, na história da filosofia, que um filósofo se caracteriza tanto por uma frase de seu discurso quanto foi o caso de Nietzsche ao proferir: “Deus está morto”. Contudo, vale destacar, a crítica nietzschiana vai além do cristianismo, trata-se de um posicionamento ímpar do pensador para com as religiões como um todo. Evidentemente, o foco de suas críticas é o cristianismo, uma vez que o mesmo é parte central do ideário cultural de sua época e, como vimos, sua crítica era, antes de tudo, uma crítica à cultura de sua época. A cultura Ocidental se confunde com o cristianismo, daí a forte oposição de Nietzsche a religião cristã.

A Modernidade é marcada pela euforia de que a ciência e a técnica estariam para tudo desvendar, explicar e realizar. O sagrado, Deus ou mesmo religião e religiosidade, que haviam servido como uma transcendentalização da natureza, como uma defesa contra os perigos do mundo, perdiam sua razão de ser, ia aos poucos perdendo plausibilidade, passando-se a ser questionadas. E, nessa lógica, o sagrado seria sucedido pelo profano. Aparentava que, com advento da Modernidade, a religião fora reduzida a uma dimensão de uma ilha em vias de completa submersão. Nesse contexto, assiste-se ao anúncio da “morte de Deus”, bem como à reformulação da crença, que se desloca da esfera religiosa para a esfera científica e, posteriormente, desloca-se da esfera da vida pública para a esfera da vida privada (LUCKMANN, 2014).

Ressaltamos que para além da passagem da religião da esfera pública para a privada, a ciência emergia com uma força descomunal. Ao menos era o que se pensava, pois, a ciência era tida como o conhecimento que legitimava os demais conhecimentos, que afirmava a

veracidade do real e tinha por primazia a legitimidade de decifrar o mundo e a realidade que nos cerca, foi quase que como ela mesma se institui como religião (CRUZ, 2004). Foi neste contexto da Modernidade que apostou no desaparecimento das religiões e no nascimento de uma sociedade secularizada, com infinitas nuances, de acordo com a utopia de cada um – tal como contatado por Nietzsche em sua alegoria da “morte de Deus”. Contudo, chegando à Contemporaneidade não é bem isso que presenciamos nas sociedades. A sociedade de fato se secularizou, porém, também houve uma ressignificação e diversificação da experiência religiosa e mesmo das instituições religiosas, que se não sofreram uma transformação profunda, de uma forma ou de outra, precisaram se adaptar aos novos tempos, visto que, tornou-se notório o descompromisso dos indivíduos para com as instituições, em especial as instituições religiosas. As religiões não ficaram isentas a essas mudanças, pois, abriram-se, também, neste novo contexto, novas perspectivas para pertencimentos sociais e culturais e, conseqüentemente, religiosas. Em vez da indiferença religiosa, hoje ouvimos um reavivamento da religiosidade (BERGER, 2009). Crespi defende que,

A renovação atual do interesse pela religião, portanto, pode ser explicada, ao menos em parte, como reação a situações de desorientação generalizada provocadas, na sociedade contemporânea, pelo aumento de complexidade decorrente da acentuada diferenciação dos âmbitos de significado e pelo pluralismo das fontes de produção dos valores e dos modelos culturais (CRESPI, 1999, p. 10).

Evidencia-se o reavivamento do fenômeno religioso e a atual proliferação de diferentes movimentos e seitas que se inspiram em alguma crença de natureza religiosa (CRESPI, 1999, p. 10). Vale ressaltar que, tal orientação para a religião nem sempre implica a adesão a instituições tradicionais (CRESPI, 1999, p. 10).

Em detrimento a constatação e previsão de Nietzsche, tanto religião institucional quanto as experiências religiosas persistiram até os dias atuais, mesmo sofrendo ressignificações, pois, como evidenciamos a partir da maioria dos relatos das origens da religião, que enfatizam as seguintes questões de seus aparecimentos, importância e persistência: a mente humana necessita de explicações, o coração humano busca conforto, a sociedade humana requer ordem e o intelecto humano é inclinado a ilusões. Para expressar isso de modo mais detalhado, a religião persiste porque fornece explicações; ela prover conforto; ela assegura a ordem social; ela é uma ilusão cognitiva (CRUZ, 2004, p. 37), sendo vital para a humanidade, sobretudo, por combater a anomia e dotar de sentido a realidade e vida dos indivíduos (BERGER, 2009).

Destarte, na Contemporaneidade, é possível discorrer que uma prática religiosa não significa pertencer, no sentido de filiação, ou usando termo do mercado, fidelização, pertencer a uma determinada religião institucional. Percebemos que os indivíduos, na Contemporaneidade, transitam entre as diversas instituições religiosas e, os que permanecem

“fiéis” a uma dada instituição religiosa, fazem por sentirem nelas uma certa funcionalidade e não porque se sentem devedores de alguma razão hereditária (HERVIEU-LÉGER, 2015).

Trata-se, por exemplo, dos esoterismos místicos que testemunham, de diversas formas, a procura de uma prática espiritual individual que dá acesso a um conhecimento e a uma nova abordagem do mundo. Uma prática capaz, também, de dotar o indivíduo de um domínio das forças em operação em todos os aspectos da realidade, natural, social e psíquica (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 154). Esta experiência espiritual é concebida como o meio e a expressão que o indivíduo pode exercer sobre si mesmo, fora de qualquer engajamento em uma igreja particular, sendo esse um aspecto essencial da reestruturação do individualismo religioso (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 155). Para Hervieu-Léger (2015, p. 155), “a especificidade desses movimentos está principalmente no fato deles levarem às últimas consequências à lógica da incorporação da busca espiritual em uma Modernidade psicológica caracterizada pela preocupação individual da autorrealização”.

Embora as Instituições religiosas – “representações oficiais” – percam sua hegemonia em deliberar no campo da política, da cultura, da ética, enfim, das instâncias reguladoras do cotidiano, uma vez que, perde o poder de dotar de significado o mundo moderno; elas conseguem existir e assegurar a sua importância na condução e construção da sociedade, de forma bem menos efetiva, é fato, mas de forma que ainda exerce influências no domínio da vida humana, como defende Berger (2009), Cruz (2004), Crespi (1999), dentre outros. Ao passo que a Religião institucional perde espaço em diversas esferas da vida e organização dos indivíduos, como foi acima mencionado, ela redescobre e ressignifica sua área de atuação e sobretudo, ressignifica a figura de Deus. Ainda que Deus tenha morrido, tal como anunciado por Nietzsche, a religião continua a se fortalecer e exercer influência na sociedade e vida das pessoas (BERGER, 2009), mesmo que para tanto tenha ressignificado Deus.

Há um reconhecimento, pelas ciências humanas da pertinência da religião como fator de mutação social, no tocante a sua capacidade de renovar-se, significar a realidade, agregar e estabelecer identidade (CRUZ, 2004). Surge nesse cenário sujeitos religiosos que a partir de suas necessidades significam suas realidades e adentram no universo religioso munidos de suas próprias verdades e em busca de sentido de suas existências, bem como, conforto para suas tribulações – a quem Eduardo Cruz denominou de “errantes do novo milênio”:

É preciso ressaltar, por fim, o impacto dos Novos Movimentos Religiosos, principalmente na classe média. Essa difusa constelação de crenças, ritos e associações sugerem um estado de espírito característico dos ‘errantes do novo milênio’, como seus seguidores são por vezes caracterizados. São pessoas que sentem que as religiões tradicionais não lhes proporcionam mais uma alternativa de inserção social e conforto espiritual. Individualistas e ao mesmo tempo tribais, sequiosos de gratificação imediata, sem outros pontos de referência a não ser o mercado e o trabalho, sem história, tradição ou autori-

dade, valorizam uma religiosidade difusa e algo elitista. Os nomes e tendências se multiplicam: Nova Era, esoterismo, misticismo, auto-ajuda. Elas sequer aparecem claramente no senso; revelam, no entanto, muito daquilo que por vezes se chama de 'pós-modernidade' no âmbito religioso. Paulo Coelho não seria um fenômeno brasileiro e mundial se não ecoasse o espírito da época (CRUZ, 2004, p. 22-23).

Esta relação com sagrado é marcada por um retorno ao sentimento religioso, isto é, a maximização das experiências emocionais. Segundo Cruz (2004), ainda que existam indivíduos mais crédulos e outros mais céticos, ainda assim, a religião não é algo que uns têm e outros não. Segundo ele: "Pela própria natureza universal dos processos evolutivos e mentais que estão em jogo, todos nós temos o equipamento que, inevitavelmente, produz as religiões, ainda que alguns se distanciem propositalmente de qualquer igreja ou credo presente em nossas sociedades" (CRUZ, 2004, p. 72).

Berger (2009) nos ensina que a religiosidade, especialmente a partir da figura de Deus, é o supremo escudo contra a anomia, contra o caos, sobretudo, porque o caos, a anomia, sempre está à espreita para se instalar, nunca é abolido totalmente, sobretudo, nos momentos de grandes mudanças históricas que atravessam as sociedades. Como as experiências religiosas e Deus estão inseridos dentro da história e a acompanham, também passam por mudanças para recompor suas teodiceias, visando enfrentar os deslocamentos no mercado de bens sagrados e fornecer plausibilidade às experiências religiosas dos indivíduos, sedentos por experiências cada vez mais particulares e que correspondam aos seus mais íntimos desejos e necessidades (HERVIEU-LÉGER, 2015). Segundo Crespi (1999, p. 52), "A influência social que a experiência religiosa pode ter, na verdade tem o seu fundamento na capacidade de cada indivíduo assumir plenamente os diversos componentes da sua história existencial particular."

Nesta perspectiva, a atual retomada do interesse pelas concepções religiosas não aparece como um fenômeno novo, mas como o reaparecimento daquela função essencial de integração e de certeza que, nas sociedades do passado, foi em grande parte desempenhada pelas diversas religiões (CRESPI, 1999, p. 14). Segundo Hervieu-Léger (2015, p. 44), "A crença não desaparece, ela se desdobra e se diversifica, ao mesmo tempo em que rompem, com maior ou menos profundidade, de acordo com cada país, os dispositivos de seu enquadramento institucional." As religiões institucionais tradicionais, então, em virtude dessas transformações, estão passando a se adequarem e iniciando um processo de mudanças internas para responder a esta nova demanda, buscando se reinventar no âmbito dos seus próprios quadros institucionais e para tanto passaram a ressignificar a figura de Deus. Matando o Deus dogmático, metafísico, fundamento último da realidade, figura de alteridade, por um Deus personalizado e individualizado que caiba na crença mais subjetiva dos sujeitos na Contemporaneidade.

Trata-se de um reavivamento da religiosidade, com características bem específicas, quase que uma "nova religiosidade", caracterizada pela experiência religiosa individualizada

do sujeito que passa a ser parte central e constitutiva do próprio grupo e marcada pelo emocionalismo comunitário, acarretando em um compromisso pessoal daquele que crê e que produz a coesão entre a comunidade e o indivíduo. Refere-se a “religião de comunidades emocionais” que, segundo Herviéu-Léger,

[...] apresenta-se em primeiro lugar como uma religião de grupos voluntários, que implica para cada um dos seus membros um compromisso pessoal (quando não uma conversão, no sentido revivalista do termo). O testemunho que cada convertido dá ao grupo de sua própria experiência, e o reconhecimento que o grupo lhe traz de volta criam um laço muito forte entre a comunidade e o indivíduo (HERVIEU-LÉGER, 1997, p. 33).

O retorno da religião (sentimento religioso), este reavivamento da religiosidade, pode ser interpretado, desta forma, como uma tentativa do indivíduo de conviver com a incapacidade das ciências de darem respostas para a totalidade do real e, assim, “achar um sentido do mundo acessível à compreensão humana” (WEBER, 2004, p. 625). Ou como uma forma de combater a anomia (BERGER, 2009). Ou ainda, como um fenômeno periódico que recorre à Religião em razão de exigências de natureza social, visto que a religião se apresenta como uma forma de mediação específica, que considera “o caráter ilimitado do desejo humano e explica o mundo finito, colocando-o em relação com o horizonte infinito de um além-mundo, que assim se torna parte constitutiva da própria vida terrena” (CRESPI, 1999, p. 15).

Logo, constatamos não só a persistência da religiosidade como, também, um reavivamento do fenômeno religioso, porque, dentre outros fatores, com o avanço da ciência e das pesquisas acerca do fenômeno religioso, evidenciamos cada vez mais que o cérebro humano não é uma tabula rasa ou uma página em branco, como defendia Locke (1999) na Modernidade. Ao contrário, trata-se de um aparato pré-disposto pelo nosso processo evolutivo que absorve certos traços culturais e não outros. Nesse sentido, as crenças mais sérias das pessoas não são arbitrárias, por mais diversas que sejam. Elas são verdadeiras, não no sentido de que “verdade cada um tem a sua”, como se fosse o caso da escolha de um item em um supermercado, mas porque elas seguem padrões mentais há muito selecionados pelas necessidades e contingências de nosso processo evolutivo enquanto espécie – tais crenças são, de algum modo, compatíveis com a realidade (CRUZ, 2004, p. 69). Estamos vivendo um intenso avivamento religioso, a religiosidade perpassa a cultura, visto que a religião é inerente à maneira humana de estar no mundo (BAUMAN, 2013). Esse reavivamento do fenômeno religioso ressignificou a figura de Deus, o que possibilitou sua “ressurreição”, se entendermos que ele de fato morreu. Mas, ao que parece, dada a atual força da religiosidade, Deus não morreu propriamente dito, ele foi ressignificado. Podemos até dizer que quem morreu foi o Deus metafísico e fundamento último da realidade.

Vejamos, nesse sentido, divergimos diretamente de Nietzsche, mesmo reconhecendo a importância de suas reflexões (críticas ao cristianismo e discurso da “morte de Deus”) para

o desenvolvimento e compreensão da religião e de Deus(es). Seguimos defendendo que a religião e Deus, estão para além de interpretações exclusivistas e reducionistas. Persistimos afirmando que estamos vivenciando uma retomada das manifestações religiosas, um retorno ao sagrado, mas que se caracteriza por particularidades próprias da Contemporaneidade: uma religião, um Deus, que persiste ao “fim” da metafísica, a modernização de mundo e ressignificação da realidade. Isto pode ser visto em escala mundial. A contemporaneidade é marcada por uma proliferação e politização de comunidades de fé e tradições religiosas. Urge um desafio com este reavivamento da religião, uma crítica fundamental a autocompreensão pós-metafísica e pós-religiosa, a partir do processo de Modernidade característico do Ocidente, que tem no discurso de Nietzsche da “morte de Deus” sua alegoria metafórica (OLIVEIRA, 2013).

O Próprio Nietzsche renega revisar a razão e conceituá-la, acolhendo o que seria o contraponto da razão, isto é, o mito (HABERMAS, 2000, p.124). Pois para ele, “Sem o mito, porém, toda cultura perde sua força vital sadia e criadora: só um horizonte cercado de mitos encerra em unidade todo movimento cultural” (NIETZSCHE, 1997, p.135).

A retomada ao sagrado, na Contemporaneidade, é um retorno a religiosidade, que é profundamente marcada pela “morte de Deus”, isto é, este processo religioso é marcado pelo subjetivismo e ausência de fundamento, consequências da “morte de Deus” e, consequentemente, fim e/ou crise da metafísica. A “morte de Deus” provoca transformações na religião, uma vez que Nietzsche aniquila os fundamentos. Neste sentido, precisamos destacar em especial que o evento sócio-histórico da “morte de Deus”, tal como constatado por Nietzsche, impactou na religião e/ou religiosidade e ressignificou Deus, principalmente sua figura de alteridade e fundamento último da realidade.

A religiosidade foi diretamente afetada pela filosofia nietzschiana, pois se não há fundamento precisa-se criar algum. A religiosidade nos dias atuais, sob a influência da filosofia de Nietzsche, ou seja, sem fundamento absoluto, passa a ser o “eu”. O Deus fundamento morre e, como principal consequência, surge a experiência religiosa. O sujeito está cada vez mais em busca de experiências religiosas, já que perdeu o seu fundamento: “Deus Morreu” e com ele se foi o fundamento. A Religião e/ou religiosidade, na Contemporaneidade, foram, demasiadamente, marcadas pelo pensamento de Nietzsche.

Reafirmo, Nietzsche decretou a “morte de Deus”, o que acarretaria passo a passo o declínio da religião. Isso não necessariamente se confirma no cenário religioso da Contemporaneidade. Ao invés do fim da religião, a “morte de Deus” simboliza o fim do fundamento absoluto, do Deus moral, do Deus metafísico, o que não significa o fim da religião propriamente dita, nem tampouco o fim absoluto de Deus.

Como vimos, a religião, enquanto instituição, até teve seu poder diminuído, perdeu parte do seu controle em influenciar os rumos da sociedade e o cotidiano dos indivíduos, porém, a religiosidade continua presente e com força na atualidade (BERGER, 2009) e com ela a figura de Deus, ainda que ressignificada. Os indivíduos continuam religiosos, mesmo

que não sejam ligados, necessariamente, a uma instituição religiosa ou professem um único credo, mas, a religiosidade persiste no universo psíquico, social e cultural dos indivíduos na Contemporaneidade, logicamente, é uma forma diferente de vivenciar a religião e isto se dá pela influência da filosofia nietzschiana que, para além dos livros e da academia, se difundiu na cultura de nossa época, mesmo que as pessoas não tenham ciência disso.

Esta nova relação dos indivíduos para com a religião, ou religiosidade, perpassa pela influência exercida, mesmo que inconscientemente, das críticas desferidas por Nietzsche a religião, em especial ao cristianismo, que se infundiram na cultura de nossa época e alcançou nossa cultura, influenciando-a direta e decisivamente, sobretudo, ao que se refere a vivência religiosa. Pós filosofia de Nietzsche, constatamos uma religiosidade muito mais subjetivizada, que tem como norte de orientação a busca por experiências religiosas, cada vez menos ligada a Instituições e doutrinas (HERVIEU-LÉGER, 2015). A ideia de Deus persistiu junto com a religião e/ou religiosidade, contudo, uma ideia de Deus ressignificada e com uma característica muito mais pessoal e individualizada do que coletiva e absolutizada.

O Deus fundamento absoluto – Deus moral – da Modernidade parece ter morrido de fato, mas a Religião, religiosidade e espiritualidade conserva uma nova e múltipla perspectiva acerca de Deus: o que parece ser o Deus ou “Deuses” dos dias atuais. Deus não está morto, mas já não é mais o mesmo moralista e justiceiro que fundamentava toda a realidade humana.

Ressaltamos que o discurso de Nietzsche acerca da “morte de Deus” foi uma constatação sócio-histórica, mudanças decorrentes do advento da Modernidade. Os indivíduos passaram a se relacionar com a religião e com Deus de uma forma diferente do que tinha ocorrido em qualquer outro momento histórico. A religião perdeu espaço na organização da sociedade, como gestora da vida e conduta social humana, na política e etc.. Porém, ainda assim, a efervescência religiosa é determinante na vida dos indivíduos atualmente, marcados por uma religiosidade de características subjetivas e, por vezes, indiferentes para com a religião institucional (LUCKMAN, 2014). Mesmo com todas as mudanças a religiosidade continua com força vital impressionante. A religião tem se reinventado e se reinterpretado, conseguindo ser autônoma diante das outras instituições, continuando a influenciar na sociedade, ainda que de forma mais tímida (BERGER, 2009). A religião tem persistido, ressignificado-se, buscando se adaptar, encontrando seu espaço e mantido sua importância, assim, Deus tem persistido vivo e ressignificado.

CONCLUSÃO

Como vimos, a crítica de Nietzsche a religião e/ou ao cristianismo foi antes de tudo uma crítica a sociedade de sua época, isto é, a todo tipo de verdade absoluta, fundamento absoluto, moral e valor universalizados. O ápice da sua crítica foi seu discurso da “morte de Deus”, no qual, ele atesta que o fundamento da sociedade de sua época, Deus, já não mais correspondia as expectativas desta mesma sociedade, na ausência de um fundamento foi

possível recriar novos fundamentos, valores, verdades... ou, ao menos, foi possível uma busca por um novo horizonte de fundamentos, valores e verdades. Esta odisseia por fundamento, verdade etc., afetou diretamente a relação dos indivíduos com a Religião.

O fim da metafísica, ou sua crise – que foi constatada por Nietzsche através do seu discurso da “morte de Deus” – afeta profundamente a construção de sentido religioso na Contemporaneidade. Concluimos que, a religiosidade na Contemporaneidade é, em grande parte, profundamente marcada pela “morte de Deus”, mesmo que de forma inconsciente. Metaforicamente poderíamos atestar que “Deus morreu”, porém ressuscitou bem mais humano e “vive”!

Dito de outro modo, as certezas de outrora não mais emanam do fundamento teológico, Deus, o qual serviu de fundamento para o mundo Ocidental. Haja vista que na Contemporaneidade há uma progressiva privatização da experiência religiosa, o próprio indivíduo produz, de uma maneira autônoma, o dispositivo do sentido que lhe permite orientar sua vida. Pois, o lugar de exceção que Deus, fundamento do mundo ocidental, ocupava vai perdendo a autoridade. Inevitavelmente, impactam nas experiências religiosas que vem resignificando a função da transcendência que fundamentou o mundo Ocidental: a alteridade de Deus.

Deus era a figura de exceção que ordenava a realidade humana, sem Deus o ordenamento do mundo foi drasticamente abalado, impulsionando uma parcela expressiva da humanidade a buscarem um novo ordenamento, significado e respostas para suas demandas mais emergenciais. Passam a resignificar a Transcendência – Deus.

Agora, é como se Deus estivesse a serviço dos indivíduos e não o contrário como era no passado. Passou a ser um Deus responsável por tornar a vida do sujeito prazerosa e plena, se é que isso seja possível, um Deus a suprir as necessidades dos indivíduos, os quais passam a resignificar Deus.

Concluimos que se trata do surgimento de um Deus personalizado a gosto do sujeito e que seja resposta a sua demanda de sentido existencial, fatalmente temos a transformação de Deus, isto é, a resignificação da transcendência; que se torna uma tentativa dos sujeitos, uma parcela deles, de preencherem o vazio existencial e suas necessidades mais íntimas e subjetivas. Trata-se de um modo do sujeito organizar seu gozo, tendo nas experiências religiosas mais uma de suas tentativas de modelar o real, de dar-lhe um sentido, visto que a religiosidade tem a incrível capacidade de atribuir sentido às coisas em geral, uma capacidade que a ciência não possui.

Este Deus que nos referimos, que durante séculos, no Ocidente, sustentou a realidade, legitimou toda e qualquer autoridade, que ditou a “Sua Lei” e teve um papel estruturante na subjetividade Ocidental, vai sendo resignificado, tornando-se pouco a pouco, para uma enorme parcela dos indivíduos religiosos, um Deus submisso ao desejo de onipotência do

sujeito, que se sente no direito de gozar da sua onipotência divina, negando toda a alteridade desse Deus “decadente”, não mais reconhecendo seu lugar de exceção.

Com a “morte de Deus”, do Deus metafísico e fundamento último, os indivíduos vão arquitetando a construção de um Deus ressignificado e personalizado aos padrões de suas individualidades, ainda que se tenha relação com religiões institucionais tradicionais. É o surgimento de um Deus de dentro para fora e não o oposto, um Deus que “me serve” e não o oposto. Surge um crente sem pertença e mesmo os que buscam pertença o fazem por escolhas estritamente pessoais e ressignificando Deus da mesma forma, um Deus personalizado. Uma transcendência ressignificada.

REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2013.
- BERGER, P. *Dossel Sagrado*. São Paulo: Paulus, 2009.
- CRESPI, F. *A experiência religiosa na pós-modernidade*. São Paulo: Edusc, 1999.
- CRUZ, E. R. *A persistência dos deuses*. São Paulo: Unesp, 2004.
- HERVIEU-LÉGER, D. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.
- LUCKMANN, T. *A religião invisível*. São Paulo: Loyola, 2014.
- NIETZSCHE, F. *A Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, F. *O Anticristo*. São Paulo: Escala, 2008.
- NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- OLIVEIRA, A. Secularização e mercado religioso em Peter Berger. In: *Revista brasileira de história & ciências sociais*. v. 4, n. 7, Julho de 2012. Disponível em: <file:///C:/Users/Usu%C3%A1rio/Downloads/118-236-1-SM%20(2).pdf> Acesso em: 14/07/2024.
- WEBER, M. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: companhia das Letras, 2004.

Artigo recebido em 30.09.2024 e aprovado em 31.10.2024

Hugo Brandão é coordenador do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião e professor de Filosofia no Instituto Federal de Alagoas. Graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Alagoas. Doutorado e mestrado em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco. Líder de dois Grupos de Pesquisa CNPq: o Núcleo de Estudos da Religião na Educação e Sociedade - NERES, e o Núcleo de Estudos de Filosofia - NEFIL. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9665-089X>. E-mail: hugo.brandao@ifal.edu.br.

Endereço: Residencial Recanto dos Sonhos, rua i, número 457, Benedito Bentes, Maceió/AL. CEP: 57084-146

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Prof. Dra. Kelly de Fátima Castilho / Prof. Dr. Paulo Becher Junior



O mundo em circunscrição niilista

Hugo França de Souza¹

Resumo: O niilismo é um tema relevante e importante na filosofia de Nietzsche. Aparece com mais destaque nas obras da maturidade. A partir disso, busca-se entender como as formas do niilismo aparecem e afetam a vida do indivíduo neste mundo circunscrito pelo fenômeno do niilismo. Por meio de metodologia bibliográfica, empenha-se em alcançar o resultado da pesquisa, utilizando-se dos escritos nietzschianos, em especial os Fragmentos de Póstumos de 1887-1888, além de contribuições expressivas de estudiosos do assunto em questão, como Franco Volpi e Clademir Araldi. O filósofo identifica o niilismo como um fato presente na cultura ocidental, com origem na filosofia socrática, seguida da moral religiosa. Vivenciado em fases distintas, em primeiro momento, no niilismo incompleto o indivíduo reprova os valores antigos e não se sente capaz de realizar a transvaloração de todos os valores. Na sequência, vive-se a fase do niilismo completo, em que vê-se, com clareza, a inexistência dos valores tradicionais, cabendo ao indivíduo viver ativa ou passivamente sua realidade existencial. Por fim, a forma extrema ou radical. Aqui, o indivíduo enfrenta um vazio existencial desprovido de sentido e busca organizar o processo de superação para a afirmação da vida inserido na sua realidade concreta, a terra.

Palavras-chave: Niilismo. Deus. Transvaloração dos valores. Superação. Vida.

INTRODUÇÃO

O termo niilismo não foi criado por Nietzsche. Contudo, a partir dos seus escritos, o debate sobre o niilismo ganha maior visibilidade no campo filosófico. O filósofo assim o identifica: “Niilismo: falta a meta; falta a resposta ao ‘por quê?’ que significa niilismo? – o fato de que os valores supremos se desvalorizaram” (NF/FP do outono de 1887-1888, 9[35], TCGM, 8. 12), situação que gera falta de segurança ao indivíduo, fazendo com que ele siga seu caminho sem guia, sem saber aonde deseja chegar. O niilismo é fato e ocupa todos os espaços da cultura ocidental. Não é correto camuflá-lo, mas descobrir forças para enfrentá-lo e superá-lo.

A origem do niilismo remonta ao momento em que não mais se valoriza a tradição mitológica e passa-se a viver sob orientação do *logos* filosófico. Esse rompimento foi provocado por Sócrates e Platão que introduziram uma nova forma de organização da vida, tirando a centralidade do mundo sensível em vista de uma realidade transcendente, sendo,

¹ Mestre em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE (MG). E-mail: hugofranca1985@hotmail.com

agora, busca constante do indivíduo que deixa de valorizar a vida na realidade concreta, reflexão acolhida pela moral religiosa, forte contribuinte na valorização da negação do mundo sensível, que alimenta no indivíduo o agir aqui na terra em vista do mundo suprasensível. Essa experiência ocasiona um enfraquecimento da vida do indivíduo, fazendo-o viver um esvaziamento de sentido de sua existência, tirando a coragem de lutar pela superação dos obstáculos. Para Nietzsche, a moral religiosa juntamente com o pensamento socrático são os responsáveis pela origem e disseminação do niilismo na cultura ocidental.

A problemática é compreender as manifestações do niilismo na filosofia nietzschiana. Em vista disso, é fundamental entender como essas manifestações aparecem e afetam a vida do indivíduo presente neste mundo circunscrito pelo niilismo. Para responder à problemática, usa-se metodologia de cunho bibliográfico.

1 O NIILISMO INCOMPLETO E O DECLÍNIO DA CRENÇA EM DEUS

A forma de niilismo incompleto tem início a partir do abandono da tradição mitológica. É fortemente influenciado pela filosofia socrática e vigora até o momento em que torna-se visível a desvalorização dos valores tradicionais. Nietzsche destaca que, em todo esse tempo, impera forte presença contrária à afirmação da existência do indivíduo por parte dos valores defendidos pela moral religiosa, tirando a centralidade do mundo sensível em vista do mundo transcendente, acarretando uma circunscrição niilista no mundo.

Diante da crise dos valores da moral religiosa que tem seu ponto alto no anúncio da morte de Deus, o niilismo incompleto ganha visibilidade, sendo pois, caracterizado por um forte desejo de busca por algo que ocupe o vazio provocado pela morte da divindade cristã (ARALDI, 1998, p. 86). O indivíduo encontra-se totalmente mergulhado no niilismo e não consegue buscar sentido para sua existência.

Não valorizando os valores da moral religiosa, o indivíduo busca descobrir novos valores, para ajudá-lo no seguimento da vida. Entretanto, os novos valores que aparecem, passam a assumir os mesmos lugares dos valores anteriores, mantendo a mesma estrutura de cobrança para com a vida, a ponto de continuarem a ser valores niilistas. Tudo isso torna os valores iguais ou até mesmo piores do que os valores já existentes apresentados pela moral cristã; e não são valores que conduzem o indivíduo para a superação dessa delimitação niilista.

O niilismo incompleto é caracterizado por constante busca de valores que possam ocupar os lugares anteriores, sem desapego de suas estruturas. “O niilismo imperfeito, suas formas: nós vivemos em meio a elas. As tentativas de escapar do niilismo sem transvalorar aqueles valores: produzem o contrário, intensificam o problema” (*NF/FP* do outono de 1887-1888, 10[42], TCGM, 8. 125). Diante da morte de Deus, procura-se algo que possa preencher o espaço vazio. Isso mostra que, aqueles que vivem o niilismo incompleto, não conseguem libertar-se das exigências do passado. Não aceitando a norma tradicional, desejam outras que possam realizar a mesma função da anterior. Nesta forma de niilismo, o indivíduo não consegue viver sem uma orientação imposta; sente necessidade de um guia para sua vida.

O indivíduo não sabe usar de sua independência, e por isso, precisa de ajuda para fazer seu caminho. “A partir de então deveriam andar com os pés e ‘carregar a si mesmos’, quando antes eram levados pela água: havia um terrível peso sobre eles” (*GM/GM*, II, 16, p. 67). A vida permanece presa, escrava de uma norma que, mesmo não sendo mais a moral religiosa, é sim, uma norma que não contribui para a afirmação da vida do indivíduo na realidade concreta da história terrena. Há destruição dos valores antigos. Os novos valores simplesmente passam a substituir os antecedentes e não oferecem novidades, pois não acontece o abandono do passado na radicalidade.

O vazio deixado pela morte de Deus precisa ser preenchido. O indivíduo encontra-se preso em suas convicções, heranças do passado que o impedem de enfrentar a vida. “Ser livre de todo tipo de convicções faz parte da força, poder olhar livremente” (*AC/AC*, 54, p. 65). No niilismo incompleto identifica-se apenas a mudança de liderança. O indivíduo necessita de segurança para viver sua história, busca quem possa ocupar o lugar de Deus e passe a oferecer orientações como acontecia com os valores tradicionais. Se antes era Deus, agora, imperam a política, o científico e o artístico. Nietzsche os identifica como formas de niilismo incompleto, limitando o indivíduo com suas severas regras.

No âmbito da política, o nacionalismo é visto como positivo por Nietzsche, mas depois vai divorciar-se, acreditando haver um abandono das forças. “Esse nacionalismo artificial é, aliás, tão perigoso como era o catolicismo artificial, pois é na essência um estado de emergência e de sítio que alguns poucos impõem a muitos” (*MAI/HHI*, VIII, 475, p. 233). O filósofo, ainda, cita o chauvinismo, atitude de patriotismo cuja confiança é depositada em uma pessoa. Também o democratismo que representa na realidade moderna a falta de coragem para enfrentar os desafios da vida, procurando atingir seus objetivos, acreditando naqueles que governam. No âmbito do socialismo, o indivíduo anula sua vontade em prol da confiança na coletividade. Por fim, o anarquismo pela ausência de força dominadora, própria do instinto do indivíduo. Assim, o campo da política reflete o pensamento do niilismo incompleto, sendo o indivíduo em eterno dependente do outro.

No âmbito científico, o niilismo incompleto expressa-se através da visão positivista e historicista. O historicismo valoriza as tradições e as considera importantes para a edificação da realidade presente, assim como melhor preparar-se para o futuro. Na visão de Nietzsche “buscando pelas origens, o indivíduo torna-se caranguejo. O historiador olha para trás; por fim, ele também acredita para trás” (*GD/CI*, I, 24, p. 11). Provocando uma degeneração da vida, o indivíduo não enfrenta os desafios de seu próprio tempo com um olhar centrado no presente. Na visão do positivismo, o indivíduo é caracterizado por uma total confiança no método científico, na experiência como seu único guia seguro. Assim, a ciência é o fundamento em que o indivíduo moderno deposita sua segurança, verdade pela qual busca-se, incansavelmente, para sentir-se seguro.

O niilismo incompleto também se revela no âmbito artístico, por meio do naturalismo e do esteticismo franceses. Nietzsche coloca-se em oposição a esse pensamento por entender

que o naturalismo tira do homem a capacidade de acreditar em suas forças, fazendo dele apenas uma máquina dentro de um processo em atividade. Por outro lado, quanto ao esteticismo francês, Nietzsche valoriza a arte como uma forma de superação da própria realidade em que o indivíduo encontra-se inserido. É uma manifestação de coragem que o indivíduo tem para enfrentar todos os sofrimentos. No entanto, a vida não pode, de forma alguma, estar subordinada à arte ou entendê-la como sua fonte de segurança. Seria uma anulação da própria força.

Em síntese, no espírito do niilismo incompleto, o indivíduo, consciente da morte de Deus, busca algo que possa ocupar o vazio, e, conseqüentemente em quem ele possa depositar sua confiança. Não há rompimento da circunscrição do niilismo. Destaca-se a incapacidade de o indivíduo afirmar sua vida e de acreditar na própria força. E, permanecendo dependente, busca algo que esteja fora de si para que o oriente. Contudo, aprofundando seus estudos e examinando a cultura moderna, Nietzsche constata uma outra forma de niilismo experimentada pelo indivíduo que, de maneira radical, abandona os valores dominantes na sociedade ocidental.

2 O NIILISMO COMPLETO E A RADICAL NEGAÇÃO DOS VALORES

Se no niilismo incompleto existe uma ânsia para preencher o lugar vazio deixado com a morte de Deus, no niilismo completo há uma autoconsciência por parte do indivíduo diante da nova situação na qual ele se encontra. Com isso, não há mais necessidade de manter os valores antigos e tampouco ocupar o lugar vazio deixado pela morte de Deus.

Percebe-se que, no niilismo completo ainda não acontece a criação de novos valores. Entretanto, a autoconsciência da desvalorização dos valores que até o momento eram reconhecidos como os valores superiores, reflete a clareza sobre a realidade do indivíduo, marcado pelo domínio profundo e visível do vazio. “Agora, no momento em que fica clara a proveniência mesquinha desses valores, o todo nos parece desvalorizado, ele parece ter se tornado ‘desprovido de valor’” (NF/FP de novembro 1887- março 1888, 11[100], TCGM, 8. 259). O indivíduo tem consciência de que, esses valores até então colocados como corretos e que lhe garantem segurança, foram edificados, tendo como base uma realidade que não existe mais.

Diante da realidade niilista, onde tudo parece não ter mais solução, onde tudo parece escuro e sem firmamento, é que o indivíduo deve resistir e seguir o seu caminho, afirmando a sua nova posição sobre a vida como o que há de mais sagrado, bem mais precioso, que não deve jamais ser esquecido ou desvalorizado. O niilismo leva o homem a enfrentar o novo, desprovido de qualquer crença além de sua vida. Agora, o que existe é o vazio, a única segurança para o indivíduo além dele mesmo. No niilismo completo há duas distinções que levam o indivíduo a fazer sua escolha, agindo passiva ou ativamente. Cada um nutre-se de características específicas.

A forma do niilismo passivo é marcada, fortemente, pela presença da resignação. O indivíduo deixa ser levado pelo comodismo e esgotamento. Todas as forças para enfrentar os desafios da vida se perdem e não há mais coragem para o combate. Nesse contexto, o

indivíduo é dominado pela quietude e aceitação de tudo o que lhe é apresentado. “Esse niilismo é, antes de mais nada, um niilismo passivo, isto é, um sinal de ‘declínio e recuo da potência do espírito’, incapaz de atingir os fins preconizados até aqui” (VOLPI, 1999, p. 62). O indivíduo se satisfaz com a realidade de mansidão.

O niilismo na forma passiva é a manifestação de total declínio da força do indivíduo que não consegue mais encontrar sentido na vida e não tem mais motivação para reconhecer a capacidade de protagonizá-la. Há o domínio de uma profunda esterilidade, de falta de sentido na vida. Falta força para reagir diante da ausência da norma imposta.

Tal forma de niilismo é compreendida como uma realidade de conformismo em que se configura com o animal de rebanho que consegue fazer outra coisa a não ser obedecer. Em consonância com Nietzsche, aquele que permanece inserido no rebanho, não dispõe de forças para reconhecer sua capacidade de fazer escolhas. Além disso, é preciso ressaltar as dimensões de submissão, fraqueza e rancor. O único direito que acredita ter, e ser o mais correto é alimentar o instinto de obediência, e assim, seguir sua vida sempre orientado por algo externo. Aflora-se uma passividade existencial, acreditando ser um erro buscar sua superioridade. O correto é permanecer igual, não sair da delimitação permitida.

O niilismo passivo mostra que o indivíduo se deixa ser levado pelo rebanho; ele é um fraco e não disponibiliza de forças para lutar. Permanece imerso no comodismo, não reconhece sua força interior e não alimenta o desejo de sair do seu estado de fraqueza. O indivíduo que vive o niilismo passivo encontra-se profundamente doente, sem vontade de lutar; vive a decadência.

O niilismo passivo é pois, a realidade na qual todos os valores e crenças não têm mais sustentação para aquele indivíduo totalmente desmotivado e que não consegue identificar algo apropriado que possa ser base de sustentação; tudo se mostra corroído. Esse estado de espírito reporta-se a um indivíduo totalmente entregue ao vazio. Falta vontade de enfrentar os obstáculos e renovar suas forças. Nada disso tem mais valor para ele a não ser sua passividade existencial. O niilismo passivo mostra um indivíduo cansado e acomodado, sem desejo de mudanças. Entretanto, o niilismo na forma completa tem sua ambiguidade: revela-se também como ativo.

Enquanto na forma do niilismo passivo o indivíduo se manifesta em estado de profunda letargia, sem forças e sem capacidade reativa, na forma do niilismo ativo revela-se um intenso desejo de evolução, crescimento de força, com profunda vontade de promover e agilizar o processo de destruição dos valores tradicionais.

Se o niilismo passivo é dominado pela quietude e cansaço, o niilismo ativo vai na contramão da direção. Sendo caracterizado por uma dominante força de inquietação, fica visível o seu valor, não mais deixando imperar esse espírito sem vontade de combate. Agora, o indivíduo consegue se descobrir, e com isso, “seu máximo de sua força relativa é alcançado por ele como força violenta de destruição: como niilismo ativo” (NF/FP do outono de 1887,

9[35], TCGM, 8. 13). Ele torna-se um indivíduo de ação, sendo capaz de valorizar sua existência, sabendo aproveitar cada situação que acontece em sua vida, intensificando cada vez mais sua força.

Essa força destruidora deve ser entendida e acolhida como consequência necessária de um caminho com o objetivo de afirmação da vida (PELBART, 2008, p. 98). Não é um destruir por destruir, o que seria algo totalmente negativo por parte do indivíduo e se configuraria simplesmente como uma perversidade, mas sim um caminho de busca e de mudança. Assim, no niilismo ativo, o indivíduo descobre dentro de si uma força capaz de anular sua passividade e transformar sua vida, mesmo que para isto seja necessário realizar um processo de destruição de tudo o que, até o momento, domina e impede o crescimento de forma saudável.

Diante do vazio existencial, realidade do niilismo passivo, o niilismo na forma ativa oferece saída, sem negar o processo de esvaziamento encontrado na modernidade com sua grande força de dominação. É preciso enfrentar o niilismo ativamente. “Nesse caso, a única saída seria conduzi-lo até as suas derradeiras consequências, e isso significa vivê-lo como niilismo ativo” (GIACIOIA JUNIOR, 2014, p. 240), transformando a fraqueza em coragem, a doença em força de crescimento, ânsia de superação e assenhoreamento.

O niilismo ativo desencadeia no indivíduo uma força adormecida, levando-o a sair do comodismo para enfrentar a real situação presente na sociedade. Não é correto ficar fechado no comodismo, negar a coragem. O indivíduo precisa descobrir a força existente em seu interior e que não pode ser negligenciada. É latente a busca de superação; coragem para sair do rebanho, ânsia para atravessar toda a realidade niilista presente na modernidade, ocasionada a partir do pensamento socrático e valorizada pela moral religiosa.

Vigora-se agora um espírito totalmente livre de amarras, não aceitando a uniformização que a moral religiosa impõe ao indivíduo inserido no rebanho. “O niilismo ativo aparece em circunstâncias sociais relativamente mais favoráveis” (NF/FP do verão de 1886 – outono de 1887, 5[71], TCGM, 8. 204). Por isso, é visto como oportuno para o indivíduo descobrir suas próprias forças e não permanecer escravo a imposições. O indivíduo ativo não aceita permanecer mais submisso à moral religiosa.

Fica visível que, na forma do niilismo ativo, existe uma consciência em face da negação da vida. Com isso, dá-se início a um caminho de afirmação. Isto acontece sem excluir a presença do niilismo. No entanto, é dentro dessa realidade concreta da história circunscrita pelo fenômeno do niilismo, que o indivíduo precisa buscar a superação para afirmar a vida. Diante disso, é essencial passar pela radicalização do niilismo na forma extrema.

3 DO EXTREMO DO NIILISMO DESPONTA A VONTADE DE SUPERAÇÃO

No niilismo extremo ou radical configura-se o estado mais alto da manifestação deste fenômeno ocupante de todos os espaços. Agora, o indivíduo toma consciência de que está totalmente no vazio. Não existe mais o mundo suprassensível. O mundo sensível é a única

existência (ARALDI, 2004, p. 124). A partir dessa realidade existencial o indivíduo, consciente da situação, busca forças para afirmar sua existência.

Segundo Nietzsche, com a intensificação do niilismo na forma ativa, como um espírito de força destruidora diante do vazio em que o indivíduo se encontra, nasce o niilismo na forma radical. O espírito livre passa a viver nesta nova forma de niilismo uma dimensão de liberdade ao extremo. O indivíduo, consciente da real situação de autonomia em relação a qualquer tipo de norma, olha para as necessidades de sua existência, mesmo dando-se conta do vazio da realidade negativa que o envolve.

Assim, o niilismo radical mostra sua força a partir de uma realidade de extremo vazio, passando a existir não um outro desejo, a não ser superar e afirmar a própria existência. O niilismo na forma ativa aponta para a necessidade da radicalização. Agora, o indivíduo recorre apenas à sua existência; olha para ela e busca meios para afirmá-la a partir do seu interior, identificando a sua necessidade enquanto indivíduo.

Contudo, é usando de ousadia, coragem e uma vontade de busca pelo domínio de sua existência que o indivíduo enfrenta essa nova realidade. Com isso, descobre novos caminhos que proporcionam a ele afirmar-se, mesmo diante de contratempos, parte da realidade existencial do indivíduo aberto a olhar novos horizontes.

A transvaloração dos valores só é possível a partir da edificação de novos valores de afirmação da existência, momento em que o indivíduo assume, com coragem, enfrentar e eliminar as marcas da decadência, da fraqueza e do comodismo. É assumindo e vivendo essa realidade de destruição que o filósofo alemão aponta uma saída para a realização de novos valores que tenham como foco a afirmação de sua existência. “A criação teria nele o sentido de suprema afirmação da existência” (ARALDI, 2004, p. 125). Tal afirmação desponta como força ativa de superação, quando a vontade de potência é aceita e desperta no indivíduo a capacidade de dominar sua vida, mesmo diante da realidade esvaziada de sentido. A partir dessa realidade negativa passa a existir uma realidade positiva. Partindo do nada, a vontade de potência faz despontar novos raios de afirmação, com o projeto de transvaloração de todos os valores.

Enquanto no niilismo ativo há apenas a capacidade de força para destruir tudo o que provoca a negação da existência, no niilismo extremo ou radical, essa força chega ao ápice. O indivíduo descobre que não basta destruir. É chegado o momento de repensar um caminho de afirmação a partir do nada, desejoso de superação. É preciso gerar novos valores, tendo como base o desejo de afirmação e preservação do que existe de mais sagrado neste mundo, a vida.

Viver o extremo do niilismo conduz o indivíduo para uma realidade de superação. Diante disso, ele precisa fazer uma escolha: permanecer preso a tudo o que provoca a negação da vida ou descobrir uma força a partir da realidade niilista que seja capaz de fazer o caminho de afirmação. Pela radicalização do niilismo, o indivíduo dá-se conta do grande “em vão” que

ele vive, e, a partir dessa consciência, desperta uma coragem transformadora para sair da realidade de vazio. Ele descobre força afirmativa para enfrentar sua nova condição de existência.

É diante da realidade de não aceitação e confiança em crenças passadas que o niilismo extremo faz florescer uma dimensão de afirmação de valores que estejam em profunda configuração com a vida dentro do seu real contexto existencial. Para isso, Nietzsche releva a necessidade da transvaloração de todos os valores, pois, se antes os valores eram edificados a partir de uma orientação divina, agora é preciso que eles tenham como fonte originária a condição de existência do indivíduo.

Nietzsche entende o niilismo como um momento importante da modernidade, pois essa realidade niilista leva o indivíduo a descobrir que ele olha para o vazio, para o “em vão” de sua existência. Entretanto, é a partir dessa consciência que ele faz despertar sua força, e assim, assumir com coragem suas responsabilidades. O niilismo é desse modo um passo fundamental no caminho de descoberta de forças, tanto do indivíduo quanto do período moderno (WOODWARD, 2016, p. 43).

Para tanto, o niilismo é visto a partir de duas perspectivas: o niilismo pode ser um sinal de fraqueza. Com isso, o indivíduo permanece totalmente dominado por ele. Por outro lado, é tido como um sinal de resistência, de vontade e de força que, mesmo vivendo o extremo do niilismo, descubra uma capacidade de intensificação de força do espírito que se ergue corajosamente para lutar pela afirmação da vida e da realidade (ARALDI, 1998, p. 76). Diante do fenômeno do niilismo, o indivíduo é provocado a fazer escolha.

O niilismo extremo aponta para o início de uma nova história. Agora, é necessária a edificação de novos valores, tendo como principal objetivo, não mais a vida no mundo supracosmético, e sim, a afirmação da vida dentro da realidade terrena, o que existe de mais concreto e real.

O niilismo extremo é um estado fundamental para tirar o indivíduo da prisão. É a partir dessa realidade de profundo vazio, do “em vão”, que ele precisa descobrir a sacralidade da vida, e assim, enfrentar com todas as suas forças o fenômeno do niilismo, tendo como meta algo que seja real para a vida. O niilismo extremo é o estado de espírito em que o indivíduo toma consciência de ser ele o responsável por sua existência, tendo a liberdade de deixar-se afogar pelo niilismo ou enfrentá-lo com suas forças e vontade de assenhoreamento, passando a elaborar valores afirmativos para a vida com um olhar voltado para sua existência, não negligenciando ou excluindo suas necessidades enquanto indivíduo.

CONCLUSÃO

Nietzsche apresenta o fenômeno do niilismo como um fato presente na cultura ocidental. Seu início se deu com a valorização da filosofia socrática, acarretando ao indivíduo viver dominado por uma dimensão racional diferente daquela que existia na tradição mitológica. A partir disso, é possível ter ciência do niilismo e de suas manifestações na cultura ocidental

de maneiras variadas, o que leva o indivíduo, a partir da filosofia de Nietzsche, a não camuflar tal fato, e sim, descobrir forças para realizar um processo de superação em vista da afirmação da vida.

Assim, o indivíduo, ciente do mundo em circunscrição niilista, precisa fazer uma escolha: primeiro, permanecer preso às convicções, fechado no medo de lançar-se ao novo, anulando a coragem de lutar para defender a própria vida e continuar buscando algo em que possa depositar sua confiança, fazendo-o totalmente dominado pelo niilismo. Por outro lado, o indivíduo, ciente e consciente da força do niilismo, desperta a vontade de superação para afirmar sua vida inserido em sua realidade. Ainda, pode descobrir em seu interior força capaz de superar a circunscrição niilista em que ele se encontra, assumir as responsabilidades de conduzir suas escolhas, para tornar-se um espírito livre de qualquer tipo de amarras. Esse indivíduo vê os desafios como percurso de superação de suas forças e os enfrenta com desejo de crescimento, de assenhoreamento.

Nietzsche não nega o niilismo, mas também não aceita o seu domínio. Ele provoca, com sua própria filosofia, um caminho de superação em vista da afirmação da vida e da realidade concreta em que encontra-se inserido. Assim, a filosofia nietzschiana desperta no indivíduo a clareza do niilismo e suas manifestações, sem se deixar ser dominado pelo fenômeno de negação da vida.

Em síntese, Nietzsche apresenta três formas de manifestação do niilismo. Sua superação exige, da parte do indivíduo, não sua negação, e sim, viver em um espírito de superação, sendo capaz de fazer a experiência na forma mais extrema. E daí descobrir forças para não permanecer preso ao vazio, e sim, transformar experiências negativas em positivas para superação do niilismo e afirmação da vida.

REFERÊNCIAS

- ARALDI, Clademir Luís. *Niilismo, Criação, Aniquilação. Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí: Unijuí, 2004. (Coleção Sendas & Veredas).
- ARALDI, Clademir Luís. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche. In: *Cadernos Nietzsche*, v. 5, p. 75-94, 1998.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O Anticristo: maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Crepúsculo dos ídolos, ou Como se filosofa com o martelo*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Frammenti postumi 1885-1887*. Testo critico Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Milano: Adelphi Edizioni, 1975. Vol. VIII. Tomo I.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Frammenti postumi 1887-1888*. Testo critico Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Milano: Adelphi Edizioni, 1979. Vol. VIII. Tomo II.

PELBART, Peter Pál. Biopolítica e contraniilismo. In: *Filosofia contemporânea: niilismo – política – estética*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

VOLPI, Franco. *O niilismo*. Tradução Alvo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

WOODWARD, Ashley. *Nietzscheanismo*. Tradução Diego Kosbiau Trevisan. Petrópolis: Vozes, 2016. (Série Pensamento Moderno).

Artigo recebido em 30.09.2024 e aprovado em 31.10.2024

Hugo França de Souza é Graduado em licenciatura plena em Filosofia pela Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Cajazeiras – FAFIC - PB (2011). Bacharel em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais - PUC - Minas (2016). Pós-Graduação (Lato Sensu) em nível de especialização em Filosofia e Ensino de Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano, na área de concentração de educação - Polo Campina Grande - PB (2018). Pós-Graduação (Lato Sensu) em nível de especialização em Sociologia e Ensino de Sociologia pelo Centro Universitário Claretiano, na área de concentração de educação - Polo Campina Grande - PB (2019). Pós-Graduação (Lato Sensu) em nível de especialização em Filosofia e Autoconhecimento: Uso Profissional e Pessoal pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), na área de Ciências Humanas - Porto Alegre - RS (2020). Pós-Graduação (Stricto Sensu) em nível de Mestrado em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) - Belo Horizonte - MG (2024). Orcid: <https://orcid.org/0009-0007-0502-5847>. E-mail: hugofranca1985@hotmail.com.

Endereço: Rua Peregrino Filho Centro 58700450 - Patos, PB

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Profa. Mestra Elciene Alves Ferreira de Oliveira / Prof. Rogério Giovani Soares Ferreira



Cálculos errantes – feminismo, antagonismo e ordem de escalonamento em Nietzsche

Hugo Vedovato¹

Resumo: Duras como são, as conhecidas críticas de Nietzsche aos movimentos feministas de sua época continuam a ser revisitadas por atualizações destes movimentos, mantendo-se como fecundo objeto de suas discussões de ponta. Mediante uma análise das relações entre antagonismo e ordem de escalonamento [*Rangordnung*]², dois conceitos cardinais em sua filosofia, propõe-se a seguinte investigação: não teriam passado despercebidos a Nietzsche aspectos deste movimento emergente que resultariam em dividendos positivos para seu próprio programa, ao menos aparentemente de acordo com ele, com suas intenções mais ulteriores? Propõe-se aqui que, mesmo que longe de perfeito (o que, como já dito, suas próprias atualizações internas assumiriam), como é de se esperar de qualquer movimento similar – realizado como possível, aos trancos e barrancos –, parece difícil negar que através dele se deu vazão e fomento a alguns elementos importantíssimos para o programa nietzschiano – sendo o mais decisivo deles um maior desbloqueio da sexualidade que lhe é tão cara.

Palavras-chave: Feminismos. Antagonismo. Ordem de escalonamento.

INTRODUÇÃO

Necessário como é para o pensamento nietzschiano, o antagonismo é nele considerado função vital da existência, e no mais fundo que dela podemos enxergar, é ele o que

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.

2 Ainda que “hierarquia” comunique o termo *Rangordnung* de modo mais imediato para falantes nativos do português, ele é aqui evitado já que seu cognato alemão também o é por Nietzsche: além de ocorrer pouquíssimas vezes no espólio, *Hierarchie* aparece apenas duas vezes na obra publicada (NIETZSCHE, 2007, p. 33); a derivação *hierarchischen* aparece também duas vezes – a primeira em uma citação de Strauss, a segunda em comentário à primeira (NIETZSCHE, 1995, pp. 71, 72). O contexto de praticamente todas estas ocorrências tem cunho teológico e/ou ligado a tradições religiosas, aparentemente fazendo jus a sua etimologia (hieros, “sagrado” + arkhé, “origem, princípio”). Paschoal opta por “precedência”, por exemplo, explicitando que pode ser “entendido não tanto como uma hierarquia de comando, mas como um ordenamento das partes, além da primazia que algumas partes devem ter sobre as demais” (PASCHOAL, 2013, p. 18). Acompanha-se aqui a opção oferecida por Giacoia, sobre qual ele elucida: “traduzo *Rangordnung* por ordem de escalonamento, e não por hierarquia, como ocorre com frequência em muitas traduções de Nietzsche, tanto para o português como para outros idiomas. Com esta escolha léxica, evita-se a ressonância metafísica e teológica do termo, induzida pelo étimo hiero [ἱερός, o sagrado, o sacro, poder sagrado], bem como por archein [ἀρχεῖν, o princípio, a origem, o poder originário]. Tais associações induzem principalmente aos planos cosmológico, religioso, social e político — e não correspondem às peculiaridades crítico-genealógicas próprias do pensamento de Nietzsche” (GIACOIA, primeira nota de tradução em STEGMAIER, 2022, p. 235).

encontramos movendo-a, constituindo-a. Não só a existência cessaria de ser sem ele como seria também desejável para todo indivíduo que, para seu próprio proveito, ansiasse por seu manutenção – lê-se, no aforismo 531 de *Humano, demasiado humano*: “aquele que vive de combater um inimigo tem interesse de que ele continue vivo”. Todavia, o embate só é fecundo quando se dá entre opositores que se encontrem em um mesmo patamar:

Outra coisa é a guerra. Por índole, sou guerreiro. Atacar faz parte dos meus instintos. *Poder* ser inimigo, ser inimigo pressupõe talvez uma natureza forte; de qualquer modo, é condicionado em toda a natureza forte. Esta precisa de resistências, portanto *busca* a resistência: o *pathos agressivo* pertence tão necessariamente à força como o sentimento de vingança e a simpatia à fraqueza. A mulher, por exemplo, é vingativa: isso está implícito na sua fraqueza, tal como a sua sensibilidade perante a miséria alheia. – A força do agressor tem na oposição, de que ele precisa, uma espécie de *medida*; toda a expansão se revela na busca de um adversário – ou problema – poderoso: de facto, um filósofo belicoso provoca também problemas para o duelo. A tarefa *não* consiste em dominar as resistências, mas em superar aquelas a que se deve aplicar toda a sua força, versatilidade e mestria nas armas – consiste em dominar adversários *iguais*... Igualdade perante o inimigo – eis o primeiro pressuposto para um duelo *leal*. Onde há desprezo, não *pode* travar-se uma guerra; onde se decreta, onde algo se divisa *abaixo* de si, não deve travar-se uma guerra (EH, “*Porque sou tão sábio*” §7).

Esta paridade se coaduna a outro aspecto cardinal da filosofia nietzschiana: a ordem de escalonamento. Isso é atestado por inúmeras passagens, tais como “minha filosofia é dirigida à ordem de escalonamento” (FP, 1886, 7 [6]), “ordem de escalonamento meramente formula a mais alta lei da vida mesma” (AC, §57), “deve-se compelir as moralidades a primeiramente se curvarem perante a ordem de escalonamento” (BM, §221). Para além do que se poderia imaginar num primeiro momento, este ordenamento não se trata apenas de um metro, instrumento de aferição. Mais que isso, trata-se de um aspecto formal e, na qualidade de desdobramento dos jogos de força levados a termo pelas vontades de poder, é tão constituinte na existência quanto elas.

Ordem de escalonamento não é uma condição instrumental, mas constitutiva: ordem de escalonamento constitui possibilidades que de outra forma não se obteria, ao invés de meramente prover um meio eficiente para um fim que poderia ser identificado independentemente [...] de acordo com a caracterização que Nietzsche faz da vida, ao assumir compromissos avaliativos, torna-se o tipo de ser que define fins e que assim ativamente gera autotransformação (GUAY, 2013, p. 34).

Guay destaca o fato de que Nietzsche exemplifica com o ideal ascético que este ordenamento é “uma pré-condição para determinado ‘significado’ de poder e metas como tais, ou, como nesta passagem, ela é aquilo de que o significado é ‘recebido’” (GUAY, 2013, p. 34):

[o ideal ascético] rejeita, afirma, confirma apenas de acordo com o significado de *sua* interpretação (– e houve alguma vez um sistema de interpretação mais minuciosamente pensado?); ele não se submete a poder algum, ao invés disso acredita em seu privilégio ante todo poder, em sua *distância* incondicional de *escalamento* em relação a todo poder – ele acredita que não há poder na terra que não receba o significado, o direito de existir, o valor a partir dele próprio apenas, como uma ferramenta para *seu* trabalho, como um caminho e meio para *suas* metas, para Uma meta...” (GM, III, §23).

Ou seja, não se trata de observar, analisar e taxonomizar um escalonamento que seria um dado “da natureza”, fixo e objetivo, simplesmente esperando que o “desvendássemos”, que descobríssemos como se encontra ordenado, para então declarar quais formas de vida seriam mais ou menos desejáveis³ – do contrário, teríamos de imaginar que Nietzsche corroboraria o ideal ascético com um tal dado, já que o indica como instanciamento deste ordenamento. Antes, esta ordem cria formas de existência, sendo qualquer metro com o qual se afirma o que for apenas um subproduto instrumental desta criação.

Esta é a natureza da paridade entre inimigos explicada em *Ecce homo* – o que deve ser bem explícito, pois, ainda que seja bem conhecida a crítica de Nietzsche à igualdade,

ele não se opõe à igualdade *per se*. Ele objeta as versões de igualdade que não darão em coisa alguma: por exemplo, “que todos têm uma ‘alma imortal’ estão no mesmo escalão” é um tipo de “nada” (*Anti-cristo*, §43). Na passagem acima, no entanto, igualdade é uma forma de relação social: ela permite uma combinação de auto segurança e respeito. O ponto geral de Nietzsche parece ser que a igualdade em qualquer forma desejável tem de ser igualdade de modos especificamente significativos; o problema com a forma de igualdade democrático-socialista-kantiana-cristã é que ela é concedida independentemente de qualquer qualidade particular (GUAY, 2013, p. 38).

A passagem a qual Guay faz referência é a seguinte:

Em circunstâncias de que início a fazem hesitar, [a alma nobre] admite que há outros com direitos iguais; tão logo esclarece para si esta questão da ordem de escalonamento, move-se entre os seus iguais, os dotados de iguais direitos, com a mesma segurança de pudor e

3 Como Guay nota ser o entendimento de Richardson, para quem os valores que ancoram esta taxonomização estariam desde sempre “incorporados em nós” (RICHARDSON, 2004, p. 119).

delicado respeito que tem no trato consigo – conforme uma inata mecânica celeste que todos os astros entendem (GM, §265).

Se há que haver paridade entre polos opostos, não há porque ser diferente na batalha entre o feminino e o masculino, ponto cardinal para Nietzsche. Consoante com sua visão de que o antagonismo seria tão necessário quanto desejável, ele considera o amor, no limite “o ódio mortal entre os sexos”, tendo por “seus meios”, “a guerra” (EH, “Porque escrevo livros tão bons” §5). Contudo, precisamente no mesmo sétimo parágrafo da seção “Porque sou tão sábio” de *Ecce homo*, onde encontramos a designação desta igualdade entre inimigos, encontra-se inserida, como um aliás, a seguinte observação: “A mulher, por exemplo, é vingativa: isso está implícito na sua fraqueza, tal como a sua sensibilidade perante a miséria alheia”.

Seguindo Zittel, tentemos dar conta “dessa gritante contradição interna nos textos citados, sem recorrer à observação frívola de que para cada afirmação de Nietzsche existe uma oposta”, e “levá-la a sério, como um problema, isto é, como uma tarefa de interpretação” (ZITTEL, 2018, p. 31). Como devemos entender a fraqueza da mulher nesta observação? Talvez possamos nos perguntar sobre qual mulher se está falando: difícil pensar que se fale de uma mulher “em si mesma”, essencial, já que a oposição de Nietzsche à metafísica parece vetar quaisquer naturezas fixas necessárias para que se o fizesse. A própria crítica feita por ele contra os movimentos feministas de seu tempo pode ser entendida como um ataque a isso.

Gostaria de chamar a atenção para a proximidade entre a expressão “a mulher em si”, que aparece nesse aforismo, e aquela que figura no Prefácio como um dos elementos centrais do capital erro dogmático de Platão, a saber, “espírito puro e Bem em si”. Despertando o interesse para isso, quero sublinhar a correlação entre o tema permanente da crítica do platonismo e aquele, para nós principalmente emergente, da crítica do feminismo. A “mulher científica” deseja esclarecer os homens sobre “a mulher em si”; com isso, sub-repticiamente reedita a estratégia ancestral de idealização, que é constitutiva do platonismo: ou seja, ela cria a hipóstase metafísica “da mulher”, ficciona algo como uma essência objetiva do Feminino, fixa “a mulher” num conceito e, ao fazê-lo, transforma a feminilidade da mulher numa entidade puramente intelectual, numa ideia abstrata, que só pode ser apreendida e exposta pelo olhar privilegiado da *teoria* [...]. É, portanto, contra essa vampirização do “eterno feminino” pela “mulher em si” que Nietzsche combate. Na mulher emancipada, esclarecida, persiste, revitalizado, o sanguessuga metafísico de Platão, que extrai o sangue e faz fenecer o corpo. “A” mulher é, para ele, mais um produto legítimo da *paideia* socrática, é a mulher “objetiva”, a mulher ideal, a “mulher igual”, já sem corpo e sem beleza, cúmplice terrível no processo de *enfeamento* do humano, de condenação ontológico-moral da arte e da beleza (GIACOLA, 2002, p. 23).

Porém, não há indicação que pareça fiar cogitar que seja a esta mulher idealizada que a observação se refira. Soa mais que o faça pensando numa mulher contemporânea à obra: a mulher moderna, produto histórico e genealogicamente investigável; aquela que quando de então buscava uma emancipação por ele julgada “erro de cálculo” (MARTON, 2024). Em ambos os casos, no entanto, segundo as próprias regras de engajamento bélico nietzschiano, a observação teria caráter excludente, julgando a mulher como não sendo páreo para o homem e, portanto, se esta sua contraparte guerresse contra ela, estaria o fazendo contra algo abaixo de si. Uma interpretação muito generosa diria que, uma vez que Nietzsche considera também enfraquecidos a maioria dos homens modernos, ambos os gêneros se encontrariam num patamar rebaixado, onde seriam um páreo para o outro. Mas não parece que este enfraquecimento esteja imputado aos gêneros isonomicamente ao longo da obra, e, for o caso, seria necessário demonstrá-lo mediante exegese, sem a qual se teme uma extrapolação ilegítima.

Uma das alternativas que parecem sobrar é a de que a crítica se dirige à mulher (moderna) na esperança de limpar o terreno, desbloqueando uma mulher vindoura, polo páreo para um outro que a ela se opusesse. Se um tal tipo está claramente discriminado na obra, há de se pedir também aqui que alguma exegese o demonstre. Sabe-se um pouco: que ela não deveria participar da busca metafísica engendrada pelo homem, tampouco crê-la como factível ou mesmo sadia, que por isso mesmo a verdade não lhe deveria ser um valor, e também por isso ela deveria valorar e se apegar ferrenhamente às armas que veio a aperfeiçoar: a astúcia, a artimanha, o disfarce, o subterfúgio. Para “falar grego”, serem “superficiais – *por profundidade!*” (GC, “Prólogo”, §4). Mas isso ainda não quer dizer muito, sem contar o fato de que a mesma prescrição é dada aos homens.

Há algumas outras pistas, outros aspectos que soam congruentes com este tipo vindouro – por exemplo, a dimensão das diferenças – e consequente guerra – entre os sexos pode ser pensada em escala civilizatória.

Há dois tipos de gênio: o que antes de tudo fecunda e quer fecundar, e o que prefere ser fertilizado e dar à luz. Assim também existe, entre os povos de gênio, aqueles a quem coube o problema feminino da gravidez e a secreta missão de plasmar, amadurecer, consumir – os gregos, por exemplo, foram um povo desse tipo, e também os franceses –; e aqueles que têm de fertilizar e ser causa de novas ordens da vida – como os judeus, os romanos e, perguntando com toda a modéstia, os alemães? –, povos enlevados e atormentados por febres desconhecidas, irresistivelmente arrastados para fora de si, apaixonados e ávidos de outras raças (as que “preferem ser fertilizadas” –), e com isso dominadores, como tudo que se sabe pleno de força fecundante e, portanto, de “graça divina”. Esses dois tipos de gênio se procuram, tal como o homem e a mulher; mas também se entendem mal – como o homem e a mulher. (GM, §248).

1 PONTO CEGO

Enseja-se uma pergunta nada retórica: acharia Nietzsche que a mulher que lhe era contemporânea estava para o homem de seu tempo como a Grécia ou a França estiveram para outras nações quando de sua “inseminação” por elas? Posto de outro modo, pensava ele que a mulher de seu tempo não havia sido tão enfraquecida assim, tão depauperada, tão debilitada, tão atrofiada assim, que ainda lhe era possível fazer frente à altura do polo oposto? Que tivesse uma “força” de “agressor” suficiente a ponto de ser “uma espécie de medida” desejável para o homem? Que, segundo seus próprios preceitos, ainda pudesse haver “igualdade perante [este] inimigo”? Decerto se poderia encontrar espécimes que não tivessem sido assim enfraquecidas, mas enquanto gênero, enquanto grupo populacional dependente de condições socio-político-econômicas – ou, para usar um termo menos míope, que muito mais diz: civilizatórias –, qual a porcentagem de espécimes que levavam uma existência com espaço suficiente para ponderações deste tipo, sem preocupações imediatas destas ordens, preocupações que se tornavam obstáculo para sequer permitirem-se ponderar sobre tais questões? Não foi por isso que viram por bem buscar alguma sorte de emancipação, mesmo que não tão bem direcionada como se a poderia planejar, menor fosse a urgência, melhores fossem as condições nas quais a planejar? Não parece tão razoável exigir de quem tem diante de si urgências desta estirpe que não aja senão de modo razoável. Já parece consolidado o valor das críticas de Nietzsche ao feminismo de sua época – as quais seriam inclusive depois repetidas por futuras atualizações do movimento, e são ainda hoje objeto de fecundo debate em suas discussões de ponta (alguns dentre os muitos nomes relevantes: Beauvoir, Kofman, Irigaray, Butler, Preciado) –, bem como ser ponto pacífico que tentativas de simplesmente invalidá-las geralmente partam de apressadas leituras contraproducentes. Apenas uma amostra:

Se algumas das teses de Nietzsche sobre mulheres ainda parecem chocantes para as “feministas” de hoje, é preciso reconhecer que elas estão inscritas em uma estratégia geral que Nietzsche dirige contra o idealismo cristão e suas terríveis consequências para a sexualidade e, principalmente, a sexualidade feminina: nesse sentido, Nietzsche talvez de fato, como ele mesmo reivindica, “ama” as mulheres, pois ele sabe, como afirma no terceiro ensaio da Genealogia da moral, que elas não poderiam querer um amor desinteressado e “oblato” [*oblative*], um que parece estar isolado de todo interesse pulsional (KOFMAN, 1995, p. 188-189. Grifos nossos).

Ao invés disso, o que se tenta avultar aqui é um possível ponto cego. Não teriam passado despercebidos a Nietzsche aspectos do movimento emergente que resultariam em dividendos positivos para seu próprio programa, ao menos aparentemente de acordo com ele, com suas intenções mais ulteriores? Mesmo que longe de perfeito – como já dito: suas próprias atualizações internas o assumiriam –, como é de se esperar de qualquer movimento similar, realizado como possível, aos trancos e barrancos, esse daria vazão, por exemplo, a um maior desbloqueio da sexualidade tão cara a este programa – algo, ao que tudo indica,

praticamente incontornável para o desbloqueio de qualquer mulher vindoura que pudesse ser de seu contento.

Ao elevarem-se como “mulher em si”, como “mulher superior”, como “mulher idealista”, rebaixam o nível geral da mulher; não há para isso meio mais seguro do que a educação ginásial, as calças e os direitos políticos do rebanho de votantes. No fundo, as emancipadas são as anarquistas no mundo do “eterno feminino”, as estereis, cujo instinto mais fundo é a vingança... Uma espécie inteira do mais malévolo “idealismo” – que, de resto, ocorre também nos homens, por exemplo em Henrik Ibsen, essa típica e velha solteirona – tem como objetivo envenenar a boa consciência, a natureza no amor sexual... E, para não deixar qualquer dúvida acerca da minha disposição, tão honesta quanto severa nesta consideração, quero ainda notificar uma proposição extraída do meu código moral contra o vício: sob o nome de vício, combato toda a espécie de antinatureza ou, se se gostar de palavras bonitas, o idealismo. Eis a proposição: “A pregação da castidade é uma incitação pública à antinatureza. Todo o desprezo do amor sexual, toda a sua adulteração mediante o conceito de ‘impuro’, é o próprio crime contra a vida – é o pecado autêntico contra o espírito santo da vida” (EH, “Porque escrevo livros tão bons”, §5).

Se é difícil negar que, enquanto civilização, deixamos ainda muito a desejar no que diz respeito a nossa relação com a sexualidade, se é difícil negar que o modo como ainda a vivemos deixa patente quão imatura se encontra a humanidade atual, também o é negar que houve desenvolvimentos substanciais e significativos neste quesito, e sobretudo no que diz respeito à vida sexual feminina, bem como o é negar a contribuição decisiva dos movimentos feministas para que isso se desse. Semelhantemente, e embora se discorde aqui tanto da imprescindibilidade quanto do grau de eficácia do antagonismo na relação entre os sexos, não soa fácil negar que os tipos de vida possibilitados por esse movimento tenham concedido margem de manobra para que o gênero se alçasse a uma posição na qual pode fazer frente um pouco mais à altura de seu polo oposto, for isto desejado.

Experimente-se agora ler o aforismo abaixo da seguinte forma: substituindo cada aparição da palavra “socialismo” por “feminismo”.

Uma questão de poder, não de direito. — Para aqueles que sempre consideram a utilidade superior de algo, não há no socialismo, caso ele seja *realmente* a sublevação, contra os opressores, dos que por milênios foram oprimidos e subjugados, nenhum problema de *direito* (com a ridícula e débil questão: “até que ponto *devemos* ceder a suas exigências?”), mas sim um problema de *poder* (“até que ponto *pode-mos* utilizar suas exigências?”); o mesmo sucede com um poder da

natureza, o vapor, por exemplo, que é forçado pelo homem a servi-lo, como a um deus das máquinas, ou, havendo erros da máquina, isto é, erros de cálculo humano em sua construção, despedaça-a juntamente com o homem. Para solucionar essa questão de poder, é necessário saber que força tem o socialismo, em que forma modificada ele pode ainda ser usado como uma alavanca poderosa no atual jogo de forças político; em determinadas circunstâncias, deveríamos fazer tudo para fortalecê-lo. Deparando com uma grande força — por mais perigosa que seja — a humanidade tem de pensar em como torná-la um instrumento de suas intenções. — O socialismo só adquirirá direitos quando parecer iminente a guerra entre os dois poderes, entre os representantes do velho e do novo, e o cálculo prudente das chances de conservação e de vantagem, em ambos os lados, fizer nascer o desejo de um pacto. Sem pacto não há direito. Mas até agora não há guerra nem pactos, no território mencionado e, portanto, nenhum direito, nenhum “dever”. (HH, §446).

Assumindo que o movimento possuísse, então, utilidade superior – para o programa nietzschiano, e embora isso não fosse por esse divisado –, e também que tenha se tratado de uma espécie de levante de um polo contra outro que o subjugara por demais, por milênios, presumindo que o mais produtivo a se indagar não seria se se deve a ele ceder, mas quanto suas exigências podem ser utilizadas, não poderia bem ser o caso de que em função de sua vaporosa força ele vazaria, explodiria para fora de qualquer esquema interpretativo que, na tentativa de condicioná-lo, falhasse em calcular entre as variáveis necessárias para isso aquela equivalente à potência produtiva de suas demandas para seus próprios intentos? E se a resposta à pergunta sobre quanto dele se pode utilizar é proporcional a seu poderio, o vigor de seu empuxo político, o fato de que perdura e as circunstâncias que conduziram ao seu fortalecimento soam como saldo positivo, segundo a equação proposta pelo aforismo. A despeito de risco que se corresse, a mesma equação afirma ser contraproducente se furtar de dele lançar mão para concreção de suas metas – o que não parece ser despropósito interpretar como: rechaça-lo por inteiro, em princípio, sem esforço significativo de localizar méritos e latências cobiçáveis. Se é a iminência de uma guerra entre dois poderes o que lhe outorga direitos, o que acontece em função de um desejo de pacto advindo de constatação de conservação e vantagem para ambos os polos, e isso mediante cálculos prudentes, bem, não há porque se duvidar de que o movimento preencha os requisitos: já não se vê, conquanto ainda verdes, os frutos de uma tentativa de adequação pactual, de esboços de termos de um tratado, e não disponibilizam estes frutos muito mais daquilo que querem um do outro os dois lados do que antes obtinham – sobremaneira no âmbito sexual? Que não haja esse pacto firmado, e por isso tampouco direito ou dever, vá lá. Complicado discordar. Também o é, entretanto – de acordo com o próprio Nietzsche –, de que haja uma guerra no território em questão.

2 DINÂMICAS CORRELATAS

Sem qualquer intento de apontar um tipo de inclinação geopolítica de vertente similar em Nietzsche (apontamento do qual se discordaria aqui veementemente), e no intuito de continuar a reflexão da questão em escala civilizatória, trace-se o seguinte paralelo: quando países economicamente mais desenvolvidos admoestam a impotência do controle de desmatamento brasileiro, um contra-argumento vindo daqueles situados bem à direita no espectro político rebate que não apenas seria hipocrisia que tais países cobrassem este zelo de nós quando eles próprios só passaram a tê-lo depois de suas ascensões econômicas, como também que se trataria de estratégia para manutenção de domínio cobrarem-nos um tal cuidado ecológico ao preço de inviabilização de nosso crescimento, mantendo suas posições às custas do sofrimento dos emergentes⁴. Logo, concluem num salto simplista, deveríamos desmatar como bem conviesse a nossos cofres.

Um dos motivos para que este argumento soe convincente a tantos é a factualidade de premissas supracitadas, seja no que tange o aparecimento histórico do zelo ecológico destes países ou no que tange a parcela de intenções inconfessas presente em suas reprimendas. Claro, entre os problemas com a conclusão que se quer com elas contrabandear é a vista grossa que assim concluindo se faz à sabedoria comum de que dois erros não fazem um acerto: dados os resultados ambientais catastróficos de se prosseguir neste curso de ação (costumeiramente desacreditados por estes arguentes, note-se), é mister encontrar outros que não persigam devastação ecológica, sob inúmeras penas (de escala global) já repetidamente esclarecidas, sendo irrelevante o que deixaram ou não de fazer outros países, bem como as segundas intenções de suas admoestações – o que não significa não atentar a estas intenções, e sim arquitetar soluções elucubradas para esquivá-las, não lhes dar vazão.

Não obstante, igualmente factual é que estas nações mantêm sob seu jugo virtualmente todos os meios de que se possa valer para alcançar estas soluções, manipulando-os de modo a forçar as menos desenvolvidas a permanecerem agrilhoadas a uma conjuntura sem a qual já não podem sobreviver, e da qual não podem esperar muito mais do que sobrevivência. Este jugo é férreo, as alternativas para superá-lo envolvem trabalho nada menos que hercúleo, e esperar que nações consigam escapar do imbróglio se valendo unicamente de uma forma por ora misteriosa, inaudita, que as permita recusarem-se a sequer tentar qualquer ganho dentro do que lhes é imposto – sem o que nem mesmo sobreviveriam para poder galgar solução mais apropriada – soa, mais uma vez, irrazoável.

É fácil entender a dinâmica correlata que se aponta aqui. Quão facilmente a admoestação nietzschiana aos movimentos feministas possa igualmente parecer ter entre seus objetivos o manutenção da conjuntura fragilizada na qual se encontra a fêmea da espécie, por mais diversa desta que efetivamente sejam suas intenções. Ainda que ele o faça em função do entendimento de quão errôneos foram os cursos de ação tomados por seu polo oposto, (e, assim se o queira nomear, também desta nomeação discordando-se aqui veementemente:) rival, soa novamente exigência irrazoável a de que esta fêmea não tome de modo algum estes mesmos cursos de ação, que os recuse resoluta e terminantemente, quando estes cursos proveram a seu oposto tanto o controle do qual tenta se livrar quanto o mando sobre

4 Cf. RODRIGUES, 2018 e UOL, 2020.

praticamente todos os meios para cursos alternativos – ao menos todos os mais imediatamente divisíveis –, sobretudo sem indicar formas de contornar estes obstáculos. De maneira similarmente correlata, encontramos na recepção feminista de Nietzsche uma preocupação de compreender se haveria em suas críticas má-fé desta sorte – e várias interpretações de destaque que advogam não ser o caso –, além de um esforço de assimilar estas críticas de forma que se possa esquivar das armadilhas apontadas por ele, como previamente dito.

E não foram as nações mais desenvolvidas as maiores deflagradoras desta atual conjuntura de alarme ambiental? Postos seus muito mais vastos recursos, de todas as ordens, em larga medida angariados precisamente por meio destas deflagrações, não faria sentido que fizessem por onde auxiliar na elevação de suas emergentes pares, se de fato as querem grandes o suficiente para que “competitivas”, para lhes fazerem frente à altura? O mesmo não se aplicaria, pelos mesmos motivos, ao macho que o mesmo queira da fêmea de sua espécie?

CONCLUSÃO

No já citado sétimo parágrafo da seção “*Porque sou tão sábio*” de *Ecce homo*, encontramos a “prática de guerra” nietzschiana, que “se enuncia em quatro proposições”. Nas duas primeiras, lê-se:

Primeiro: Só ataco causas que são vitoriosas – em determinadas circunstâncias, espero até que elas sejam vitoriosas. Segundo: Só ataco causas em que não encontrarei qualquer aliado, onde me encontro sozinho – onde apenas a mim me comprometo... Nunca dei publicamente um passo que não me compromettesse: eis o *meu* critério da ação justa (*Ecce Homo*, “*Porque sou tão sábio*” §7).

Quanto à primeira proposição: era quando de então o feminismo uma causa efetivamente vitoriosa? Há mais razões históricas para se crer que não fosse o caso, embora elas não sejam de grande peso aqui, importando antes saber se assim parecia a Nietzsche – e talvez assim lhe tenha parecido. Quanto a segunda metade da segunda proposição, com efeito, suas registradas falas polêmicas não autorizam que se o recrimine por falta de comprometimento público. Já sobre o começo dela, creria ele efetivamente não haver outros adversários do feminismo? Tão somente sua voz se erguia, e de forma tão ríspida, contra o incipiente movimento? Mais um talvez, e vez mais sublinhe-se ser sua percepção o que importa aqui. Seguindo seu pensamento, compreende-se que o fim da legitimidade metafísica leva consigo sonhos de fixidez epistemológica, juntamente com quaisquer artigos que dela dependam. Termos como verdadeiro e falso, certo e errado passam então a não terem validade fixa, absoluta, objetiva em sentido estrito, mas sempre localizada, indexical, perspectiva. O que sobra do assim chamado erro é assinalar um desenvolvimento que afasta de um expediente arbitrado, deflagração que o torna menos acessível, menos factível. *Errar* resta apenas como *vagar* para longe de metas convencionadas – alheias ou nossas.

REFERÊNCIAS

GIACIOIA, O. *Nietzsche e o feminino*. *Natureza Humana* 4(1): 9-31, jan.-jun. 2002.

- GUAY, R. *Order of rank*. In: *The Oxford Handbook of Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- KOFMAN, S. *The Psychologist of the Eternal Feminine*. Yale French Studies, No. 87, Another Look, Another Woman: Retranslations of French Feminism (1995), pp. 173-189.
- MARTON, S. "Vais ter com mulheres? Não esqueças o chicote". *Nietzsche e a emancipação feminina*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=pKnzF4lm4ws&t=4s>. Acessado em 24 de set. de 2024.
- NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das letras, 2012.
- NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das letras, 2005.
- NIETZSCHE, F. *Ecce homo*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. Companhia das Letras. São Paulo – SP, 2013.
- NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das letras, 2005.
- NIETZSCHE, F. *Nachgelassene Fragmente*. Nietzsche Source, 2009. Disponível em: <http://www.nietzsche-source.org/#eKGWB>. Acesso em: 22 de set. 2024.
- NIETZSCHE, F. *O anticristo*. São Paulo: Companhia de bolso, 2016.
- REDAÇÃO UOL. *Bolsonaro vê críticas injustas por desmatamento: 'Europa é seita ambiental'*. Notícias UOL, 16 de julho de 2020. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/meio-ambiente/ultimas-noticias/redacao/2020/07/16/bolsonaro-ve-criticas-injustas-por-desmatamento-e-uma-briga-comercial.htm>. Acessado em 22 de set. de 2024.
- RODRIGUES, L. *Bolsonaro critica forma como europeus defendem meio ambiente e índios*. Agência Brasil, 01 de dezembro de 2018. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2018-12/bolsonaro-critica-forma-como-europeus-defendem-meio-ambiente-e-indios>. Acessado em 22 de set. de 2024.
- RICHARDSON, J. (2004). *Nietzsche's New Darwinism*, New York: Oxford University Press.
- ZITTEL, Claus. *Sentenças, rupturas, contradições*. Cadernos Nietzsche, Guarulhos/Porto Seguro, v. 39, n. 2, p. 29-48, maio/agosto, 2018.

Artigo recebido em 30.09.2024 e aprovado em 31.10.2024

Hugo Vedovato é graduado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas, com estágio de pesquisa (BEPE - FAPESP) na Technische Universität Berlin. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo, com estágio de pesquisa (BEPE - FAPESP) na Universität Stuttgart. Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo, com estágio de pesquisa (BEPE - FAPESP) na Universität Stuttgart. Membro dos grupos de pesquisa Modernidade e História Cultural (UNIFESP), Crítica e Modernidade - CRIM (UNICAMP) Internationale Nietzscheforschungsgruppe Stuttgart (Universität Stuttgart), Rede Iberoamericana de Estudos Nietzsche (RIEN), e do conselho editorial da Revista Guarú (UNIFESP) Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1931-5200>. E-mail: hugovedovato@gmail.com.

Endereço: Estrada do Caminho Velho 333, Guarulhos, SP, 07252-312.

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Prof. Dr. João Paulo Vilas Bôas/Prof. Doutorando: Paulo Rogério da Rosa Corrêa



Foucault, leitor de Nietzsche: A genealogia e o sentido histórico em curso ministrado na universidade de Vincennes (1969–1970)

João Pedro Azevedo Lima¹

Resumo: Em maio de 2024, publicou-se mais um volume de inéditos de Michel Foucault (1926–1984) até então muito aguardado: trata-se dos cursos e de alguns manuscritos inéditos nos quais o filósofo francês se debruça sobre a obra de Friedrich Nietzsche (1844–1900). Conforme Foucault afirmou em entrevista ao final de sua vida, o autor de *Zaratustra* e Martin Heidegger (1889–1976) foram os filósofos que ele mais leu, mas sobre os quais pouco escreveu. Isto posto, à luz desse material recém-publicado, o presente artigo objetiva demonstrar os principais aspectos da leitura que Foucault faz da filosofia nietzschiana em seu curso dado na Universidade de Vincennes, no qual aborda principalmente a questão da genealogia — no que concerne seu conceito e seu método — e do sentido histórico. Para tanto, adotar-se-á uma análise histórico-filológica, tal como pressupõem Colli e Montinari, a fim de demonstrarmos o modo que Foucault procede para uma leitura mais precisa e sistemática da genealogia de Nietzsche.

Palavras-chave: Friedrich Nietzsche. Michel Foucault. Genealogia. Sentido histórico.

La généalogie, c'est l'histoire telle qu'elle prend fonction dans le jeu entre instant et Éternel Retour (FOUCAULT, 2024, p. 22).

INTRODUÇÃO

Quando questionado sobre a relação entre história e filosofia em seu pensamento, especificamente de que modo tal questão adentrou no horizonte de sua reflexão, em uma de suas últimas entrevistas, datada de 29 de maio de 1984, Michel Foucault (1926–1984) responde do seguinte modo:

Heidegger sempre foi para mim o filósofo essencial. [...] Todo o meu devir filosófico foi determinado por minha leitura de Heidegger. [...] É provável que se eu não houvesse lido Heidegger, eu não teria lido Nietzsche. [...] [Eles] são, portanto, os dois autores que eu mais li. *Eu acredito que é importante ter um pequeno número de autores com*

¹ Mestrando em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: joao.azevedo.lima@ifch.ufpa.br.

quem pensamos, com os quais trabalhamos, mas sobre os quais não escrevemos (FOUCAULT, 1994b, p. 703, grifo nosso).²

A título de ilustração, citemos outra passagem: no prefácio à primeira edição de *História da loucura* (1961), Foucault afirma que esse livro se inscreve “sob o sol da grande pesquisa nietzschiana” (1994d, p. 162). A referência a Nietzsche também aparece nas últimas páginas dessa mesma obra, em que, ao lado de nomes como Artaud, Hölderlin e Nerval, o filósofo alemão é citado como exemplo de autor no qual “linguagem e delírio se entrelaçam” (FOUCAULT, 1972, p. 554), e a partir dos quais a loucura passa a ser definida enquanto *ausência de obra*. Ora, nessa inscrição, torna-se evidente que o filósofo do martelo foi uma figura de primeira ordem em se tratando dessa arqueologia da loucura, e ele certamente foi uma influência, ou melhor, uma referência filosófica central para Foucault — seja em sua arqueologia do saber, seja em sua genealogia do poder —, mesmo que, em suas principais obras, Nietzsche apareça um tanto camuflado, ou mesmo como uma sombra que se pode identificar com uma leitura mais detida, mas que, à primeira vista, não se encontra facilmente perceptível.

Ademais, em entrevista concedida na ocasião da publicação de *Vigiar e punir* (1975), Foucault afirma que “Nietzsche é aquele que dá como objetivo essencial, [...] ao discurso filosófico, a relação de poder. Nietzsche é o filósofo do poder, mas quem chegou a pensar o poder sem se fechar ao interior de uma teoria política para fazê-lo” (FOUCAULT, 1994a, p. 753). A partir dessas citações, evidencia-se a presença, mesmo que pouco explícita, do autor de *Zaratustra* nas diversas fases da trajetória foucaultiana. Pode-se citar também certa semelhança no que diz respeito à forma de suas respectivas obras.

Decerto, tanto Nietzsche quanto Foucault apresentam, em certa medida, uma reflexão filosófica de caráter fragmentário. Comparemos, por exemplo, o “jovem Nietzsche” de *O nascimento da tragédia* (1872), e o “Nietzsche maduro” à época da publicação da *Genealogia da moral* (1887): vê-se distinções tanto conceituais quanto metodológicas. Nessa mesma direção, pode-se observar os sucessivos deslocamentos operados por Foucault no decorrer de sua trajetória intelectual: da constituição da medicina enquanto saber científico, como o faz em *O nascimento da clínica* (1963), à problematização do uso dos prazeres entre os gregos, exposta no segundo volume de sua *História da sexualidade* (1984).

Segundo Eribon (2011), as primeiras leituras de Foucault sobre Nietzsche datam ainda dos primeiros anos da década de 1950, período de seus anos de formação na École Normale Supérieure (ENS), quando também leu Kafka, Faulkner, Gide, Jouhandeau e Genet. Ora, não é de surpreender o fato de Foucault também ter se interessado, por volta do mesmo período, pela obra de três personagens centrais na recepção francesa de Nietzsche — estes três nomes “tutelares”, para nos utilizarmos da expressão de Revel (2019) —, Maurice Blanchot (1907–2003), Pierre Klossowski (1905–2001) e Georges Bataille (1897–1962), cuja influência

2 Todas as traduções de textos referenciados abaixo em línguas estrangeiras são de responsabilidade do autor.

é notável nos escritos de Foucault, sobretudo no que diz respeito àqueles dedicados à literatura. Segundo Macey (2019), essa aproximação a Nietzsche se deu em um contexto específico, quando Foucault progressivamente se afastava da fenomenologia, corrente filosófica hegemônica em seus anos de formação. Por conseguinte, a leitura tanto do autor de *Zaratustra* quanto de seus interlocutores em solo francês serviu para Foucault enquanto uma nova possibilidade para além do pensar fenomenológico. Em outras palavras, “é através da confrontação com Nietzsche que Foucault descobre sua maneira própria de filosofar” (HARCOURT, 2024, p. 337).

Apesar disso, até muito recentemente, havia sido publicado somente um único texto em que o filósofo francês tratava especificamente sobre a filosofia de Nietzsche: trata-se de “Nietzsche, a genealogia, a história”³, originalmente publicado em 1971, e republicado nos *Dits et écrits* (1994), compilado de artigos, entrevistas, conferências e introduções. Atualmente, graças ao minucioso trabalho crítico de edição e publicação de seus escritos inéditos⁴, que tem se realizado desde a edição dos já mencionados *Dits et écrits*, e continuou com a publicação — a partir de 1997 — dos cursos ministrados no Collège de France, temos acesso a alguns cursos e textos nos quais Foucault se debruça sobre o pensamento nietzschiano, reunidos no título *Nietzsche: cours, conférences et travaux* (2024), em edição estabelecida por Bernard E. Harcourt (1963–). Conforme o próprio editor sustenta na “situação” do curso, estes manuscritos publicados “devem ser considerados por eles mesmos, mas também por seu esclarecimento a respeito dos textos sobre Nietzsche que Foucault publicou em vida” (HARCOURT, 2024, p. 342).

Isto posto, para o presente trabalho, nos deteremos em um dos cursos presentes nesse volume, ministrado por Foucault na Universidade de Vincennes em 1969–1970, no qual trata fundamentalmente de duas questões: primeiro, acerca da *genealogia* — seus procedimentos, suas características, seu sentido —; segundo, sobre o conceito de *sentido histórico*, e como passa a se estabelecer, a partir de Nietzsche, a relação entre história e filosofia. Dada esta breve contextualização, tratemos de diferenciar a genealogia em Nietzsche e em Foucault, para em seguida passarmos às teses apresentadas por Foucault no curso supramencionado.

1 O HISTÓRICO E SENTIDO HISTÓRICO: APONTAMENTOS SOBRE A GENEALOGIA EM NIETZSCHE.

3 Ribeiro (2018) destaca que esse trabalho foi apresentado por Foucault em 1969, na ocasião da homenagem a Jean Hyppolite (1907–1968), falecido no ano anterior, e publicado no volume *Hommage à Jean Hyppolite*, em 1971. Nesse texto, a literatura secundária sobre Foucault costuma “datar a denominada guinada genealógica do pensar foucaultiano” (RIBEIRO, 2018, p. 127), a partir da qual ele se afasta do seu projeto arqueológico, até então em curso. Para mais, Cf. FOUCAULT, 1994c.

4 Conforme Chaves (2023, p. 31) ressalta, há uma dupla semelhança entre Nietzsche e Foucault, para além das aproximações propriamente filosófico-conceituais: primeiro, “a semelhança entre a publicação dos póstumos de Nietzsche e dos inéditos de Foucault no que diz respeito ao impacto provocado na interpretação de suas filosofias”; segundo, a existência dos arquivos de ambos os filósofos, fato que nos direciona, ou ao menos nos sugere, uma abordagem histórico-filológica de seus escritos, conforme já prescrito por Colli e Montinari, editores da *Kritische Studienausgabe* de Nietzsche.

Preliminarmente, é preciso realizar algumas distinções conceituais a respeito da genealogia, ou seja, de que modo Nietzsche a define, e de que modo Foucault a utiliza à sua maneira. Pode-se afirmar que, na filosofia de Nietzsche, a genealogia está posta de modo indissociável à sua crítica à moral e aos valores. Duas de suas obras são exemplares no que concerne a essa temática: *Além do bem e do mal* (1886) e *Genealogia da moral* (1888).

Na primeira, este “prelúdio a uma filosofia do futuro”, Nietzsche identifica que uma das principais características da metafísica é a crença na *oposição dos valores*, e argumenta contra tal aceção: deve-se duvidar que exista uma oposição absoluta nos valores populares (bem e mal, belo e feio etc.), os quais muito possivelmente “sejam mais que avaliações de fachada, perspectivas provisórias, talvez inclusive vistas de um ângulo, de baixo para cima talvez, ‘perspectiva de rã’” (BM, I, 2). Assim, Nietzsche busca demonstrar que a principal oposição metafísica, a saber, aquela entre bem e mal, pouco contribui ao engrandecimento do ser humano, ou melhor, em nada ajuda na superação da condição do último homem, aquele que ainda crê em valores (metafísicos): não por outro motivo que “o que serve de alimento ou de bálsamo para o tipo superior de homem, deve ser quase veneno para um tipo bem diverso e menor” (JGB, I, 30).

Não obstante, é na *Genealogia da moral* que Nietzsche realiza sua genealogia⁵ dos valores, e a inicia a partir de uma crítica aos “psicólogos ingleses”. Eles seriam os filósofos utilitaristas, como John Stuart Mill (1806–1873) e Jeremy Bentham (1748–1832), aos quais Nietzsche atribui a primeira tentativa de realizar uma reconstituição da gênese da moral. Contudo, os utilitaristas falham nessa tarefa, pois procuraram o elemento decisivo para o desenvolvimento dos valores justamente no *hábito*, o que os impele na mesma direção, em um “inconfesso instinto de apequenamento do homem” (GM, I, 1). Buscar a origem dos valores a partir da noção de útil, a partir da simples fórmula “útil=bom”, é o ponto de vista “mais estranho e inadequado” (GM, I, 2) na tratativa dessa questão. Para Nietzsche,

[...] essa teoria busca e estabelece a fonte do conceito “bom” no lugar errado: o juízo “bom” *não* provém daqueles aos quais se fez o “bem! Foram os “bons” mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu (GM, I, 2).

Ademais, além de claramente se contrapor ao posicionamento dos utilitaristas em relação à gênese dos valores, atribuindo a um *declínio* dos valores aristocráticos — no que também chama de uma “*rebelião escrava na moral*” (BM, V, 195) — a verdadeira origem da

5 Conforme Foucault elucida na quarta lição do curso dado em Vincennes (1969–1970), por genealogia, especialmente nessa obra, há um uso sistemático do termo, que designa “a pesquisa de uma ‘origem’, de um começo” (2024, p. 63). Para fazê-la, Nietzsche retoma uma série de textos, como Nascimento da tragédia, Humano demasiado humano e A gaia ciência. Aqui, pode-se observar o aspecto filológico da abordagem de Foucault, pois ele irá comparar os usos que Nietzsche faz dos conceitos de Ursprung, Herkunft e Entstehung; certamente, vê-se que aquelas temáticas que Foucault desenvolve no artigo Nietzsche, la généalogie, l’histoire **já estão presentes em seus cursos.**

oposição entre bem e mal, *Nietzsche diferencia-se dos utilitaristas em relação à história*, questão capital tratada por Foucault no curso ministrado na Universidade de Vincennes ao final dos anos 1960.

Segundo Nietzsche, os utilitaristas ingleses — centro de suas críticas na primeira dissertação da *Genealogia* —, “todos eles pensam, como é velho costume entre filósofos, de maneira *essencialmente* a-histórica” (GM, I, 2). Conforme argumenta Machado, “os valores não têm uma existência em si, não são uma realidade ontológica: são o resultado de uma produção, de uma criação do homem: não são fatos, são interpretações introduzidas pelo homem no mundo” (2021, p. 84). Em outras palavras, os valores são históricos, e as valorações do que é bom e do que é mal são produto de determinado processo histórico: a transvaloração dos valores aristocráticos operada pela já citada rebelião valorativa dos escravos, no declínio dos valores afirmativos da vida, os quais Nietzsche também chama de moral dos senhores, caracterizada pela afirmação de si mesma.

A primeira é plena e afirmativa da vida, direciona os homens para o engrandecimento; a outra é decadente, nega a vida, enfraquece-a. Em síntese, “o objetivo fundamental da genealogia é realizar uma crítica radical dos valores morais dominantes na sociedade moderna” (MACHADO, 2021, p. 88), os quais seriam, ao fim e ao cabo, niilistas, isto é, valores que negam a vida, e, em sua *Genealogia*, Nietzsche identifica três principais formas de niilismo: o ressentimento, a má consciência e o ideal ascético⁶. Isto posto, passemos brevemente à exposição da genealogia de Foucault, para tratarmos de sua leitura do senso histórico em Nietzsche.

2 FOUCAULT, A GENEALOGIA E O PODER

Roberto Machado (2011), em sua introdução à *Microfísica do poder* (1978) de Foucault — deve-se frisar, não mais aquele Foucault centrado na arqueologia, mas sim aquele que se volta à questão do poder —, distingue o projeto arqueológico daquele que o sucede, o projeto genealógico. Para tanto, é preciso defini-los adequadamente. Na arqueologia do saber, Foucault volta-se à análise delimitada de alguns campos do saber: 1) a loucura, em *História da loucura* (1961); 2) a medicina, em *O nascimento da clínica* (1963); 3) as ciências humanas, em *As palavras e as coisas* (1966)⁷. Em todas essas obras, apesar de suas diferenças em relação à categoria de saber analisada, possuem uma mesma superfície de contato: em todas essas análises Foucault não se limita à análise discursiva, mas articula esses saberes delimitados

6 O presente trabalho não pretende tratar sobre cada uma dessas figuras do niilismo que Nietzsche apresenta no decorrer de sua *Genealogia da moral*, uma vez que essa temática é por si só extensa. Deixamos aqui duas indicações bibliográficas que acreditamos ser fundamentais e completas no que concerne ao estudo do niilismo em Nietzsche: Cf. ARALDI, 2004; Cf. VOLPI, 1999.

7 Em 1969, Foucault publica *A arqueologia do saber* — talvez seu escrito arqueológico menos lido —, obra em que se concentra em elucidar as questões metodológicas da arqueologia, e, precisamente por essa característica que não a mencionamos ao lado das demais obras arqueológicas, pois não se trata de uma análise arqueológica de determinado saber, mas sim de uma análise e determinação metodológica da própria arqueologia.

às instituições, como o manicômio, a escola, o hospital, a família. Segundo Machado, de um modo geral, a arqueologia limitava-se a responder “*como* os saberes apareciam e se transformavam” (2011, p. 11). A genealogia, contudo, parte sua problematização de outro ponto: o *porquê dos saberes*.

Conforme afirma Ansell-Pearson (1991) — acertadamente ao nosso ver —, para Foucault, não há uma definição substantiva do poder (*pouvoir*), pois seu foco analítico está no *exercício do poder*, nas formas como ele é exercido; não se trata de elaborar uma teoria global do poder, mas de empreender análises fragmentárias, descontínuas e transformáveis. Este trabalho pode ser observado sobretudo nos cursos que Foucault ministrou, de 1970 até 1984, ano de sua morte, no Collège de France. A grande novidade das análises genealógicas de Foucault diz respeito à compreensão de uma não-sinonímia entre o Estado e o poder, o que engendrou “um importante deslocamento com relação à ciência política, que limita ao Estado o fundamental de sua investigação sobre o poder” (MACHADO, 2011, p. 13).

Na primeira aula do curso *Em defesa da sociedade*, ministrado em 1976, Foucault delimita sua genealogia em oposição à concepção economicista do poder: tanto liberais quanto marxistas consideram que o poder é algo que se possui, tal qual se possui um bem. Em outros termos, considera-se que “um poder político [...] encontraria nos procedimentos de troca [...] o princípio de sua forma concreta e do seu funcionamento atual” (FOUCAULT, 2011, p. 273). Assim, Foucault propõe-se a fazer uma análise *não-econômica do poder*, perguntando-se sobre as formas de seu exercício e nas características de sua mecânica: o filósofo francês considera que “é preciso estudar o poder colocando-se fora do modelo do Leviatã, fora do campo delimitado pela soberania jurídica e pela instituição estatal. *É preciso estudá-lo com base em técnicas e táticas de dominação*” (FOUCAULT, 2011, p. 289, grifo nosso), pois desse modo é possível compreender sua dinâmica nas sociedades disciplinares de modo mais adequado e completo.

Dadas essas considerações, vê-se o quanto se diferencia a genealogia da perspectiva nietzschiana daquela elaborada por Foucault; em concordância à leitura de Marton, pensamos que “talvez Foucault encare Nietzsche menos como objeto de análise do que como instrumento” (1985, p. 45), o que se torna evidente após a exposição já realizada até aqui. Deve-se destacar que Foucault foi um dos primeiros intérpretes a considerar a filosofia de Nietzsche enquanto teoria política, afastando-o por completo das distorções de sua irmã, realizadas no esforço de alinhá-lo aos ideólogos nazifascistas, ou mesmo enquanto precursor do mesmo. Nietzsche influencia o pensamento foucaultiano de diversas maneiras, mas destacaremos apenas uma, a qual consideramos principal para a temática que aqui propomos: para Foucault, o entendimento nietzschiano das forças foi uma base fundamental para escapar de uma analítica economicista do poder e elaborar uma microfísica do poder (ANSELL-PEARSON, 1991). Por fim, passemos ao sentido histórico, conforme Foucault o analisa no curso supramencionado.

3 “OS SENTIDOS, COMO O CORPO, TÊM UMA HISTÓRIA”: O SENTIDO HISTÓRICO

A fim de definir o sentido histórico, em sua significância e importância para Nietzsche, Foucault (2024) inicia seu curso a partir de uma indagação mais geral, partindo da reconstituição do entendimento nietzschiano do *conhecimento histórico*. Antes do próprio conhecimento histórico, há de se distinguir outras duas categorias: o não-histórico (*Unhistorische*) e o supra-histórico (*Überhistorische*).

O não-histórico é definido pelo fato de transitar apenas no instante, isto é, “sob o signo do esquecimento total e imediato” (FOUCAULT, 2024, p. 18): ele caracteriza a existência animal, uma vez que os animais, por conta de seus instintos, não podem romper com a imediatividade de suas ações; tal distanciamento, para Foucault, é também o que define a existência humana. Além disso, o não-histórico opera enquanto uma espécie de *elemento neutro* em relação ao histórico (*Historische*), o que lhe confere três características: 1) ele faz-se necessário, pois é a partir do não-histórico que o histórico se torna possível; 2) ele deve ser restrito, na medida sua existência ilimitada conferiria ao homem uma existência tal qual a dos animais; 3) por fim, ele deve estar em posição dominante em relação ao histórico e em relação ao supra-histórico (FOUCAULT, 2024). Entretanto, Foucault admite que ajustar essas caracterizações não é uma tarefa simples, mas pensa que elas podem se equilibrar, pois “sem dúvidas ele é o *dionísíaco*” (FOUCAULT, 2024, p. 19, grifo nosso). Em seguida, define-se o supra-histórico: não se trata de um elemento simétrico em relação ao anterior, mas sim de um *ponto de vista do conhecimento*, no qual não se diferenciam o passado do futuro; e “pelo fato que o ponto de vista supra-histórico deve ser considerado como ponto de vista do último instante da história sobre a história” (FOUCAULT, 2024, p. 19). Enfim, pode-se introduzir agora o que se compreende por *histórico*, que se caracteriza por intermediar o não-histórico e o supra-histórico. Essa mediação, para Foucault, possui funções precisas, que são comparadas metaforicamente pelo filósofo francês à luz: “[o histórico] aparece como o que deve atravessar o não-histórico como uma luz” (FOUCAULT, 2024, p. 20), e o faz de três modos. Primeiro, deve limitá-lo; segundo, ele apropria-se daquilo que foi vivenciado pelo não-histórico; por último, e talvez o mais importante, ele deve permanecer à serviço da vida (*Leben*). Isto posto, Foucault passa às suas considerações sobre o sentido histórico.

No início da segunda parte da primeira lição do curso dado em Vincennes, Foucault argumenta que Nietzsche, a partir de sua *Segunda Extemporânea* (1873/74), começou a tratar cada vez mais frequentemente sobre a história e sobre o sentido histórico enquanto ciência, e nos indica algumas passagens de suas obras em que o autor de *Zaratustra* aborda essas questões: “*Aurora* §307; *A gaia ciência* §337; *Além do bem e do mal* §223–224 [...]” (FOUCAULT, 2024, p. 22–23). Na *Segunda Extemporânea*, esse diagnóstico da cultura de seu tempo, identifica que “o que está em questão é o valor (a utilidade” ou o não valor (a desvantagem) da história para a vida; *trata-se, portanto, de uma investigação acerca do significado do sentido histórico*” (JULIÃO, 2022, p. 33, grifo nosso). Para expor a questão posta em debate, Foucault (2024, p. 23–28) faz quatro perguntas, sobre as quais trataremos tal qual se encontram expostas no curso supramencionado:

1) O que é o sentido histórico em oposição à história?

O sentido é o que anima os historiadores em sua curiosidade e prática: ele é a condição de possibilidade da história mesma. Contudo, mesmo o sentido histórico possui uma história, que Nietzsche identifica como uma história bem recente: “o encontramos somente na Europa; [...] [e] ele só apareceu no século XIX”, e aparece, nessa análise, como o “elemento diferencial da Europa moderna” (FOUCAULT, 2024, p. 23). Por conseguinte, o sentido histórico é justamente a condição “ele é o *elemento genealógico* que permite fazer a história e a crítica da ciência” (FOUCAULT, 2024, p. 24).

2) De onde vem e como se forma esse sentido histórico?

Segundo Foucault, para Nietzsche, era preciso que deixássemos que “nossa civilização saia [de] seu alto estado de cultura” (FOUCAULT, 2024, p. 24), pois a única forma de *diferença* que se pode conhecer nesse estado é ignorá-la. A história, em relação à alta cultura, é *degradada*, ela recai na barbárie. Entretanto, em nosso tempo, não se trata mais da mesma barbárie dos germânicos e godos às portas do Império Romano: trata-se de uma *semi-barbárie*. Em outros termos, para Nietzsche, “a história humana [...], ao invés de marchar rumo a um evolutivo progresso para o melhor, tal como preconiza a racionalidade moderna, acaba por caminhar para um processo de degenerescência e enfermidade rumo ao nada” (JULIÃO, 2022, p. 28). Assim, pergunta-se:

3) Quais são os perigos desse sentido à semi-barbárie?

De acordo com a leitura de Foucault, a principal ameaça que ela nos impõe é a própria denegação de nós mesmos:

Assim, o ascetismo cristão [não esqueçamos da terceira dissertação da *Genealogia da moral*, dedicada ao ideal ascético], a totalidade hegeliana e a vontade de Schopenhauer aguardam o significado histórico e distorcem-no imediatamente. Foram necessários os séculos da Idade Média e da Reforma de Lutero para digerir a barbárie dos alemães e dos godos; talvez levemos alguns anos até que a semi-barbárie da história, longe de dar origem a uma cultura elevada, seja perfeitamente reduzida à não-cultura cristã, estatal e democrática (FOUCAULT, 2024, p. 26).

4) Como fazer com que a semi-barbárie dê lugar à alta cultura?

Por fim, Foucault argumenta que Nietzsche evoca numerosas vezes essa possibilidade, — esse é um dos maiores desafios de sua filosofia —, porém, não chega a nos apresentar uma solução definitiva e unívoca. No entanto, Foucault (2024) enumera quatro possibilidades a partir das quais esse sintoma de nossa enfermidade (a semi-barbárie de nosso tempo) pode retornar enquanto seu contrário, isto é, enquanto alta cultura: 1) a paródia e as máscaras; 2) a farmacopeia; 3) a experiência sobre nós mesmos; 4) e o corte e a doação. Cada uma dessas possibilidades corresponde a um escrito de Nietzsche, a saber, respectivamente, *Além do bem e do mal*, *O viajante e sua sombra*, *Humano demasiado humano* e *A gaia ciência*. Foucault

não desenvolve exaustivamente essas quatro possibilidades: devemos nos lembrar que não se trata de um artigo ou manuscrito de livro, mas das anotações apresentadas ao longo do curso, no qual certamente o filósofo desenvolveu mais detidamente cada um desses pontos. Como conclusão dessa primeira lição, Foucault resume que “o sentido histórico teria por objetivo fazer reaparecer o que é não-histórico *na* história. [...] o que deve ser repetido não é a consciência histórica sobrepondo-se constantemente; mas, pelo contrário, o que é não-histórico” (FOUCAULT, 2024, p. 29).

CONCLUSÃO

No decorrer do nosso trabalho, buscamos demonstrar, primeiramente, as semelhanças e distinções entre a genealogia de Nietzsche a genealogia de Foucault. Em síntese, pôde-se observar o quanto a leitura de Foucault da filosofia nietzschiana foi determinante no desenvolvimento de suas elaborações teóricas, o que não se limitou apenas à sua genealogia do poder, mas que já aparece, mesmo que de modo esvanecido, no projeto de uma arqueologia do saber. Conforme afere ao final de uma entrevista concedida em 1975, Foucault considera que, “se fosse pretencioso, daria como título geral ao que faço ‘genealogia da moral’” (FOUCAULT, 2011, p. 232). Sobre esta questão, em síntese, Ansell-Pearson afirma que “o grande significado da leitura de Nietzsche por Michel Foucault é que ele é o primeiro a levar a obra de Nietzsche a sério [no que concerne à] teoria política” (1991, p. 268).

Isto posto, a publicação de manuscritos até então inéditos permite a nós, pesquisadores e leitores de Foucault, ver claramente o que até então era possível apenas em visita aos Arquivos Foucault, localizado no departamento de manuscritos da Biblioteca Nacional da França. O constante esforço de edição e publicação desses textos é fundamental, e enriquece consideravelmente o *corpus* da obra foucaultiana. Logo, a partir da análise aqui proposta, e a partir do curso ministrado em Vincennes, é possível observar de que modo Foucault foi um profundo conhecedor da obra nietzschiana, e, a partir de sua cuidadosa leitura filológica, pode-se identificar a importância de Nietzsche — quem “chegou a pensar o poder sem se fechar, no interior de uma teoria política” (FOUCAULT, 2011, p. 233) — na elaboração dos princípios da genealogia.

REFERÊNCIAS

- ANSELL-PEARSON, Keith. The significance of Michel Foucault's reading of Nietzsche: Power, the subject, and political theory. *Nietzsche-Studien*, v. 20, s. n., p. 267–283, 1991. Disponível em: <https://doi.org/10.1515/9783110244397.267>. Acesso em: 10 set. 2024.
- ARALDI, Clademir Luís. *Nihilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2004.
- CHAVES, Ernani. Nos arquivos de Foucault: Sobre a gênese de “Nietzsche, a genealogia, a história”. *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, v. 14, n. 2, p. 29–45, dez. 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.47456/en.v14i2.43696>. Acesso em: 10 set. 2024.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault*. 3. ed. Paris: Flammarion, 2011.
- FOUCAULT, Michel. Entretien sur la prison : le livre et sa méthode. FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II: 1970–1975*. Paris: Gallimard, 1994a, p. 740–753.

- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1972.
- FOUCAULT, Michel. Le retour de la morale. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits IV: 1980–1988*. Paris: Gallimard, 1994b, p. 696–707.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 11. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *Nietzsche: Cours, conférences et travaux*. Paris: EHESS; Gallimard; Seuil, 2024.
- FOUCAULT, Michel. Nietzsche, la généalogie, l'histoire. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II: 1970–1975*. Paris: Gallimard, 1994c, p. 136–156.
- FOUCAULT, Michel. Préface. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I: 1954–1969*. Paris: Gallimard, 1994d, p. 159–167.
- HARCOURT, Bernard E. Situation. In: FOUCAULT, Michel. *Nietzsche: Cours, conférences et travaux*. Paris: EHESS; Gallimard; Seuil, 2024, p. 335–388.
- JULIÃO, José Nicolao. As considerações de Nietzsche sobre o sentido histórico nos textos juvenis. *Dissertatio*, Pelotas, v. 55, s. n., p. 23–44. Disponível em: <https://doi.org/10.15210/dissertatio.v55i0.21319>. Acesso em: 10 set. 2024.
- MACEY, David. *The Lives of Michel Foucault*. 2. ed. London: Verso, 2019.
- MACHADO, Roberto. Genealogia da moral e vontade de potência. In: MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. 4. ed. rev. Rio de Janeiro; São Paulo: 2021, p. 83–106.
- MACHADO, Roberto. Introdução: por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 11. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2011, p. 07–34.
- MARTON, Scarlett. Foucault leitor de Nietzsche. In: RIBEIRO, Renato Janine (org.). *Recordar Foucault: os textos do Colóquio Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 36–46.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- REVEL, Judith. Introduction. In: FOUCAULT, Michel. *Folie, langage, littérature*. Paris: Vrin, 2019, p. 7–26.
- RIBEIRO, Carlos Eduardo. Nietzsche, a genealogia, a história: Foucault, a genealogia, os corpos. *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v. 39, n. 2, p. 125–160, mai/ago. 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2316-82422018v3902cer>. Acesso em: 10 set. 2024.
- VOLPI, Franco. *O niilismo*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

Artigo recebido em 30.09.2024 e aprovado em 31.10.2024

João Pedro Azevedo Lima é mestrando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL) da Universidade Federal do Pará (UFPA), com pesquisa sobre a experiência trágica da loucura em Hölderlin a partir de Michel Foucault, financiada com bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). É bacharel em Filosofia pela mesma instituição, e desenvolveu pesquisas de sobre o pensamento de Nietzsche, explorando temas como o eterno retorno, o mal, a genealogia e sua recepção, sobretudo no contexto francês, em autores como Georges Bataille e Pierre Klossowski. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9009-452X>. E-mail: joao.azevedo.lima@ifch.ufpa.br.

Endereço: Rua Augusto Correa 1, Belém, PA.

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Prof. Me. Gustavo Luiz Cardoso Mendes / Prof. Rogério Giovani Soares Ferreira



La escritura del mundo: relaciones pulsionales y estilísticas en la teoría de la escritura de Nietzsche

Jorge Díaz Gallardo¹

Resumen: Para Nietzsche, la escritura no consistía sólo en un medio de comunicación, sino un fenómeno en el que se da la configuración de nuestra experiencia del mundo, de los otros y de nosotros mismos. En su concepción de la moral como “semiótica de los afectos” [*Zeichensprache der Affekte*], se revela que la escritura tiene una base afectivo-valorativa conectada a la salud propia y colectiva. Lo cual es aún más visible en las continuas demandas que hace Nietzsche a los lectores de su obra, así como su énfasis en un arte de leer, pues si se considera que lectura y escritura son dos caras de un mismo fenómeno, lo leído afecta tanto como lo escrito a esa experiencia que tenemos del mundo, de los otros y de nosotros mismos. Así como Nietzsche diagnosticó su época por la carencia de un arte de leer y el escribir debido a los efectos nocivos de los productos culturales y al curso que tomaba la instrucción educativa, los pensamientos que dejó a lo largo de su obra, como una posible teoría de la escritura, nos permiten diagnosticar nuestra propia época y sus productos culturales.

Palabras clave: Escritura. Metáfora. Estilo. Salud. Cuerpo.

INTRODUCCIÓN

¿Existe hoy la necesidad de un arte de la escritura? Para Nietzsche esa necesidad poco tiene que ver con un uso convencional y normativo del lenguaje (gramática), así como poco tiene que ver con una determinada destreza estilística en la configuración de palabras (literatura); más bien, esa necesidad tiene que ver con las condiciones de emergencia de la palabra en la interrogante, ¿para qué la palabra? Y, aún más, ¿para qué la palabra escrita? A lo largo de su obra, el filósofo alemán dio cuenta de una indagación constante respecto a estas preguntas, pues notó que la palabra, antes que decir algo sobre el mundo, revela algo sobre la situación de quien la enuncia. Lo cual será patente a través de su noción de *estilo*, puesto que ésta le permitirá a Nietzsche hacerle frente a la tradicional caracterización de la filosofía como un pensamiento serio, objetivo o neutral; un tipo de palabra que ha velado la base afectivo-valorativa de toda actividad humana, incluyendo la escritura.

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

Preguntar, entonces, por la necesidad de un arte de la escritura habrá de leerse en términos sintomatológicos, remitiendo a esa base afectivo-valorativa que no es otra que el cuerpo, uno que se despliega en el fenómeno del escribir no sólo como un soporte material (el cuerpo con el que se escribe), sino como un cuerpo que escribe y se escribe a sí mismo, como una escritura que deviene cuerpo. De modo que en la escritura, más que ponerse en juego un determinado mensaje o contenido, se pone en juego un determinado modo de ser.

Así, la pregunta inicial sufre una importante reformulación: ¿existe hoy la necesidad de otro modo de ser? ¿De ser otros? Y, de ser así, ¿cuáles son los criterios que guían la configuración de ese otro modo de ser?

En lo que sigue trataremos de justificar este planteamiento inicial atendiendo a la breve reconstrucción de una teoría de la escritura ubicada a lo largo de la filosofía nietzscheana, una que, como hemos anticipado, se dirige a un ámbito corporal y sintomático, antes que a una reflexión sobre reglas, tropos u otros elementos similares. Para ello comenzaremos con una breve exposición de la teoría de la metáfora presente en sus escritos de juventud; luego, daremos cuenta de su noción de estilo como base para entender sus continuos llamados no sólo a un arte de la escritura, sino también a un arte de la lectura; para, finalmente, mostrar la base afectivo-valorativa debajo de ciertos tipos de escritor y lector descritos por Nietzsche.

1 METÁFORA Y REALIDAD

En su obra de juventud, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873), Nietzsche expone de manera detallada su primera concepción del lenguaje, misma que mantendrá a lo largo de su obra, aunque con importantes matices. En dicho texto encontramos una oposición entre dos formas de concebir el lenguaje: una concepción fincada en la idea de *Vorstellung* [re-presentación], una visión representacionista que ve en el lenguaje el espejo de la realidad, la instancia mediante la cual la realidad se hace patente a la conciencia a partir del nombrar correcto; y una concepción basada en la *Verstellung* [transfiguración]², que ve en el lenguaje una instancia retórica, creadora, antes que un espejo sobre el que se refleja la realidad.

Para el joven Nietzsche, el conocimiento claro y distinto de la realidad es imposible, pues dicha pretensión se funda tanto en el neutro reflejar del lenguaje, como en la creencia en una realidad ya constituida; pero, para el filósofo, la realidad no es algo ya dado en sí, por ello el lenguaje no puede ofrecer una imagen transparente de la misma. Éste, debido a su carácter retórico, manifiesta una tensión de fuerzas, una determinada posición y, al ser toda posición

2 En alemán, la palabra *Verstellung* hace alusión tanto al “fingimiento”, como al “cambio de posición” de algo. Por medio de esta palabra, Nietzsche recupera el sentido de la palabra griega μεταφορά [“metáfora”], la cual se entiende como “transportar”, “llevar de un lado a otro”. Al hablar de la naturaleza metafórica del lenguaje, Nietzsche se está refiriendo a la transposición de un elemento a otro sitio, por ejemplo, la transposición de una estimulación sensible a una imagen, la cual, a su vez, se transpone en un sonido, y así sucesivamente hasta llegar a la palabra. Pero con esa definición Nietzsche también busca destacar el carácter “retórico” del lenguaje, su naturaleza creadora de “ficciones”. Habremos de recordar que el texto en cual aparece esta noción se inspira en la obra *Die Sprache als Kunst* (1871) de Gustav Gerber.

una toma de postura frente a, en este caso, la realidad, el mundo sólo puede surgir como obra de un acto creador basado en la im-propiedad.

Sarah Kofman ha observado en la “pérdida de lo propio” (1993, pp.14-15) la condición de posibilidad de la metáfora en el joven Nietzsche, siendo esa propiedad el carácter unitario, dado, de la realidad en sí, pero esta es una doble pérdida: tanto de la realidad en sí del mundo (la esencia de lo real), como de la realidad en sí del sujeto que conoce el mundo (la individualidad). ‘Sujeto’ y ‘mundo’, entonces, son signos – metáforas – de una respuesta creativa a la interpelación de un complejo de fuerzas. Así, afirmará Nietzsche años después en un fragmento póstumo que:

Todo este mundo, que realmente algo no afecta, en el que arraigan nuestras necesidades, deseos, alegrías, esperanzas, colores, líneas, fantasías, oraciones y maldiciones – todo este mundo lo hemos *creado* nosotros, *los hombres* – [...] Así como la lengua es la poesía originaria de un pueblo, así todo el mundo visto y percibido es la creación originaria de la humanidad [...] Todo ELLO lo *heredamos* de golpe, como si fuera la propia realidad (*FP II*, 1881, 14 [8])³.

Toda palabra, pues, es metáfora, una imagen sustitutoria de la ‘realidad’. Kofman incluso señala que allí donde reconocemos unidad, propiedad o un estado de cosas, hay ya metáfora, una mediación simbólica de nuestro contacto con lo real (1993, p. 15). O, como lo explica Franco Berardi: “‘mundo’ es el efecto de un proceso de organización semiótica de la materia prelingüística” (2020, p. 25).

Ahora bien, las metáforas nietzscheanas son musicales. En un texto de la misma época, *Sobre la música y la palabra* (1871), Nietzsche nos dice que en el ser humano resuena un “tono fundamental” que nos pone a tono con la esencia del mundo, que nos templea en una misma afinación por la cual se explica el juego de fuerzas que acontece entre nosotros y el mundo; se trata de un “tono emotivo” anterior a esa organización semiótica, donde un *algo* interpela con base en un pre-sentimiento (*SMP*, p. 74). Una primera manifestación de ese “tono fundamental” se da en la lengua como poesía originaria de un pueblo (*SMP*, pp. 84-85), tal como nos ha dicho en la cita anterior.

Que estas metáforas sean musicales remite también a una experiencia extática, pues el movimiento de la música es principalmente extrínseco, pura exterioridad, total apertura al mundo reflejada en sus tonos graves y agudos, en su tempo. La música, dirá Nietzsche en *El*

3 Nos servimos de la edición tanto de la obra, como de los fragmentos póstumos de Nietzsche realizada por el equipo editorial dirigido por Diego Sánchez Meca, por lo que colocamos únicamente la abreviatura de la obra citada, el título del apartado cuando se da el caso, así como el número de aforismo o página correspondiente a dicha edición: *El nacimiento de la tragedia* (NT), *La filosofía en la época trágica de los griegos* (FTG), *La gaya ciencia* (GC), *Aurora* (A), *De la genealogía de la moral* (GM). Para las referencias al fragmento inédito, *Sobre la música y la palabra* (SMP), nos remitimos a la traducción de Felipe González Vicen publicada en Ediciones Godot. Además, tenemos siempre presente la *Digitale Kritische Gesamtausgabe* para la comparación con los textos en el idioma original.

nacimiento de la tragedia, provoca una embriaguez que nos lanza al mundo antes y a costa de nuestra individualidad (NT, 1, 7). Por ello, la metáfora fraguada en este temple expresa mejor que cualquier otra el flujo caótico de la realidad, mantiene, de alguna manera, viva a la realidad en su organización semiótica, aunque siempre sólo como imagen sustitutoria. Tal como dirá Nietzsche en otro texto del mismo periodo, *La filosofía en la época trágica de los griegos*:

Tales [...] presiente en qué se resuleven en definitiva las cosas [...] busca que resuene en él la armonía total del mundo y luego trata de expresarla fuera de sí en conceptos [...] una transposición metafórica completamente infiel, en una esfera y en un lenguaje diferentes. Así contempló Tales la unidad de lo que es: y como él quería comunicarse ¡habló del agua! (FTG, 4, p. 581).

Cada lengua, con su ritmo específico (acento) y su particular forma de organizar las cosas (sintaxis), refleja cómo se armonizar con la realidad. Así, Nietzsche, después de más de una década, señala en *Más allá del bien y del mal* (1886) que, por un lado, el tipo de lengua determina el tipo de filosofía que produce un pueblo debido a que “el hechizo de determinadas funciones gramaticales es, en definitiva, el hechizo de juicios de valor fisiológicos y de condiciones raciales” (MBM, 20). Por otro lado, afirma que no se puede traducir el *tempo* de una lengua a otro (MBM, 28), una reformulación del *dictum* “traduttore, tradittore”.

Al enfatizar la dimensión afectiva y fisiológica, Nietzsche quiere dejar en claro que quien realiza la primera respuesta creativa a la interpelación de la realidad es el “cuerpo” [*Leib*], entendido como un “sí-mismo” [*Selbst*]. Es decir, no se trata de un cuerpo meramente físico – mera *res extensa* cartesiana – ni se trata de una sustancia; el cuerpo es una “estructura social de muchas almas” (MBM, 19). Esta concepción del cuerpo otorga una mayor profundidad al postulado de Kofman sobre la pérdida de lo propio, ya que no es que se pierda la individualidad en el contacto con el mundo; esta nunca ha estado presente desde un inicio. Sin embargo, no sólo se trata de la individualidad del yo, de esto que soy o creo saber que soy cuando doy cuenta de mí; incluso el cuerpo carece de esa individualidad, siendo, en cambio, una pluralidad unificada; por consiguiente, es una unidad desapropiada (CRAGNOLINI, 2009, pp. 85-86).

Por otra parte, esta desapropiación del cuerpo nos revela que en el contacto con la realidad se configura a sí mismo como una unidad, de modo que esa configuración estará a la base de esas otras configuraciones que acontecen para conformar eso que somos. Nuestro modo de ser, entonces, es parte de esa primera escritura que escribe el cuerpo y que escribe sobre sí, por ello el “yo” [*Ich*] no es otra cosa que parte de ese hacer del cuerpo (Z, De los despreciadores del cuerpo), un “yo” que en última instancia tendría que estar definido por eso que no somos en tanto seres desapropiados, un nos-otros (CRAGNOLINI, 2009, p. 67).

Así, por ejemplo, el mito como ejercicio de escritura de un pueblo no importa tanto para Nietzsche por la historia que cuenta, sino, más bien, por la configuración afectivo-valorativa que se manifiesta en los símbolos del mito. En el caso del mito de Prometeo

encuentra una configuración que dice sí a la vida; en cambio, en el mito de la Caída lee una configuración pasiva, débil (NT, 9). Otro caso es la escritura de trasmundos o utopía como lugares idílicos, estos sólo pueden proceder de un cuerpo configurado en la incapacidad para afirmarse positivamente en el momento presente, un cuerpo reprimido que desea estar en otro sitio (FOUCAULT, 2012, p. 12). Por tanto, la escritura como configuración de nuestro encuentro con el mundo puede ser leída como una “semiótica de los afectos” [*Zeichensprache der Affekte*] (MBM, 187).

Pero no sólo se trata del mundo como ese algo que nos interpela, sino también del mundo humano que hemos edificado como respuesta a esa interpelación (GC, 57), pues ¿qué es la moral sino la escritura de lo bueno y lo malo inscritos en el cuerpo mismo? ¿Qué es la gramática, los manuales del buen uso de la lengua y las instituciones que preservan la lengua sino expresiones de una norma y de los agentes que la hacen cumplir? La memoria es otro caso paradigmático para Nietzsche. Ésta, entendida como una forma institucionalizada de un olvido civilizatorio, sólo pudo devenir mediante la violencia, una quemadura a fuego vivo, que desde ahora servirá para corregir, disciplinar, al individuo (GM, II, 2); una herida como guía para aprender a leer la ley (CRAGNOLINI, 2009, p. 87).

2 ESTILO Y ESCRITURA

Ahora bien, si la escritura como fenómeno general actúa como una semiótica de los afectos, en el caso de esa actividad dedicada principalmente al juego con/de las palabras, la literatura, habrá una expresión sintomática mucho más particular, donde, como señala Deleuze en *Crítica y Clínica*: “el escritor [...] es médico, médico de sí mismo y del mundo” (2016, p.14). De modo que la literatura actúa como *pharmakon*, un remedio o veneno frente a una determinada configuración del lenguaje, y con él, de la realidad; su virtud no radica sólo en lo que es capaz de transmitir, sino principalmente en la exendencia o sedimentación de sentido que puede producir (BERARDI, 2020, p. 25). Para Nietzsche, entonces, la literatura “es una categoría epistemológica y ontológica donde se sedimentan concepciones del mundo y formas de acceder a él” (GALIAZO, 2020, p. 52) al mismo tiempo que es una fuerza desestabilizadora de esas mismas concepciones y formas.

A esta categoría se suma la noción de *estilo*, misma que preocupó a Nietzsche a lo largo de toda su obra. En su autobiografía ficticia, *Ecce homo* (1888), nos da su definición de dicho término:

Comunicar un estado, una tensión interna del pathos mediante signos, incluso el tempo [ritmo] de esos signos – ése es el sentido de todo estilo; y teniendo en cuenta que la multiplicidad de estados interiores es en mí extraordinaria, hay en mí muchas posibilidades de estilo [...]. Bueno es todo estilo capaz de comunicar efectivamente un estado interior [...] Buen estilo en sí – una pura estupidez, mero «idealismo», algo similar a lo «bello en sí», a lo «bueno en sí», a la «cosa en sí» (EH, Por qué escribo libros tan buenos, 4).

Por una parte, el hecho de que un estilo comunique un estado interno, un *pathos*, sugiere que el estilo replica la escritura primaria del cuerpo en su encuentro con el mundo, una escritura que no antecede a ese encuentro y que por consiguiente puede devenir en muchas posibilidades, de manera que el estilo no se cierra a una forma específica, a un género (*FP IV*, 1888, 14 [122]). Por otra parte, que no se trate de un estilo en sí, ya dado, nos dice que éste puede adquirir diversas formas dependiendo de los factores implicados en la configuración de los estados internos, es decir, dependiendo de los factores históricos, culturales, axiológicos, materiales, fisiológicos, etc. Un buen estilo comunica todos esos factores en signos (KOFMAN, 1993, pp. 3-4). Por eso Nietzsche afirma que cada singularidad, cada estilo, debe cultivarse acorde a su propia naturaleza, cual jardín con su propio y particular crecimiento (*A*, 560); así como nos dice que no existe la salud en sí, sólo tipos de salud acorde a la particular organización de cada individuo (*GC*, 120).

Con esta definición, Nietzsche reactualiza la concepción de Georges Leclerc, conde de Buffon, en su intitulado *Discurso sobre el estilo*: “[...] el estilo es el hombre mismo” (2006, p. 19). El hombre es el estilo porque en él expresa todas las circunstancias de un pensamiento o sentimiento, de una concepción de las cosas, un acontecimiento; por ello, el estilo tiene un *tempo*, una cadencia, está provisto de diversos movimientos que son ejecutados en armonía por el escritor. Como menciona Leclerc:

El estilo no es sino el orden y el movimiento que se pone en los pensamientos. Si se los enlaza estrechamente, si se los ajusta, el estilo resultará firme, vigoroso y conciso; pero, por elegantes que sean, si se los deja sucederse lentamente y no se juntan sino merced a las palabras, el estilo será difuso, flojo y lánguido (2006, p. 12).

En su obra, *El estilo literario*, John Middleton explica que una de las diversas definiciones del estilo es el carácter individual o rasgo auténtico que distingue a un escritor de otro (2014, pp. 16-20), ese rasgo distintivo proviene de una particular interpretación del encuentro con el mundo, un específico modo de sentir que, traducido a signos, deviene en un *hábito del lenguaje* (MIDDLETON, 2014, pp. 31-32). Así, los hábitos del lenguaje de un pueblo, sus modismos, su jerga, incluso sus extranjerismos – en suma, su sociolecto – expresa un distintivo modo de sentir, un *sensus communis*. Frente a estos planteamientos, ¿qué significaría un mal estilo?

En el *Crepúsculo de los ídolos* (1888), encontramos las pautas para dar respuesta a esa interrogante. En el apartado titulado “Lo que les falta a los alemanes”, aparece una importante crítica al modelo educativo que empieza a implementarse en Alemania, modelo que después encontraremos diseminado en el resto de Occidente, esto es, la educación ya no como un cultivo de la singularidad, sino como un mecanismo de estandarización y allanamiento de los individuos (*CI*, Lo que les falta a los alemanes, 5). Para enfrentarse a esta situación, Nietzsche propone tres tareas: aprender a ver, aprender a pensar y aprender a hablar y a escribir; de esta

última tarea no dirá nada al considerar que no existe en su horizonte histórico quien entienda en qué consiste esto.

Más que una habitual pedantería, Nietzsche en el fondo está preguntando lo mismo que nosotros al inicio de este texto: ¿existe hoy la necesidad de un arte de escribir? ¿Es necesario un arte de escribir? Recalquemos que no se trata de una pregunta por las buenas o correctas formas de la escritura, no es una pregunta normativa. Que no haya quien entienda esa última tarea nos dice – alejados de toda visión normativa o cultifilistea [*Bildungsphilister*] del lenguaje (DS, 2) – que no se alcanza a comprender la importancia y complejidad del fenómeno de la escritura, que esta no es artificio, ornamento o un asunto secundario.

Ahora, que Nietzsche vea en el hablar y escribir una y la misma tarea nos remite a ese otro ámbito necesario para ambas acciones, esa ausencia sin la cual no sería posible ni hablar ni escribir: la escucha. El que habla sólo lo hace desde la plena confianza de que será escuchado, incluso en el soliloquio el hablante comienza su narración convencido de que será escuchado por sí mismo. Esta dimensión dialógica puede quedar encubierta en el caso de la escritura al ser un acto principalmente individual, no obstante, también ahí se da un desplazamiento hacia el otro en la medida en que al terminar de escribir el escritor se transmuta en lector, en escucha atenta de su propia voz. Con esto queremos resaltar que escritura y lectura, habla y escucha, son aspectos de un mismo fenómeno, de modo que no sólo deberíamos hablar de hábitos del lenguaje como hábitos de escritura, sino también como hábitos de lecturas, modos de sentir, de recibir e interpretar. De aquí se entiende la continua exigencia de Nietzsche hacia sus potenciales lectores, el hecho de que deben convertirse en vacas y rumiar sus textos (GM, Prólogo).

Retomando, en el mismo texto, pero en el apartado “Lo que tengo que agradecer a los antiguos”, Nietzsche ofrecerá de manera mucho más oscura su definición de buen y mal estilo. Sobre este último encontramos una referencia a Platón, pues éste – dice Nietzsche – “entremezcla, a mi parecer, todas las formas del estilo, con ello es un primer *décadent* del estilo” (CI, Lo que tengo que agradecer a los antiguos, 2). Como tal aquí no se nos dice que Platón sea ejemplo de un mal estilo, sino de un estilo decadente. Este es un concepto con diversas aristas que debido a la extensión de este escrito habremos de tomar como un síntoma de degeneración, de debilitamiento, de cansancio vital y al mismo tiempo un síntoma de transición a otro estado posible. Lo que hace a Platón un decadente es el entremezclamiento, la falta de unidad en el estilo, en la expresión de sus estados internos. Un mal estilo, por tanto, es donde está ausente un principio rector que unifique esos estados internos o donde ese principio rector viene impuesto desde afuera.

En 1886, Nietzsche comienza un trabajo de prologar sus textos previos en un ejercicio de reconfiguración y al mismo tiempo de distancia respecto a él y su obra, señalando un importante desplazamiento que ya suena a la Muerte del Autor anunciada décadas después por Roland Barthes. En el prefacio a *Aurora*, el filósofo opone el rumiar del lector de la lentitud al apresuramiento del lector moderno, un lector que desea la fácil y rápida comprensión de

todo. Por ello, en un gesto burlón, Nietzsche nos dice el propósito de su trabajo como escritor: “No escribir jamás nada que no lleve a la desesperación a toda esa gente que “tiene prisa” (A, Prefacio, 5). Y más adelante agrega:

Justo por eso es hoy más necesaria que nunca, justo por eso es lo que más nos atrae y nos fascina, en una era que es la del ‘trabajo’, quiero decir: la de la precipitación, la de la prisa indecente y sudorosa que pretende ‘acabar’ todo de inmediato, incluso un libro, sea nuevo o viejo (A, Prefacio, 5).

Para él el periodismo es la manifestación más clara de este tipo de lector y escritor de la prisa indecente, del mal estilo. Su supuesta necesidad de informar lleva a una escritura compulsiva, regurgitada, una escritura para todos y para nadie, pues – dice Nietzsche – un texto del que todos pueden leer es similar a un pozo del que todos beben, una concentración de enfermedades y venenos (Z, De la chusma; MBM, 30). Por ejemplo, la obligación del diseño de sí contemporáneo (GROYS, 2014, p. 32), el imperativo de devenir lo que uno es expresado en anuncios publicitarios como “sé tú” o “porque tú lo vales” introducen al individuo en una lógica de la velocidad, de la aceleración y rendimiento (GC, 329); se trata de decidir inmediatamente entre una serie cuasi infinita de posibilidades, pero una decisión como esa, que implica el poner en juego el propio ser, sólo puede tomarse incorrectamente ante la exigencia de premura e inmediatez.

Así, la concepción del lenguaje que está a la base del lector y escritor modernos es la idea del lenguaje como código. Éste codifica la realidad, al transformarla en un algoritmo la hace predecible y prescriptiva, pues el seguimiento de ciertos axiomas – prescripciones – permite prever el futuro próximo, plantear estadísticamente escenarios que se imponen como única probabilidad. El código – nos dice Berardi – es lenguaje limitado y endeudado (2020, 34). Por consiguiente, al conjunto en constante expansión de individuos que deben producirse con premura y exactitud algorítmica sólo les queda un tipo de comunicación, no la relación tonal con el mundo, sino la del ruido blanco, la interferencia estática donde no se escucha nada ni a nadie.

CONSIDERACIONES FINALES: ESCRITURAS DESAPROPIANTES

La respuesta creativa que somos ante el contacto con el mundo revela nuestro carácter desappropriado, el hecho de que nunca estamos en posesión de lo que somos, que en estricto sentido nunca somos, sino que estamos deviniendo. El acto de escribir es justamente esa experiencia mediante la cual, al mismo tiempo que nos constituimos, que nos contamos nuestra propia historia, nuestra biografía, quedamos desposeídos de la misma. Nietzsche es consciente de esto, por eso es capaz de llevar a cabo una *escritura desappropriante* hasta sus últimas consecuencias, su identidad se difumina en las múltiples máscaras que usa para hablar. Schopenhauer, Wagner, Zaratustra son manifestaciones de su identidad y al mismo tiempo no lo son. De aquí que señale en su autobiografía: “una cosa soy yo, otra cosa son mis

escritos" (EH, Por qué escribo libros tan buenos, 1). Así, se hace patente nuestra im-propiedad, el otro que habita en nos-otros. Dice Mónica Cragolini: "Escribir es convertirse en casi "lugar vacío", atravesado por las voces y las fuerzas de los otros" (2009, p. 95). Por estas razones no puede haber un estilo en sí, sólo una multiplicidad, una transformación de nuestro lugar vacío en una caja de resonancias en la que reverbera la música del mundo. La poesía, por ejemplo, no es, sino que funciona señalando relaciones antes no percibidas en las cosas, nos dice Shelley en su *Defensa de la poesía* (1978, p. 20)

La literatura contemporánea, concebida como fuerza disruptiva, ha enfatizado deliberadamente esta im-propiedad al introducir no sólo una multiplicidad de estilos, sino también al tejer vínculos con otras disciplinas artísticas y no artísticas. Se ha convertido, en palabras de Florencia Garramuño, en una suerte de instalación debido a su capacidad para hacer confluir diversas disciplinas, géneros y estilos, muestra su estar fuera de sí y su choque contra cualquier concepción de la identidad como pertenencia o como posesión (2015, p. 24 y 31). Algunos ejemplos de este confluir los encontramos en la Internacional Situacionista, el grupo OuLiPo, así como en las obras contemporáneas de María Negroni, Diamela Eltit o Cristina Rivera Garza, siendo ésta última un importante referente actual de una poética de la desapropiación. El análisis de cada uno de estos ejemplos queda como tarea futura; baste sólo su mención como formas visibles del tipo de práctica escritural que encontramos en la teoría de la escritura de Nietzsche.

REFERENCIAS

- BERARDI, Franco. *Respirare: caos y poesía*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2020.
- CRAGNOLINI, Mónica. *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del "entre"*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2009.
- DELEUZE, Gilles. *Crítica y Clínica*. Barcelona: Anagrama, 2016.
- FOUCAULT, Michel. *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Traducción de Victor Goldstein. Buenos Aires: Nueva visión, 2012.
- GALIAZO, Evelyn. *Nietzsche, la literatura y la invención del mundo*. Estudios Nietzsche, Madrid, 20, páginas 49-67, 2020.
- GARRAMUÑO, Florencia. *Mundos en común. Ensayos sobre la inespecificidad en el arte*. Buenos Aires: FCE, 2015.
- GROYS, Boris. *Volverse público. La transformación del arte en el ágora contemporánea*. Buenos Aires: Caja Negra, 2014.
- KOFMAN, Sarah. *Nietzsche and Metaphor*. London: The Athlone Press, 1993.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. Edición preparada por Manuel Garrido. Madrid: Tecnos, 2012.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Sobre la música y la palabra*. En: Nietzsche, Friedrich. Ensayos sobre los griegos. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2013. Páginas 71-91.

NIETZSCHE, FRIEDRICH *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.

NIETZSCHE, FRIEDRICH. *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.

NIETZSCHE, FRIEDRICH *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.

NIETZSCHE, FRIEDRICH *Fragmentos Póstumos. Volumen II (1875-1882)*. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Trad., intr. y notas de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza. Madrid: Tecnos, 2008.

NIETZSCHE, FRIEDRICH *Fragmentos Póstumos. Volumen III (1882-1885)*. Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca. Trad., intr. y notas de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. Madrid: Tecnos, 2010.

MURRY, John Middleton. *El estilo literario*. México: FCE, 2014.

LECLERC, Georges-Louis. *Discurso sobre el estilo*. Disponible en: https://www.uam.mx/difusion/casadel-tiempo/88_may_2006/casa_del_tiempo_num88_10_20.pdf Acceso en: 15 oct., 2024.

SHELLEY, Percy Bysshe. *Defensa de la poesía*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1978.

Artigo recebido em 30.09.2024 e aprovado em 31.10.2024

Jorge Díaz Gallardo es doctorando en Filosofía Contemporánea por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Profesor por asignatura en la Facultad de Filosofía y Letras de la misma universidad en las áreas de Ética y Filosofía Política, y Estética y Filosofía del Arte. Miembro de la Red Iberoamericana de Estudios Nietzscheanos (RIEN) y de Intempestiva: Red de Investigación de Nietzsche Chile. En 2023 obtuvo mención honorífica a la mejor tesis de filosofía grado maestría por su trabajo "Una filosofía del futuro: el lugar del sufrimiento y la ética en la filosofía de Friedrich Nietzsche" otorgada por la Asociación Filosófica de México. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8076-8367>. E-mail: jorgediazgallardo3@gmail.com.

Endereço: 4 Sur 104, Edif. Carolino Centro Histórico.

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Profa. Dra. Kelly de Fátima Castilho / Prof. Doutorando Francisco Alvarenga Junnior Neto



A noção de inversão dos valores como parte constitutiva do imoralismo de Nietzsche

Kelly de Fátima Castilho¹

Resumo: Com seu autoproclamado “imoralismo”, Nietzsche pretendeu declarar guerra à moral judaico-cristã e propor uma redefinição radical dos valores por ela instituídos. Embora a crítica nietzschiana não se restrinja a uma mera “inversão” dos valores cristãos, tal como nos sugerem algumas interpretações, podemos observar que este aspecto aparece com certa constância nas obras nietzschianas. Em várias passagens o filósofo indica a necessidade de “pesar” novamente os valores e de “reabilitar” aqueles que foram até então os mais difamados e caluniados. O que nos interessa nesse trabalho é verificar o motivo pelo qual a “inversão dos valores” foi apontada por Nietzsche como uma etapa necessária da transvaloração e de que modo o “imoralismo” nietzschiano vai para além dela.

Palavras chaves: Imoralismo. Inversão dos valores. Transvaloração. Afirmção da vida.

INTRODUÇÃO

A transvaloração de todos os valores era vista por Nietzsche como uma das empreitadas mais sérias da sua filosofia, aquela que cindiria a humanidade em duas, que causaria “terremotos” e “convulsões” e que traria à luz uma nova aurora do ser. Ser o responsável por tamanha reviravolta de perspectivas exigia do filósofo a coragem para não sucumbir à tarefa e não se tornar também um peso. “Uma transvaloração de todos os valores, esse ponto de interrogação tão negro, tão imenso, que arroja sombras sobre quem o coloca” (GD/CI, *Prólogo*).

Nietzsche está ciente da necessidade de “inverter”, de “reavaliar” e de “pesar” novamente o mundo e os valores e, nesse sentido, propõe com sua filosofia uma reviravolta de perspectiva. Essa ideia aparece em várias passagens de sua obra e constitui de maneira essencial o seu autodeclarado “imoralismo”, bem como seu projeto de “transvaloração dos valores”. Nosso objetivo nesse texto é indicar por qual razão a ideia de “inversão” se fez necessária no processo da transvaloração, mesmo que o projeto nietzschiano não possa ser reduzido a ela. Veremos como o filósofo apresenta repetidas vezes a exigência de destruir certos valores e, ao mesmo tempo, propõe a reabilitação de outros, retirando-lhes a má consciência.

¹ Doutoranda em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Unioeste e professora do Instituto Federal Farroupilha-IFFAR. Email: kellyfcastilho2@hotmail.com.

No prefácio de *Humano, Demasiado Humano*, escrito em 1886, alguns anos mais tarde da publicação dessa obra, Nietzsche reconhece que suas obras foram consideradas uma provocação e uma espécie de constante “incitamento” “à inversão das valorações habituais e dos hábitos valorizados” (MAI/HHI, *prólogo*, §1). Adiante, o filósofo levanta a questão: “não é possível revirar todos os valores? E o Bem não seria Mal? E Deus apenas uma invenção e finura do Demônio?” (MAI/HHI, *prólogo*, §3). A noção de “inversão” dos valores, que já aparece aqui em *Humano, Demasiado Humano*, será retomada ao longo da obra e integra, de maneira essencial, o projeto de uma crítica profunda e radical à moral judaico-cristã. Seus livros, admite ele, foram chamados “de uma escola da suspeita” do “desprezo”, mas também da “coragem” e da “temeridade” (MAI/HHI, *prólogo*, § 1). Essas obras teriam encorajados os leitores a se tornar “defensores das piores coisas” (MAI/HHI, *prólogo*, § 1), defensores daqueles valores que foram até então os mais caluniados e renegados².

Em *Ecce Homo*, obra que Nietzsche escreve com o objetivo de se apresentar à humanidade, encontramos a seguinte indicação do significado do seu imoralismo:

No fundo são duas as negações que a minha palavra imoralista encerra. Eu nego, por um lado, um tipo de homem que até agora foi tido como o mais elevado, os bons, os benévolos, os benéficos; nego, por outro lado, uma espécie de moral que alcançou vigência e domínio como moral em si — a moral de *décadence*, falando de modo mais tangível, a moral cristã (EH/EH, Por que sou um destino, § 2)

O imoralismo de Nietzsche, portanto, marca uma determinada postura diante da moral e da própria filosofia. Com essa atitude, o filósofo aponta para a necessidade de negar um determinado “tipo de homem” e um determinado “tipo de moral”, a saber: o homem do “amor ao próximo” e a “moral da compaixão”.

Se o filósofo usa seu imoralismo para renegar um determinado tipo de homem, os “bons” e os “benévolos” é porque, segundo sua perspectiva, esse tipo foi construído a partir da atuação reativa dos mais fracos diante dos fortes. O cristianismo, com seu modo de avaliar, rejeitou e corrompeu tudo o que vinha das naturezas mais fortes e passou a idolatrar toda espécie de antinatureza. O “ressentimento das massas”, diz Nietzsche, foi a arma construída “contra tudo o que há de nobre, alegre, magnânimo na Terra, contra nossa felicidade na Terra...” (AC/AC, §43). Interessante notar que a oposição nietzschiana ao cristianismo e à moral judaico-cristã se justifica pela própria atitude dessa doutrina diante de determinados instintos e valores. Ou seja, se Nietzsche vê a necessidade de pensar os ideais cristãos de uma maneira invertida, é porque antes essa doutrina já “inverteu” os valores nobres e os transformou em valores escravos.

Se Nietzsche utiliza as palavras “luta”, “guerra” e “combate” contra a moral é porque também pretendeu assinalar e denunciar aquela “outra guerra” que o próprio cristianismo

2 Poderíamos certamente mencionar aqui egoísmo, como um desses valores caluniados e renegados.

empreendeu contra as naturezas mais fortes e contra os homens de instintos mais saudáveis. O cristianismo, segundo ele, “travou uma *guerra de morte* contra esse tipo *mais elevado* de homem, ele proscreveu todos os instintos fundamentais desse tipo, ele destilou desses instintos o mal, o homem mau” (AC/AC, §5). Como resultado dessa guerra, aquelas naturezas mais elevadas e exuberantes, passaram a desconfiar e se envergonhar dos seus instintos. Foram ensinadas a ver a sua razão e a força do seu espírito como “tentações” e suas ações como “pecaminosas” e o contrário se transformou em ideal. Esse teria sido, segundo Nietzsche, o processo operado pelo cristianismo para elevar a fraqueza em detrimento da força, uma vez que “o cristianismo tomou partido do que é fraco, malgrado” (AC/AC, §5). É, portanto, para evidenciar e denunciar a superestimação da fraqueza em detrimento da força, que o imoralismo de Nietzsche se insurge, pois até o momento a moral judaico-cristã atuou na exaltação de tudo o que contraria os instintos de conservação da vida forte. Ele quer justamente libertar o homem para que possa ser o criador de valores mais saudáveis e afirmativos, que estejam em consonância com este mundo e essa vida.

1 A NOÇÃO DE “INVERSÃO” E O “ANTICRISTIANISMO” DE NIETZSCHE, SEGUNDO ALFRED FOUILLÉE

Aos olhos de Alfred Fouillée, filósofo e sociólogo francês³, Nietzsche continua sendo um “falso imoralista”, uma vez que sua crítica não é capaz de renegar todas as manifestações morais, mas unicamente a moral cristã. Neste caso, “anticristão” teria sido a sua autêntica designação, pois ele próprio teria sido o “pregador” de uma espécie de “moral invertida”, uma moral “anticristã” (Fouillée, 1902, p.58). Concordamos, em parte, com a interpretação de Fouillée: Nietzsche realmente não tinha a intenção de “extirpar” todas as manifestações da moralidade que existiram ao longo da história. Isso seria impossível, uma vez que “avaliar”, “estabelecer preços, medir valores, imaginar equivalências” é algo inevitável. A própria definição de homem envolve essa ideia: “o homem [Mensch, em alemão] designava-se como o ser que mede valores, valora e mede, como ‘o animal avaliador’”. (GM, II Dissertação, §8). E se o homem é um criador de valores por excelência, o que importa ao filósofo imoralista é questionar se esses valores promovem ou diminuem a vida, se são expressão da força ou da fraqueza: se promoveram ou dificultaram o crescimento do homem (GM/GM, *Prólogo* § 3). Veremos que, para Nietzsche, o critério máximo de análise dos valores está na vida e que a moral só pode ser entendida como sintoma, jamais como verdadeira ou falsa, certa ou errada.

Nietzsche realmente não nega toda moral, mas ele coloca como exigência para a sua filosofia a coragem de sentir a moral cristã como “abaixo de si”, a coragem para renegar esses dois mil anos de história e pensar para além daquela que foi considerada a única maneira possível de avaliar. Em carta à Reinhart von Seydlitz, de 12 de fevereiro de 1888, o filósofo fala da solidão “glacial e aguda” que envolve sua missão de “transvalorar valores” e da

3 Alfred Fouillée foi lido por Nietzsche, mas também foi seu leitor e crítico. Sua obra *Nietzsche et l'Immoralisme* (Nietzsche e o Imoralismo) foi uma das primeiras interpretações de Nietzsche que surgiu no final do século XIX e início do XX e nela encontramos uma forte crítica ao filósofo alemão e às suas doutrinas, especialmente contra a vontade de potência e o além-do-homem.

responsabilidade de declarar guerra “contra todo o homem que até agora tem sido respeitado e amado” (Nice, 12 de Fevereiro de 1888: carta a Reinhart von Seydlitz). Nesta mesma carta, Nietzsche lamenta as críticas superficiais e tendenciosas que os alemães de sua época lhe dirigiram, recorrendo, diz ele, “a expressões como ‘excêntrico’, ‘patológico’, ‘mentalmente perturbado’” (Nice, 12 de Fevereiro de 1888: carta a Reinhart von Seydlitz). Certamente a interpretação de Fouillée, bem como de seus contemporâneos e conterrâneos franceses não está muito distante dessa descrição.

Como o próprio título sugere, a obra “*O Anticristo*”⁴ pode ser uma confirmação de que Nietzsche se considerava sim um “anticristão”, alguém “avesso” aos valores estabelecidos pelo cristianismo. Ele não nega seu propósito de declarar guerra àquilo que chamou de a “mendacidade de milênios” (EH/EH, *Por que sou tão inteligente*, § 9), combatendo com sua filosofia dois mil anos de “violência” contra o homem e seus instintos mais fundamentais. É interessante observar que uma das censuras que Fouillée faz à suposta “moral anticristã” de Nietzsche é justamente o que ele denominou de “apologia da violência” que estaria contida nas concepções do filósofo. Nietzsche, por sua vez, atribui a si e à sua filosofia a tarefa de “libertar” o homem desta outra violência: aquela praticada pelo cristianismo contra o homem e contra os instintos da vida, que vinha se arrastando por dois mil anos.

Em uma carta a Overbeck, de 23 de maio de 1888, Nietzsche escreve: “nessas últimas semanas tenho estado a ‘transvalorar valores’” e compara seu trabalho com a atividade do “alquimista”, cuja ocupação é transformar o desprezível em algo valioso. “Minha tarefa nesse momento é completamente singular: pergunto a mim mesmo o que o gênero humano sempre odiou, temeu, e desprezou em geral - e justamente disso tenho feito o meu ‘ouro’” (Turim, 23 de Maio de 1888: carta para Georg Brandes). Nietzsche fala nesta carta sobre seu propósito de tornar o desprezível valioso e reabilitar valores até então condenados. Certamente, dentre esses valores, poderíamos citar o egoísmo⁵.

Do nosso ponto de vista, são passagens como essa que justificam interpretações como a de Fouillée, pois aqui o filósofo declara textualmente que vai transformar em “ouro” tudo aquilo que foi negado pela tradição judaico-cristã. O que o intérprete francês parece fazer questão de ignorar é todo o contexto da crítica nietzschiana à moral e sua justificativa para realizar a inversão. Tal como já mencionamos, se Nietzsche considerou a inversão como primeiro passo da sua transvaloração foi porque percebeu que o “mundo”, a “verdade” e os “valores” se encontravam “de cabeça para baixo” e que já haviam sido invertidos em algum momento na história, pela moral escrava.

4 Nos Posfácio de *Ecce Homo*, Paulo César de Souza, afirma que o título da obra “*O Anticristo*” poderia também ser traduzido por “*O Anticristão*”, uma vez que o termo em alemão *Christ* pode significar as duas coisas: anticristo ou anticristão.

5 Importante salientar que tais valores seriam reabilitados desde que provenientes da saúde e da afirmação da vida. Tais valores não são reabilitados no sentido tradicional, pois não possuem o mesmo significado que na moral cristã. O egoísmo, por exemplo, é visto por Nietzsche como expressão da vontade de potência, expressão de uma vida saudável que busca se expandir.

Se até então a moral esteve baseada em uma metafísica que cindia o mundo em dois: o mundo verdadeiro e o mundo aparente, trata-se agora de suprimir essa concepção e afirmar a Terra como o único lugar possível para se querer viver e estar. Se até o momento o Deus cristão constituiu o fundamento a partir do qual se erguiam os valores, trata-se agora de aceitar “a morte de Deus” e libertar o homem para criar seus próprios valores, com base neste mundo e nesta vida.

Se o homem se envergonhava dos seus instintos e da sua insuficiência diante Deus, trata-se agora de afirmar a efemeridade e a imperfeição como partes constitutivas da vida. Nietzsche propõe que a moral pregada até aqui seja, de agora em diante, associada à “má consciência” e que nos sintamos constrangidos e embaraçados diante dela. É de uma moral que transformou o mundo num lugar ruim e nos levou almejar o paraíso que devemos nos envergonhar e não dos nossos instintos e da nossa animalidade.

Gostaríamos de assinalar aqui a abordagem simplista contida na interpretação de Fouillée, que designa Nietzsche um “dogmático anticristão” e representante do egoísmo. Na nossa perspectiva, o objetivo de Nietzsche não é apenas inverter os valores e os mundos, mas superar a própria dualidade dicotômica que coloca em oposição egoísmo e altruísmo, mundo verdadeiro e mundo aparente. Não por acaso, o filósofo chamou sua transvaloração de “machado” capaz de “cortar pela raiz a ‘necessidade metafísica’ da humanidade” (EH/EH, *Humano, Demasiado Humano*, §6). “Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez? Não! Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!” (GD/CI, como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula§6).

CONCLUSÃO

Nietzsche, a nosso ver, não pretendeu ser um mero inversor dos valores cristãos, pregando o egoísmo e a violência em detrimento do altruísmo e da compaixão, tal como pressupunha Fouillée. O que vemos na crítica radical do filósofo à moral judaico-cristã é a denúncia de um modo de pensar e de erigir valores que impregnou todas as manifestações culturais e sociais da sua época, tais como a música, a ciência, a política, etc.

Que Nietzsche tenha visto todas as fontes da modernidade “envenenadas” por essa doutrina e que tenha denunciado as diferentes facetas sob as quais ela se camuflou para atuar em nosso tempo é, para nós, um forte indício da sua originalidade e do ineditismo, que o intérprete francês lhe negou, ao nomeá-lo um mero “inversor” do cristianismo. A inversão dos valores que Nietzsche propõe não lhe tira a originalidade, tampouco o torna “dogmático”, ela comprova, a nosso ver, o quanto estávamos ingenuamente imersos numa concepção de mundo que se colocou como verdade inquestionável e absoluta. Nietzsche chamou essa cegueira diante do cristianismo de o “crime *par excellence*- o crime contra a vida” (EH/EH *Por que sou um destino*, §6). Crime este que ele foi o primeiro a denunciar, distinguindo-se por isso mesmo, de “todo o resto da humanidade”. Sua grandeza, segundo ele: foi ter “descoberto a moral cristã” (EH/EH *Por que sou um destino*, §6).

A nosso ver, Nietzsche coloca a necessidade de inversão porque reconhece que o modo de criação de valores, que até então prevaleceu, foi baseado na fraqueza e na negação da vida e que é chegada a hora de “reverter” essa situação: criando valores a partir da força e da afirmação, desde mundo e desta vida.

OBRAS DE NIETZSCHE REFERIDAS ABREVIADAMENTE

Com o propósito de facilitar a leitura das referências adotamos a convenção proposta pela edição Colli/Montinari das obras completas de Friedrich Nietzsche. As siglas em alemão são acompanhadas de siglas em português, conforme convenção.

MAI/HHI – *Menschliches, Allzumenschliches*, (vol.1) (*Humano, demasiado humano* – vol. 1) – 1878

MAII/HHII – *Menschliches, Allzumenschliches* (vol. 2) (*Humano, demasiado humano* – vol. 2) – 1879-1880

M/A – *Morgenröthe* (*Aurora*) – 1880-1881

FW/GC – *Die fröhliche Wissenschaft* (*A gaia ciência*) – 1882

ZA/ZA – *Also sprach Zarathustra* (*Assim falou Zaratustra*) – 1883-85

JGB/BM – *Jenseits von Gut und Böse* (*Além de bem e mal*) – 1886

GM/GM – *Zur Genealogie der Moral* (*Genealogia da moral*) – 1887

AC/AC – *Der Antichrist* (*O Anticristo*) – 1888

GD/CI – *Götzen Dämmerung* (*Crepúsculo dos ídolos*) – 1888

EH/EH – *Ecce homo* (*Ecce homo*) – 1888

NF/FP – *Nachgelassene Fragmente* (*Fragmentos Póstumos*) – 1869-88.

* Salvo indicação contrária, as traduções utilizadas das obras de Nietzsche serão as de Paulo Cesar Souza, Marco A. Casa Nova e Mário Silva, com algumas alterações, quando necessário. As demais citações das obras e artigos, cujo original encontram-se em língua estrangeira, serão traduzidas por nós.

REFERÊNCIAS

FOUILLÉE, A. *Nietzsche et l'Immoralisme*, Félix Alcan, 1902.

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. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia de Bolso, 1995.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia de Bolso, 2009.

NIETZSCHE, F. *O Anticristo*. Tradução, notas e prefácio Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

Artigo recebido em 30.09.2024 e aprovado em 31.10.2024

Kelly de Fátima Castilho possui graduação em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (2004) e mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (2009). Atualmente é professora ebtt do Instituto Federal Farroupilha. , atuando principalmente nos seguintes temas: nietzsche, eterno retorno, vontade de potência, altruísmo e educação. Orcid: <https://orcid.org/0009-0004-4742-4529>. E-mail: kellyfcastilho2@hotmail.com.

Endereço: Lauro linhares nº 303 Trindade 88025500 - Florianópolis, SC - Brasil

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Profa. Doutoranda Quésia Oliveira Olanda/ Prof.a Mestra Elciene Alves Ferreira de Oliveira



Considerações sobre a figura do andarilho (*wanderer*) na segunda fase do pensamento de Nietzsche

Leonardo Silva¹

Resumo: A partir dos escritos da chamada segunda fase do pensamento de Nietzsche, analisamos a figura do andarilho (*Wanderer*) como imagem e ideal do filósofo. O artigo estrutura-se em dois movimentos: 1) a compreensão da filosofia de Nietzsche no interior da contemporânea discussão da filosofia como modo de vida, tal como é proposta por Pierre Hadot e Michel Foucault, a partir da qual compreende-se o núcleo da crítica nietzschiana à Modernidade filosófica como mero filisteísmo cultural; 2) a análise da figura do andarilho no interior da filosofia do espírito livre, como autêntico modo de vida filosófico proposto por Nietzsche diante das consequências da *morte de Deus* experimentadas na Modernidade. Por fim, o artigo aponta para a importância das obras do segundo período para a compreensão da maturidade filosófica do autor de *Assim falou Zaratustra*.

Palavras-Chave: Andarilho (*Wanderer*). Filosofia como modo de vida. Modernidade.

INTRODUÇÃO

Uma das questões centrais à compreensão da obra de Nietzsche consiste em identificar o sentido e a amplitude de sua crítica à filosofia e ao ofício do filósofo no seio da Modernidade. Em *Da utilidade e desvantagem da história para a vida* (1874), o filósofo identifica a cultura moderna como a imposição de uma uniformidade exterior que acaba por fazer da filosofia um “monólogo erudito do passeante solitário, uma presa casual do indivíduo, um segredo oculto de alcova ou uma tagarelice inofensiva entre velhos acadêmicos e crianças” (HV 5). A filosofia, uma vez dissociada da ação e relegada à esfera da interioridade, esvazia-se da força plástica da vida, outrora capaz de fazer o ser humano debruçar-se sobre o passado com os pés fincados no presente e tendo os olhos fixos no futuro; torna-se erudição inócua, mero discurso autorreferencial e entretenimento burguês; reduz-se a jargão técnico de especialista, ininteligível, cabotino, dispensável.

No combate ao filisteísmo cultural do mundo moderno, Nietzsche problematiza as condições do exercício da filosofia encerrada e produzida (não pensada) nos meandros e limites policiaescos das instituições. O filósofo converte-se no funcionário de Estado, trabalhador de gabinete, ocupado de livros empoeirados; a filosofia torna-se lógica contrafactual

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). São Paulo, SP, Brasil. E-mail: lc.silva@hotmail.com.

– refém dos sistemas formais – e reduz-se à mera historiografia da filosofia – enciclopédia das ideias e conceitos filosóficos; ambos, filósofo e filosofia, distantes da vida: “Sim, pensa-se, escreve-se, imprime-se, fala-se, ensina-se filosoficamente – até aí tudo é mais ou menos permitido; somente no agir, na assim chamada vida, é diferente [...]. Será que ainda são seres humanos – perguntamo-nos então – ou talvez somente máquinas de pensar, de escrever e de falar?” (HV 5)². A Modernidade insere a filosofia na lógica da produtividade, na qual a força plástica do pensamento sucumbe à regularidade e à fixidez da máquina.

Pode-se pensar, analogamente, no moribundo Brás Cubas que vê-se metamorfoseado na *Suma de Teologia*, de Tomás de Aquino, editada num único volume, encadernada em marroquim com fechos de prata e belas estampas: a filosofia na Modernidade torna-se ilegível e pesada parafernália conceitual, incapaz de conferir agilidade e movimento ao pensamento, ao contrário, o fixa nas teias do sistema; bem acabada e ideal para adornar a biblioteca – como os volumes da primeira edição da Coleção *Os Pensadores* –, a senhora de Boécio encontra-se bela e ricamente fechada em sua própria torre, longe das cadeias existenciais dos pobres mortais não iniciados; reduzida a pesado livro dos filósofos, a filosofia obriga à disciplina do corpo imóvel e encurvado, incapaz de mover aos outros ou a si mesma, tal como o delirante defunto de Machado de Assis³.

Antípoda da Modernidade, Nietzsche faz desfilar em sua obra uma série de imagens e modos de vida filosóficos, os quais põem em movimento este paquiderme que é a filosofia moderna, colocando o filósofo novamente na vertical de si mesmo. Por meio da análise da figura do andarilho (*Wanderer*) como imagem do filósofo, objetiva-se neste estudo apontar para a questão da superação da Modernidade no pensamento de Nietzsche. Assim, o trabalho divide-se em duas partes: 1) a aproximação da obra do filósofo de Sils-Maria com a chamada filosofia como modo de vida, campo relevante no debate contemporâneo da filosofia; 2) a análise da figura do andarilho em alguns textos da chamada segunda fase do pensamento de Nietzsche, especialmente *Humano, demasiado humano* e *A gaia ciência*. Tenciona-se, desse modo, apontar para importância da figura do andarilho para compreender as obras da maturidade filosófica de Nietzsche, em especial *Assim falou Zaratustra*.

1 NIETZSCHE E A FILOSOFIA COMO MODO DE VIDA

A filosofia consiste numa maneira de viver, a qual distingue-se e caracteriza-se das demais, não por um conjunto técnico de categorias que lhe dariam a especificidade de sua ocupação ou pelo encadeamento lógico rigoroso dos conceitos que lhe constituiria a forma, mas, sobretudo, por uma atitude fundamental, uma disposição (*Stimmung*), um *esprit*, um

2 Tradução modificada.

3 “Logo depois, senti-me transformado na *Summa Theologica* de São Tomás, impressa num volume, e encadernada em marroquim, com fechos de prata e estampas; ideia esta que me deu ao corpo a mais completa imobilidade; e ainda agora me lembra que, sendo as minhas mãos os fechos do livro, e cruzando-as eu sobre o ventre, alguém as descruzava (Virgília decerto), porque a atitude lhe dava a imagem de um defunto” (MACHADO DE ASSIS. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, Capítulo VII, “O delírio”).

páthos, um *trópos*, perante a vida e o mundo que dá a substância do pensar, agir e sentir do filósofo. Segundo Pierre Hadot, a substância da vida filosófica – a despeito das multifacetadas escolas filosóficas –, encontra-se sob um mesmo *trópos* (jeito de viver), a saber: a “transformação da visão de mundo e a metamorfose da personalidade” (2014, p. 20), a qual concorre para a integração entre discurso e moral, por meio de exercícios teórico-argumentativos que colocam em xeque não apenas o argumento, mas o próprio argumentante. Filósofo e filosofia confundem-se.

O Sócrates dos diálogos socráticos de Platão apresenta-se como modelo indiscutível de tal identificação. Na *Apologia*, de Platão, Sócrates insiste no dever que se lhe impõe: “viver filosofando e inspecionando a mim mesmo e aos outros” (*Apologia de Sócrates* 28e), de modo que tal exame e a atividade filosófica consistem na mesma coisa. No *Crítion*, Sócrates, posto diante da possibilidade de fugir da prisão e, em última medida, da morte por cicuta, nega que isso seja justo e coerente com o seu modo de vida: “Porque eu mesmo, não apenas agora – mas sempre – tenho sido deste jeito [*trópos*]: de não obedecer a nada mais em mim senão ao discurso que, pelo meu raciocínio, se mostrar para mim o melhor” (*Crítion* 46b). Pelo exame – de si mesmo e dos outros – é forçoso viver assim, impõe-se ao genuíno filósofo jamais agir de outro modo.

Nesta perspectiva, a filosofia identifica-se com a prática dos “exercícios espirituais”, como define Hadot, os quais consistem numa série de práticas “psicagógicas”⁴ que teriam por finalidade atingir a existência do indivíduo, agindo sobre sua maneira de viver e estar no mundo, conferindo uma orientação que faz necessária a metamorfose de si mesmo (cf. HADOT, 2014, p. 36). Desse modo, a filosofia encontra-se sob a égide do rigoroso controle racional marcado pelo despertar da consciência moral com Sócrates; subsiste como exercício de reflexão do filosofante sobre si mesmo; transmite-se como estética ou ética do eu (*kalokagathia*)⁵, talhado e burilado pelo pensamento com vistas ao progresso espiritual, à conversão radical, à transformação da maneira de ser (cf. HADOT, 2014, p. 263).

No entanto, há um conflito entre este modo de fazer filosofia cultivado pelos antigos, por alguns medievais e outros modernos, e o modo como faz-se filosofia desde Hegel, a saber: o embate entre a filosofia como disciplina e discurso teórico, e a filosofia como modo de vida, como arte de viver. Enquanto a Modernidade instaura a segmentação entre teoria e prática, entre um discurso abstrato e outro prático, dando ensejo às disciplinas filosóficas como campos especializados de seu saber (ética, metafísica, estética, epistemologia, lógica etc.); a Antiguidade concebia a filosofia num ideal de vida teorética, que designa tanto o

4 Contração de *psyché* (alma) e *agogé* (condução, educação). A filosofia, para Hadot, exerce uma força performativa sobre o indivíduo, de modo que conduz à transformação da personalidade. Hadot emprega o conceito de *psyché* no registro socrático de centro de decisão moral, de personalidade humana etc. (cf. REALE, 2005).

5 *Kalokagathia* é contração da expressão *Kalòs kai agathós*. A expressão, tornada substantivo, dá a ver a intercambialidade entre as esferas da moral e da estética, sendo traduzida por “belos e bons”, ou, ainda, “belos, isto é, bons”. Com efeito, o objetivo da *paidéia* é fazer bons e belos os jovens, tópico central da discussão de Sócrates com Meleto na *Apologia* 23e-26a.

conhecimento que tem fim em si mesmo quanto o modo de vida contemplativa consagrado à busca deste (cf. HADOT, 2014, p. 272). A filosofia entre os antigos não é *théorein* oposta à *práxis*, mas constitui-se como uma espécie de *phrónesis* (sabedoria) ou, ainda, de *techné* (arte) voltada à vida, na qual o mesmo filósofo que compromete-se com a busca da verdade também transforma a própria vida. Em resumo, para argumentar com Sellars, o *motus* interno da filosofia é transformar o modo de vida (i), fortalecendo a conexão entre as ideias filosóficas e as ações do filósofo (ii), de tal maneira que estas sejam mais significativas do que as palavras (iii) (cf. SELLARS, 2022).

No que se refere a Nietzsche, uma das preocupações mais constantes de seu pensamento é a reconstituição do “modelo antigo de filosofia” (URE, 2022, p. 371), a reconstituição de “uma estética e uma ética do eu” (FOUCAULT, 2010, p. 224). Tal compreensão da filosofia nietzschiana justifica-se pelo menos por três razões:

a) o recurso a diferentes estilos filosóficos, estratégia heterodoxa de comunicação em filosofia, a qual visa provocar a sensibilidade do leitor, de maneira análoga à relação mestre-discípulo na Antiguidade. Tal recurso encontra-se em todo o *corpus* nietzschiano, mas com maior ênfase em *Assim falou Zaratustra*, no qual, a um só tempo, as formas convencionais da filosofia são postas de lado e o leitor é acochado a pensar o que se passa consigo mesmo;

b) o uso filosófico do anedotário, tão utilizado pelas escolas do período helenístico, como mostra o livro *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, de Diógenes Laércio, sobre o qual o jovem estudante Nietzsche produziu trabalhos de referência entre 1866 e 1869⁶, bem como emulou o empreendimento do doxógrafo no escrito póstumo *A filosofia na idade trágica dos gregos*, dando maior relevância ao âmbito moral (ou “extramoral”) da vida dos filósofos que ao âmbito ontoepistêmico de seus sistemas;

c) a elaboração de modos de vida filosóficos confrontados com outros modos de vida, nos quais filosofia e vida estão intrinsecamente relacionadas a partir da identificação entre discurso e modo de proceder, algo patente na chamada filosofia do espírito livre dos escritos do período intermediário, na personagem Zaratustra, bem como na tentativa de auto-ficção de *Ecce homo*.

Desde *O nascimento da tragédia* (1872), Nietzsche volta-se contra a excessiva especialização da filologia clássica alemã, tomada pelo historicismo de Leopold von Ranke, convertida em expressão estéril do filisteísmo cultural. Em seu livro de estreia, o filósofo mobiliza aquela unidade entre ciência, arte e filosofia que poderia fazê-lo parir centauros (cf. carta a Erwin Rohde do final de janeiro de 1870) contra a “bibliofagia” de seus companheiros de

6 Refere-se aqui às “*Laertiana*”, o conjunto de ensaios escritos por Nietzsche sobre as fontes de Diógenes Laércio, quando ainda era estudante de filologia em Leipzig, sob orientação de Ritschl. Foram estes trabalhos, ao lado dos escritos sobre Teógnis de Mégara, que lhe renderam notoriedade entre os classicistas e justificaram sua indicação para a cátedra de filologia clássica na Universidade da Basileia, em 1869.

ofício (EH, *Humano, demasiado humano* 4)⁷. Para Nietzsche, trata-se de “ver a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a da vida” (NT, *Tentativa de autocrítica* 2), isto é, avaliar o conhecimento não como verdade dogmática, mas como fenômeno existencial, exercício criador, tessitura de um existente na qual o mesmo está implicado. No espírito do fragmento póstumo 29[205] de 1873, segundo o qual “o produto do filósofo é a sua vida (antes, que suas obras). Esta é a sua obra de arte. Toda obra de arte visa primeiro ao artista, depois aos outros”⁸, o filósofo alemão tem na mira a Modernidade filosófica que arvora-se como disciplina, como sistema, escamoteando a tarefa da incorporação do conhecimento (GC 11) na prática vivida, negando a “transformação no ser mesmo do sujeito” (FOUCAULT, 2010, p. 27-28) a ser operada pela filosofia.

Em *Schopenhauer como educador* (1874), Nietzsche empreende o seu combate contra a filosofia de gabinete como erudição estéril, insistindo na máxima de que o filósofo deve fornecer um exemplo visível daquilo que escreve em seus livros, educando – tal como os antigos – mais pelas expressões faciais, pelo comportamento, pelo modo de vestir-se, pelos hábitos alimentares, que pelas palavras (SE 3). Frente à avaliação dos sistemas filosóficos, atributo central da história da filosofia, Nietzsche contrapõe o dever de ensinar “a única crítica possível a uma filosofia, e também a única que prova algo — a saber, testar se é possível viver de acordo com ela” (SE 8). Com efeito, se nas *Considerações extemporâneas* o filósofo alemão avalia o estatuto da filosofia marcada pelos efeitos deletérios da universidade, da profissionalização do ofício do filósofo, defendendo que a genuína filosofia consiste num modo de vida; nas obras do período intermediário (1876-1882) – na chamada filosofia do espírito livre –, Nietzsche empenha-se em exercitar sua escrita filosófica em múltiplos estilos, coloca o próprio pensamento como exercício: “quando levantamos a cabeça do livro, então o pensamento com o qual fomos deparados deve prosseguir trabalhando em nós” (MÜLLER-LAUTER, 1994, p. 7).

Em *Aurora* (1881), Nietzsche compreende que os escritos de um filósofo são como que sua biografia, a “história apaixonada da alma” (A 481). Com efeito, ao filósofo de espírito livre, a filosofia apresenta-se como elaboração racional do existente, como gênero literário a partir do qual o filósofo – ao ocupar-se do conhecimento do mundo, ao transformá-lo em texto –, conhece e implica a si mesmo na fibra conceitual e estilística de sua filosofia. Em última análise, a filosofia seria a defesa bem acabada de um modo de vida, a tradução racional de uma vida, a articulação de “rodeios intelectuais” na justificação de “impulsos pessoais” do filósofo, um caminho, uma dieta muito pessoais para seguir vivendo (A 553)⁹.

Aonde quer chegar esta filosofia, com todos os seus rodeios? Faz ela mais que traduzir em razão, digamos, um impulso por sol mais

7 Para uma reconstituição do debate filológico levantado pela publicação d’*O nascimento da tragédia*, cf. MACHADO, 2005.

8 A tradução de fragmentos póstumos e cartas é nossa, salvo indicação contrária.

9 Cf. as considerações de Nietzsche acerca do seu próprio clima, alimentação e lugar, no interior do que ele chama de sua “dieta espiritual”, no capítulo *Por que sou tão inteligente*, de *Ecce homo*.

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? (A 553).

Em suma, a discussão acerca da filosofia como modo de vida na obra de Nietzsche aparece no interior de sua crítica à Modernidade filosófica entendida como filisteísmo cultural e aponta para três aspectos centrais: 1) a vida como autêntica obra do filósofo; 2) a filosofia como conjunto de práticas orientadas à existência individual e concreta do existente; 3) a identificação entre o filósofo e sua filosofia. Nietzsche toma sobre si o imperativo “Torna-te antigo!” (FP 1878 28[40]) na elaboração de sua filosofia.

2 O ANDARILHO, IMAGEM DO FILÓSOFO

No coração d’A *gaia ciência*, há a notícia de um acontecimento excepcional: “Deus está morto! Deus *permanece* morto!”, exclama o louco do aforismo 125. Ele está morto e não ressuscita. A parábola do homem louco situa-se no *tópos* literário da origem da tradição ocidental: a praça do mercado – referência direta à ágora de Atenas –, onde surgem o platonismo e o cristianismo como elementos constitutivos do destino da cultura. A notícia da *morte de Deus* separa o homem louco – imagem do espírito livre – de seus interlocutores – os lídimos representantes da Modernidade filosófica: de um lado, a liberdade consciente do significado de tal acontecimento, a qual assume a interpretação estética da existência como nova destinação para o ser humano; de outro, a obstinada insistência na interpretação moral de mundo, ainda que sob os escombros da metafísica.¹⁰

O homem louco é uma imagem da filosofia do espírito livre de Nietzsche, a qual constitui-se como proposição de uma série completa de modos de vida filosóficos capazes, cada um à sua maneira, de fornecer os meios a partir dos quais torna-se possível contemplar e configurar esteticamente o mundo e a si mesmo, formando-se de maneira autônoma, harmônica

¹⁰ Para uma análise minuciosa do tema da *morte de Deus* e sua relação com a filosofia do espírito livre, cf. SILVA, 2020, p. 77-122.

e plena, tendo a vida como obra de arte¹¹. Em carta a Lou Salomé de 27-28 de junho de 1882, o filósofo de Sils-Maria afirma: “com este livro [*A gaia ciência*] termina aquela série de escritos iniciada com *Humano, demasiado humano*: todos juntos eles devem definir ‘uma nova imagem e um novo ideal do espírito livre’”¹². Nietzsche projeta nas imagens, figuras e personagens dos escritos do período intermediário um ideal de vida filosófica, um modo de viver. Por trás do louco e outras figuras está o andarilho, onipresente no *corpus* nietzschiano.

“Quem alcançou em alguma medida a liberdade da razão, não pode se sentir mais que um andarilho [*Wanderer*] sobre a Terra — e não um viajante [*Reisender*] que se dirige a uma meta final: pois esta não existe” (HH 638). A figura do andarilho apresenta-se, a uma só vez, como *produto* e *meta* da filosofia do espírito livre: dado o caráter conclusivo que Nietzsche confere ao aforismo 638 no fechamento de *Humano, demasiado humano* (1878), o andarilho é como que o fruto maduro do itinerário interior pelo qual se foi das “coisas primeiras e últimas” da metafísica às “coisas pequenas e próximas” da vida, guiado pela filosofia histórica (HH 1); ao pôr-se diante do horizonte sempre como caminho e nunca como destino, tendo deixado atrás de si as pesadas e desnecessárias cargas que lhe fatigavam a caminhada, o andarilho é a imagem acabada daquele que caminha leve sob a bandeira da liberdade.

Nesta perspectiva, o andarilho é imagem do filósofo autêntico contra a Modernidade filosófica, não possuindo um destino final, porque descola-se da marcha da filosofia metafísica (HH 1). Nietzsche o caracteriza com “olhos abertos para tudo quanto realmente sucede no mundo” (HH 638), por isso não tendo o hábito de projetar sobre este a pressuposta *aeterna veritas* da tradição filosófica (HH 2); marcado por uma indiferença¹³ em relação às coisas, não aferra-se “a nada em particular” (HH 638), colocando-se no horizonte fugidio e aberto que provoca ao próximo passo; errante em todos os sentidos, o andarilho tem “alegria na mudança e na passagem” (HH 638), fiando-se não na estabilidade tirânica do ser e da verdade e sim na transitoriedade do devir, da aparência, do ilógico, do erro (HH 31). O modo de

11 Tal compreensão da filosofia do espírito livre também aparece em Brusotti a partir do problema do niilismo: Nietzsche desenvolve “uma série completa de formas de vida filosóficas, as quais devem escapar, cada uma à sua maneira, da tragédia do conhecimento ‘nilista’, por consequência, da decadência da metafísica, da religião e da moral” (BRUSOTTI, 2001, p. 26). Nossa hipótese, embora dialogue com o comentador italiano, insere-se no intento de situar Nietzsche em relação à filosofia como modo de vida, seja em sua formulação grega que se liga ao tema da *paidéia*, ou em sua proposição moderna com a noção de *Bildung* amplamente desenvolvida no romance *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, de Goethe. Deste último, valemo-nos do teor da “carta de formação” de Meister (capítulo 3, do livro V) para a elaboração desta definição para filosofia do espírito livre, de Nietzsche. Acerca da filosofia do espírito livre e a arte, cf. SILVA, 2020, p. 63-70.

12 Na última página da primeira edição d’*A gaia ciência*, publicada na segunda metade de agosto de 1882, encontra-se dito o mesmo de maneira semelhante: “Com este livro vem à conclusão uma série de escritos de Friedrich Nietzsche cujo escopo comum é apresentar uma nova imagem e ideal do espírito livre. A esta série pertencem: *Humano, demasiado humano*. Em apêndice: *Miscelânea de opiniões e sentenças / O andarilho e sua sombra / Aurora. Pensamentos sobre preconceitos morais / A gaia ciência / Obras anteriores do mesmo autor: / O nascimento da tragédia a partir do espírito da música / Considerações extemporâneas* [seguem os títulos das quatro]”. Cita-se, aqui, a partir do aparato crítico da correspondência de Nietzsche na edição italiana, cf. *Epistolario*, volume IV, carta a Schmeitzner, de 28 de julho de 1882 e nota correspondente, p. 701.

13 Acerca do sentido filosófico no qual emprega-se aqui a noção de indiferença, citamos Hadot: “Lembremos que a ‘indiferença’ não significa uma ausência de interesse, mas, ao contrário, um amor igual (não fazer ‘diferença’) por cada instante da vida” (HADOT, 2016, p. 30-31, nota 55).

proceder do andarilho, seu jeito de viver, encontra paralelo no beduíno transumante que inspirou o personagem Zaratustra: dia e noite erra pelo deserto, exposto aos animais de rapina e aos assaltantes, de vilarejo em vilarejo, sem pouso ou descanso, livre e sem destino.

Sob a bandeira da liberdade, pode-se ler a definição que Nietzsche oferece do espírito livre em HH 225 tendo em vista a figura do andarilho: “pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo”. Na cruzada de Nietzsche contra a Modernidade filosófica, o modo de pensar, agir e sentir do andarilho é apresentado como deslocado, fora de lugar e de época, extemporâneo: a cidade com a multidão sem rosto, atravessada pela lógica do progresso, pelo vozerio perturbador, pela ilusória sensação de não estar só, não é o seu lugar (HH 638). O andarilho não é o *flâneur*¹⁴ da metrópole capitalista, anônimo e incógnito na multidão, cooptado pelas vitrines e galerias, mas o caminhante solitário por entre as sendas e veredas da floresta, o qual encontra-se “em casa na montanha” ou no “quieto passeio por entre as árvores” (HH 638).

O pensamento do andarilho está distante da fixidez sedentária da metafísica, bem como da expectativa do moderno progresso. Ao contrário, para o andarilho, pensar caracteriza-se por um certo andar à deriva, deixando-se parar onde sente mais gosto, guiado unicamente pela liberdade alcançada. “Meus pensamentos”, diz o andarilho, “devem me anunciar onde estou; não devem me revelar *para onde vou*. Eu amo a ignorância a respeito do futuro e não quero perecer de impaciência e do antegoço de coisas prometidas” (GC 287). Na passagem citada, deixa-se entrever uma característica da filosofia tal como Nietzsche a projeta no andarilho: na ausência de meta, do *para quê* ou do *para onde*, o andarilho afirma e incorpora os efeitos da *morte de deus*: “não vagamos como que através de um nada infinito?”. O pensamento erra por esta vida aqui e agora, com os dilemas e questões que esta lhe suscita, não mais pela especulação caluniosa *post mortem* ou pela futura terra do progresso.

Num aforismo d’A *gaia ciência*, no qual apresenta Napoleão como figura do espírito moderno, Nietzsche faz uma analogia entre o andar e o pensar, de um lado, e o modo de viver e a filosofia, de outro. O filósofo alemão afirma que o imperador francês, a despeito de sua indumentária principesca, nunca possuiu a altivez e a nobreza de espírito que seriam marca do modo de vida do espírito livre, pois “o andar e os passos dos seus pensamentos” sempre o traíram, deixando à vista o “orgulhoso e apressado” conquistador que se esfuma na batalha de Waterloo (GC 282). O descompasso entre o andar e o pensar, entre o modo de viver e a filosofia, são característicos da Modernidade filosófica.

Numa última ocorrência da figura do andarilho na filosofia do espírito livre – antes, portanto, de torná-la própria do caráter de Zaratustra –, Nietzsche o apresenta como lídimo representante de uma razão peregrina, livre e a caminho. Num aforismo intitulado “Do fundo da sétima solidão”, assim apresenta o filósofo-andarilho:

14 Para a caracterização do *flâneur*, segue-se aqui BENJAMIN, 1989.

Certo dia o andarilho bateu a porta atrás de si, parou e chorou. Então disse: “Esse ímpeto e pendor para o verdadeiro, real, inaparente, certo! Como lhe quero mal! Por que segue justamente *a mim* este sombrio e apaixonado batedor? Eu gostaria de descansar, mas ele não o permite. Quanta coisa não me seduz para que eu fique! Em toda parte há jardins de Armida para mim; e, por isso, sempre novas separações e amarguras do coração! Eu tenho de ir adiante, novamente erguer o pé, esse pé cansado e ferido: e, porque tenho de fazê-lo, com frequência lanço um olhar furioso às coisas mais belas que não me puderam deter — *porque* não me puderam deter!” (GC 309).

Os espíritos livres experimentam a ambivalência dos sentimentos do andarilho: estão, a um só tempo, libertos da tradição (HH 225), esta “terra que ficou para trás” (GC 124); e lançados nesta sensação de ser *gauche*, estrangeiro e extemporâneo (HH 638), sem lugar e tempo (HH 225), junto ao “oceano” e à liberdade do devir (GC 124). O andarilho assume contornos heroicos ao tomar sobre si a tarefa de dar curso à própria existência depois da *morte de Deus*. Seu modo de viver permite-lhe parar, repousar, sorver a beleza e o gosto fugaz do instante, para colocá-lo novamente a caminho, em busca, aberto ao pensamento leve que se apresenta para ser colhido com o pó da estrada e o azul do céu, distante da verdade grave que concebe-se no claustro com os olhos enterrados em livros empoeirados.

CONCLUSÃO

Como se mostrou anteriormente, Nietzsche filia-se à filosofia como modo de vida contra a filosofia profissional e universitária vigente na Modernidade. Seu intento filosófico está voltado para a saída da filosofia em direção aos problemas que tocam a existência humana, a fim de que o filósofo caminhe por entre espaços mais amplos e arejados. A figura do andarilho apresenta-se, assim, como imagem e ideal do filósofo: senhor de suas pernas, pensa com os pés em movimento por entre as sendas e veredas da crua vida humana; livre, coloca-se leve e ágil em busca de caminhos, mais que de pontos de chegada; capaz de colocar-se na vertical de si mesmo, também leva a filosofia à tarefa de pensar o não pensado, a tarefa por fazer. No filósofo-andarilho, o caminhante de Sils-Maria vislumbra o seu beduíno Zaratustra: trata-se de atravessar a Modernidade como quem atravessa desertos.

REFERÊNCIAS

- ASSIS, Machado de. *Memória póstumas de Brás Cubas*. 5. ed. Cotia: Ateliê, 2016.
- BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. Trad. José Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- FAUSTINO, Marta; TESTA, Federico (Orgs.). *Filosofia como modo de vida: ensaios escolhidos*. Coimbra: Edições 70, 2022.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves de Fonseca e Salma Tannus Muchail. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

GOETHE, Johann W. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. Trad. Nicolino Simone Neto. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

GROS, Frédéric. *Caminhar, uma filosofia*. Trad. Célia Euvaldo. 2. ed. São Paulo: Ubu Editora, 2021.

HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad. Flavio Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.

LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

MACHADO, Roberto (Org.). *Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia: textos de Rohde, Wagner, Wilamowitz-Möllendorff*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. Uma filosofia para ruminar. Trad. Oswaldo Giacoia Junior. *Folha de S. Paulo*, Caderno Mais, 9 out. 1994, p. 7.

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

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

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: como alguém se torna o que se é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Epistolario*, vol. IV (1880-1884). A cura de Giuliano Campioni. Trad. Maria Ludovica Pampaloni Fama e Mario Carpitella. Milano: Adelphi Edizioni, 2004.

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

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*, vol. II. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

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

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter, DTV, 1980.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* (KSB). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter, DTV, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. *Schopenhauer como educador: considerações extemporâneas*, 3ª parte. Trad. Giovane Rodrigues e Tiago Tranjan. São Paulo: Mundaréu, 2018.

NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração extemporânea: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates. Êutifron. Críton*. Trad. André Malta. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013.

REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga: Léxico, índices, bibliografia*. Vol. 5. Trad. Henrique C. de Lima Vaz e Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

SELLARS, John. O que é a filosofia como modo de vida?. In. FAUSTINO, Marta; TESTA, Federico (Orgs.). *Filosofia como modo de vida: ensaios escolhidos*. Coimbra: Edições 70, 2022, p. 65-88.

SILVA, Leonardo. *Redução da moral à estética: arte e gaia ciência na filosofia do espírito livre, de Friedrich Nietzsche*. 2020. 136 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2020.

URE, Michael. A reanimação de Nietzsche da filosofia como modo de vida. In. FAUSTINO, Marta; TESTA, Federico (Orgs.). *Filosofia como modo de vida: ensaios escolhidos*. Coimbra: Edições 70, 2022, p. 371-416. SILVA, Leonardo. *Redução da moral à estética: arte e gaia ciência na filosofia do espírito livre, de Friedrich Nietzsche*. 2020. 136 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2020.

URE, Michael. A reanimação de Nietzsche da filosofia como modo de vida. In. FAUSTINO, Marta; TESTA, Federico (Orgs.). *Filosofia como modo de vida: ensaios escolhidos*. Coimbra: Edições 70, 2022, p. 371-416.

Artigo recebido em 30.09.2024 e aprovado em 31.10.2024

Leonardo Silva é Bacharel em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), mestre em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Atua como professor de Filosofia na educação básica. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7761-8608>. E-mail: lc.silva@usp.br.

Endereço: Rua David Ben Gurion, 369, Jardim Monte Kemel, São Paulo/SP, CEP 05634-001

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Profa. Doutoranda Quésia Oliveira Olanda/Prof. Me. Felipe Cordeiro Alves



Del Logos a la Poesía: sobre el concepto de «épodo» en el poema «desde altas montañas»

Michael Román Aponte¹

Resumen: En este artículo nos centramos en el concepto de «épodo» según expuesto en el poema de Friedrich Nietzsche titulado «Desde altas montañas» con el que culmina la obra *Más allá del bien y del mal* (1886). Argumentamos que el concepto de «épodo» (*Nachgesang*) mantiene vínculos estrechos con la expresión «voluntad de poder», con la cual Nietzsche apunta a la transvaloración de todos los valores. La transvaloración se expresa en la transición del logos a la poesía en la estructura formal de *Más allá del bien y del mal* a partir de la oposición entre el prólogo (*Vorrede*) y el épodo (*Nachgesang*). Esta oposición se expresa con mayor fuerza en el alemán tanto en los prefijos „Vor“ y „Nach“ que respectivamente se traducen al español como «antes de» y «después de», como en las palabras que tales prefijos acompañan: „Rede“ y „Gesang“, es decir, «habla» y «canto». En esta transición de estilo ocurre un cambio en la expresión filosófica de Nietzsche. Por un lado, como bien destaca Rüdiger Görner en «Nur Narr, nur Dichter. Musikalität und Poetik» (2012) el giro estilístico trae consigo una transvaloración formal de la estructura y de la comunicación del pensamiento filosófico. Por otro lado, como señala Patrick Wotling en *La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche* (2008), mediante la transvaloración estilística, Nietzsche supera el antagonismo entre poesía y filosofía, división que atraviesa los métodos filosóficos tradicionales centrados en la búsqueda de la verdad.

Palabras clave: épodo. poesía. Nietzsche. transvaloración. voluntad de poder.

INTRODUCCIÓN: NIETZSCHE, POETA-FILÓSOFO

La poesía de Nietzsche no es un recurso literario accesorio o secundario de su filosofía. Nietzsche es tanto filósofo, como poeta. Ambas actividades se dan de forma conjunta en la expresión de su pensamiento. En *El nacimiento de la tragedia* nos dice Nietzsche: «Esa “alma nueva” habría debido cantar — ¡y no hablar! Qué lástima que lo que yo tenía entonces que decir no me atreviera a decirlo como poeta: ¡tal vez habría sido capaz de hacerlo!» (NT autocrítica 3).² De acuerdo con Martin Heidegger en su obra titulada *Nietzsche*, esta doble actividad conjunta es designada con el término «filósofo-poeta» (*Dichter-Philosoph*), empleado frecuentemente durante el siglo XX en los círculos académicos de Alemania para señalar que «Nietzsche no pertenecía a aquellos filósofos que sólo piensan cosas abstractas y vagas,

1 Doctorando en Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid (UCM). E-mail: michroma@ucm.es

2 Citamos de *El nacimiento de la tragedia: o Grecia y el pesimismo*, traducido por Andrés Sánchez Pascual (NIETZSCHE, 2012b). Abreviado como NT.

alejadas de la vida» (2013, p. 19).³ Como señala Patrick Wotling en *Nietzsche. La philosophie de l'esprit libre*, la escritura filosófica de Nietzsche supera el antagonismo entre poesía y filosofía señalado por Platón, una división que se encuentra en el trasfondo de los métodos filosóficos tradicionales orientados a la búsqueda de la verdad como «orden de razones, more geométrico, construcción sistemática, regresión trascendental, etc.» (2008, p. 422).

De acuerdo con Katharina Grätz y Sebastian Kaufmann en *Nietzsche als Dichter*, la producción poética de Nietzsche consta de alrededor de 700 composiciones líricas (2017, p. 3). Sin embargo, a pesar de la importancia que tiene la poesía para Nietzsche, pocas de sus obras mantienen una estructura completamente poética. Entre las obras poéticas podemos contar *Así habló Zaratustra* publicada entre 1883-1885, *Idilios de Mesina* publicada en el año 1882 y *Los ditirambos de Dioniso*, una obra en preparación desde otoño del 1888 que estaba destinada a la publicación, pero que no llega a ser publicada debido al deterioro de la salud mental de Nietzsche durante el 1889 (2017, p. 3). Además de estas obras, encontramos un conjunto de poemas que figuran como paratextos en las obras filosóficas de Nietzsche publicadas o destinadas a la publicación (2017, p. 3). Estos paratextos o textos paralelos aparecen clasificados como «lema», «preludio», «apéndice», «épodo» o «interludio» en varias obras (2017, p. 3).

La condición de paratexto o texto paralelo ha contribuido a que los poemas sean considerados como una parte separada de la obra que acompañan. Un ejemplo particular de esto es el poema «Desde altas montañas. Épodo» con el que concluye *Más allá del bien y del mal*. Como indica Claus Zittel en «„In öden Eisbär-Zonen“», este poema ha sido presentado separado de la obra en distintas colecciones de poemas (2014, p.207). Por ejemplo, lo encontramos por separado en el compendio de poemas *Friedrich Nietzsche. Gedichte* editado por Jost Hermand (1964, pp. 30-32). No obstante, este texto paralelo no es una parte accesoria de la obra que acompaña y que lo contiene, sino que es una parte fundamental y central de la misma obra, pues constituye en este caso particular, su final. Alexander Nehamas resalta esta característica en *Nietzsche: Life as Literature* cuando afirma que el sentido de esta obra solo puede darse cuando se construye holística y dialécticamente su significado interno a partir del conjunto de sus partes, incluyendo el poema con el que culmina (1985, p. 18).

2 ORIGEN, ESTRUCTURA Y CONTENIDO DEL POEMA «DESDE ALTAS MONTAÑAS»

El poema «Desde altas montañas. Épodo» es uno de los más importantes de Nietzsche. Constituye la conclusión de la obra *Más allá del bien y del mal: Preludio de una filosofía del futuro* publicada en el año 1886, la cual consta en su totalidad de un prólogo, 9 secciones con un total de 296 aforismos y un épodo. El poema surge durante el otoño de 1884 (KSA 14, p. 374).⁴ Es originalmente enviado a modo de carta a Heinrich von Stein, bajo el título

3 Para las notas póstumas citamos de *Fragments Póstumos (1885-1889) Volumen IV*, editado por Diego Sánchez Meca (2008). Abreviado a partir de ahora como FP IV, seguido del año y el número de la nota póstuma correspondiente. El término «filósofo-poeta» aparece en una nota póstuma titulada *Entre artistas del futuro* en la que se habla sobre un pensador que sea a fin al pensamiento de Nietzsche y a la vez crítico de la cultura griega del pasado: «Quizás sería posible prometerse e imaginar algo similar en el mundo de la palabra, que apareciera una vez un osado filósofo-poeta [*Dichter-philosoph*]» (FP IV 1886 6[22]).

4 *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Kommentar zu den Bänden 1-13*. Editado por Giorgio Colli y Mazzino Montinari (NIETZSCHE, 1988). Abreviado como KSA 14.

«Añoranza de un solitario» en el mes de noviembre de 1884 como agradecimiento por una visita de Stein a Nietzsche en Sils-Maria en el mes de agosto del mismo año.⁵ Esta primera versión es similar en contenido a «Desde altas montañas», con un total de trece estrofas y algunos cambios menores en el contenido y el orden de la exposición. Las últimas dos estrofas que son añadidas posteriormente al poema tienen su origen en el comienzo del 1886. El material preliminar puede encontrarse en el cuaderno *W I 8* que, en términos generales, contiene material preparativo para *MBM* (KSA 14, p. 374).

El poema comienza con un elogio a la vida: «¡Oh, mediodía de la vida! ¡Tiempo solemne!» (*MBM* Épodo)⁶. El primer verso nos señala que se trata de un punto álgido de la vida, un tiempo de madurez y de transición.⁷ Tiempo solemne se dice en alemán „*Feierliche Zeit*“, que se puede traducir también como tiempo celebratorio o tiempo festivo. En este poema se celebra la alegría de un nuevo porvenir, de un nuevo tiempo de vida, de una nueva moral. Tras este primer verso, el propio Nietzsche — aquí presentado como un ermitaño — nos canta una historia en la que él aguarda la llegada de varios amigos (entre los que se piensa que figuran Lou Andreas-Salomé, Paul Ree y Heinrich von Stein) (LAMPERT, 2001, p. 297). Cuando los amigos llegan, el ermitaño del poema comienza a describirse a sí mismo como alguien que se ha transformado. Ya no es aquella persona a quienes los visitantes venían a ver. Por otro lado, el ermitaño transformado, ahora le deja saber por su parte a los visitantes que ya no son esos amigos que esperaba. De esta forma, ocurre una ruptura en la amistad. Vinculada a esta ruptura, aparece la noción de juventud marcada por el tiempo, ya que mientras el ermitaño (*Nietzsche*) se ha rejuvenecido, los visitantes — anteriormente amigos — han envejecido. Nietzsche les indica a los viejos amigos que se vayan de la montaña. En este momento aparece una vez más, al comienzo de la decimotercera estrofa, el pasaje con el que abre la canción, pero de una forma variada: «¡Mediodía de la vida! Segunda juventud» (*MBM* Épodo). Al

5 Para la correspondencia de Nietzsche citamos de *Correspondencia IV. Enero 1880 — diciembre 1884*, traducido por Marco Parmeggiani (2012a). Abreviado a partir de ahora como *CO IV*, seguido del año y el número de la correspondencia. Al final de la carta leemos: «— — — Esto es para usted, mi estimado amigo, en recuerdo de Sils-Maria y para agradecerle su carta, ¡qué carta!» (*CO IV* 1880-1884, 562). Stein, quien era 13 años más joven que Nietzsche, era en ese entonces un estudiante de filosofía que había entrado al círculo de Wagner como tutor del hijo de Wagner, Sigfried. Esto le llevó a conocer a Paul Ree, Lou Salomé y eventualmente a Nietzsche. Tras su primer encuentro con Nietzsche en agosto del 1884, este último quedó con una fuerte impresión de Stein, por lo que llegó a considerar que podía ser alguien digno de su seguidor (LAMPERT, 2001, p. 296). Tras esta visita, Nietzsche le escribe el 18 de septiembre de 1884. Y posteriormente le envía el poema a finales de noviembre de este mismo año. El 7 de diciembre de este mismo año recibe Nietzsche una nueva carta de Stein a modo de respuesta. Sin embargo, para decepción de Nietzsche, era muy distinto de lo que esperaba leer, pues Stein tomaba en ella partido a favor de los wagnerianos.

6 Salvo que se indique lo contrario, citamos de la traducción al español de Andrés Sánchez Pascual en *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro* (NIETZSCHE, 2016a). Para las citas de esta misma obra en su idioma original, el alemán, utilizamos el *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Jenseits von Gut und Böse* editado por Giorgio Colli y Mazzino Montinari (NIETZSCHE, 2018). Abreviado como *MBM*.

7 La noción de mediodía, que figura como una metáfora dentro de *Así habló Zaratustra*, es interpretada por Burnham como un momento particular del tiempo en el que las sombras son más cortas (BURNHAM 2007, p. 230). Sin embargo, en este poema la expresión de mediodía no aparece sola, sino que se refiere al mediodía de la vida, por lo que contiene un sentido vital. Se trata de un momento de transición en el ser humano, una época de cambio que resulta decisiva. Sin perder el contexto que le otorga Burnham, podríamos decir que se trata de una época en la que no hay sombras, pero esto queriendo decir, que no hay dudas. A partir de este momento todo comienza nuevamente. La juventud es una noción temporal.

final de esta misma estrofa, luego de despedir a los visitantes el ermitaño se queda a la espera de nuevos amigos.

En este punto aparece Zaratustra⁸, a quien Nietzsche llama «el amigo del mediodía», o sea, el amigo de la juventud (MBM Épodo). Evidentemente no se trata de un amigo real, sino de un personaje ficticio creado por Nietzsche. Hasta entonces, Nietzsche aguardaba la llegada de amigos que comprendieran lo esencial de este tiempo. Ahora, tras la llegada del «huésped de huéspedes», Zaratustra, que representa aquí el nuevo ideal libre de prejuicio, puede dar inicio el nuevo comienzo (MBM Épodo). Solo entonces se inaugura «la fiesta de las fiestas» (MBM Épodo). En el contexto de la obra, el nuevo comienzo se da a partir de la síntesis de la luz y las tinieblas. Este es un tema que, en términos morales, se vincula al título de la obra que alude a la superación del dualismo de opuestos entre el bien y el mal.

El *Kommentar zu Nietzsches Jenseits von Gut und Böse* dedicado a MBM divide las interpretaciones de este poema entre las que son autobiográficas y las que son divergentes (NK 5/1, p. 812).⁹ Estas últimas, podemos decir, que son mayormente mixtas en la medida en que, en ocasiones, incorporan elementos autobiográficos, pero, en su mayoría, podría decirse que, por su finalidad, son filosóficas. Un ejemplo del primer tipo de interpretación es la de Karl Pestalozzi, quien en *Die Entstehung des lyrischen Ich* sostiene que el contenido del poema es de carácter autobiográfico (1970, pp. 198-246).¹⁰ En el caso de las interpretaciones divergentes, tenemos varias. Laurence Lampert, defiende en *Nietzsche's Task* que el poema trata principalmente de la amistad y se centra en la correspondencia entre Nietzsche y Stein, pero desde una perspectiva filosófica (2001, pp. 295-300). Douglas Burnham también acentúa el tema de los amigos en *Reading Nietzsche*, pero enfatiza la figura de Zaratustra, quien es el amigo esperado por Nietzsche (2007, pp. 229-235). Christa Davis Acampora y Keith Ansell Pearson se acercan, en *Nietzsche's Beyond Good and Evil. A Reader's Guide*, a las ideas de Burnham y Lampert, pero enfatizan ligeramente en pocas páginas el tema de la transvaloración (2011, pp. 212-216). Rüdiger Görner, por su parte, acentúa en «Nur Narr, nur Dichter. Musikalität und Poetik» el tema de la transvaloración de los valores en la estructura poética más que en el contenido (2012, pp. 56-57). Claus Zittel, en cambio, trabaja de forma muy cercana al texto en «„In öden Eisbär-Zonen“» ocupándose de la estructura del texto en general y del contenido de las últimas dos estrofas en particular (2014, pp. 207-236).

En cuanto a la estructura formal del poema, podemos observar que está compuesto de quince estrofas quintuples (de cinco versos cada una),¹¹ con un total de 75 versos. De acuerdo con Görner «el segundo verso en cada caso consiste sólo en un medio verso, una interjección o señuelo que impulsa la estrofa hacia adelante, “curiosamente” sobre su propio desarrollo»

8 Karl Pestalozzi argumenta en *Die Entstehung des lyrischen Ich* que, en las dos estrofas añadidas posteriormente en la versión publicada, el personaje de Zaratustra ocupa el lugar previsto para Stein (1970, pp. 171, 241). Sin embargo, esto resulta muy poco probable cuando se considera que Zaratustra no cumple la función de discípulo en el pensamiento de Nietzsche. Las estrofas añadidas durante el año 1886 alteran completamente el contexto interpretativo.

9 *Kommentar zu Nietzsches Jenseits von Gut und Böse* (SOMMER, 2016). Abreviado como NK 5/1.

10 Sobre otras interpretaciones biográficas véase el *Kommentar zu Nietzsches Jenseits von Gut und Böse* (NK 5/1, pp. 812-813).

11 Algunos autores como Douglas Burnham y Laurence Lampert se refieren al conjunto de versos agrupados como «Stanzas» o Estancias, que son estrofas de cinco versos o más en una oda; mientras que otros como Rüdiger Görner los llaman „Strophen“, es decir, estrofas (BURNHAM, 2007, p. 229; LAMPERT, 2001, p. 295; GÖRNER, 2012, p. 56).

(2014, p. 56). La estructura rítmica del poema es ABBA a través de las quince estrofas o «estanzas» (LAMPERT, 2001, p. 295n1). En comparación con la versión enviada a Stein, además del cambio en el título y la inversión en el orden de algunas estrofas — se invirtió el orden de las estrofas dos y tres, siete y ocho, y diez y once — se añaden dos estrofas finales al original, pasando de 13 a 15 en total (LAMPERT, 2001, p. 296). En estas últimas dos estrofas aparece el personaje de Zaratustra.

El título «Desde altas montañas», señala Karl Pestalozzi, tiene vínculos con temas divinos, pues la montaña es el lugar en el que habitaban los dioses del Olimpo, como también es el lugar donde el Dios del Antiguo Testamento se revelaba a menudo, por lo que «[d]esde tiempos inmemoriales, la montaña ha sido un lugar de revelación de lo divino en el tiempo» (1970, p. 201). No obstante, en el poema no hay ningún Dios, solo un ermitaño solitario y humano en la montaña: «¿Aprendí a vivir donde no habita nadie, en lúgubres zonas de osos polares, olvidé hombre y Dios, maldición y plegaria?» (MBM Épodo). Por tal razón Pestalozzi sostiene que: «Ya no se menciona a Dios ni a los dioses. Sin embargo, debido a los motivos “montaña” y “ermitaño”, cabe suponer que esta problemática se ha conservado de otra forma» (1970, pp. 202-203). Podemos suponer que, si bien es cierto que en el poema no aparece ningún Dios en la montaña, la problemática se conserva de cierto modo cuando al final del poema aparece Zaratustra simbolizando un nuevo tiempo.

El poema lleva por subtítulo el término „*Nachgesang*“.¹² La palabra „*Nachgesang*“, significa literalmente «canto posterior» y se remonta al latín ‘*epōdos*’ que a su vez proviene del griego ἐπὶδός (*epōidós*). En el idioma español se traduce, siguiendo su etimología grecolatina, como «épodo». El épodo es la tercera parte de la oda de los dramaturgos griegos y los poetas líricos, cantada por el coro tras la estrofa y la antistrofa (LAMPERT, 2001, p. 295). Sin embargo, Nietzsche no sigue ni el ritmo ni la estructura bilineal del épodo clásico y solo se ocupa del épodo en tanto que final de la oda (BURNHAM, 2007, p. 229). De acuerdo con Zittel, la palabra «épodo» que figura como subtítulo del poema, no se refiere a las quince estrofas quintuples que lo componen, sino solo a las últimas dos estrofas, las cuales fueron añadidas posteriormente (2014, pp. 212-214). Por lo tanto, se trata de dos poemas en lugar de uno (2014, pp. 212-214).

Siguiendo la división establecida por Zittel podemos observar que, en la estructura interna del segundo poema, el conjunto de estrofas que compone el primer poema es clasificado por Nietzsche como canción, en alemán, „*Lied*“ (2014, p. 211). Leemos en el primer verso de la decimocuarta estrofa: «Esta canción [*Lied*] se ha acabado» (MBM Épodo). De acuerdo con el *Lexicon lyrischen Formen* de Otto Knörrich el término „*Lied*“ proviene de una reducción de significado de la palabra „*Ode*“, es decir, «oda» (2005, p. 157). La oda originalmente designaba en el idioma griego cualquier tipo de poesía cantada en contraste con el logos o el discurso (2005, p. 157). Sin embargo, su reducción de significado enfocado a la lírica dio paso al empleo de los términos „*Lied*“ y „*Gesang*“ («canción» y «canto») en el idioma alemán para referirse a los poemas cantados y acompañados con instrumentos musicales (2005, p. 157).

Esta transición del logos a la poesía está presente también en la estructura formal de *Más allá del bien y del mal*. La oposición entre el prólogo (*Vorrede*) y el épodo (*Nachgesang*)

12 En el inglés se emplea el término «*Aftersong*» que es una traducción literal de „*Nachgesang*“, que en español sería «canto posterior», y que, a su vez, es una traducción del griego «épodo» (BURNHAM, 2007, p. 229; LAMPERT, 2001, p. 295; NIETZSCHE, 1966, p. 238). En alemán también se encuentra el término „*Schlussgesang*“ que podemos traducir al español como canto conclusivo.

se expresa con mayor fuerza en el alemán no solo en los prefijos „Vor“ y „Nach“, que respectivamente se traducen al español como «antes de» y «después de», sino también en las palabras que tales prefijos acompañan: „Rede“ y „Gesang“, es decir, «habla» y «canto». En esta transición de estilo ocurre un cambio en la expresión filosófica. Como bien destaca Görner, este giro estilístico trae consigo una transvaloración formal de la estructura y de la comunicación del pensamiento filosófico (2012, p. 57). La poesía permite un elevado grado de libertad de expresión, así como una gran dificultad para ser atrapada por los esquemas del pensamiento. Sin embargo, lo esencial de la poesía de Nietzsche, y de este poema del que nos ocupamos en particular, no radica solamente en estructura, sino también en su contenido que, como hemos visto, se encuentra atravesado por experiencias personales y reflexiones filosóficas.

3 SOBRE LAS TRADUCCIONES DEL CONCEPTO „NACHGESANG“ Y SU CONSECUENCIAS FILOSÓFICAS

Basándonos en estas reflexiones analizamos el concepto de „Nachgesang“ en algunas traducciones al español de MBM y observamos que la traducción de la palabra „Nachgesang“ al español tienen consecuencias filosóficas importantes. Andrés Sanchez Pascual y Kilian Lavernia traducen respectivamente por «Épodo» (NIETZSCHE 2016, pp. 7, 313; OC IV, pp. 9, 435).¹³ Salvador Martínez, Carlos Vergara y Eduardo Ovejero y Mauri traducen, en cambio, por «Epílogo» (NIETZSCHE 1993, pp. 233-234, 329; 1985, pp. 9, 215; 1984, p. 187).¹⁴ Estas últimas traducciones presentan dos dificultades. En primer lugar, el término «Epílogo» aparece como título y no como subtítulo de la obra. En cambio, debería aparecer luego del título «Desde las altas cimas/Sobre las altas cimas» y no antes. En segundo lugar, el término «Epílogo» no le hace justicia al término alemán „Nachgesang“ que, literalmente, se puede traducir como canto posterior o tras-canto y que en otras traducciones aparece como «Épodo».¹⁵

El épodo, contrario al epílogo, evoca una dimensión lírica que expresa el cambio estilístico que se da de la prosa al verso en el estilo de redacción de la obra. Los elementos poético-musicales son una parte importante de la escritura de Nietzsche. El propio Nietzsche apunta en múltiples ocasiones al *tempo* de la escritura (MBM 28, 246). En MBM 28 escribe Nietzsche que «[l]o que peor se deja traducir de una lengua a otra es el *tempo* de su estilo» (MBM 28). El *tempo* expresa las condiciones fisiológicas que le subyacen al pensamiento, las experiencias vivenciales que son, en ocasiones, inseparables del texto escrito y que forman una parte importante de «Desde altas montañas. Épodo» (MBM 28, 246). Además, las categorías poético-musicales del *tempo*, junto al ritmo y la coacción (*Zwang*) desplazan a las categorías lógicas del discurso como la identidad, la contradicción y la verdad (FP IV 1886 7[4]). Esta

13 Andrés Sanchez Pascual traduce por «Desde altas montañas. Épodo» (NIETZSCHE, 2016a, pp. 7, 313). En el cuarto volumen de *Obras completas. Volumen IV. Escritos de madurez II y Complementos a la edición*, editado por Diego Sánchez Meca, Kilian Lavernia traduce por «Desde altas montañas: Épodo» (NIETZSCHE, 2016b, pp. 9, 435). Abreviado como OC IV.

14 Salvador Martínez traduce por «EPILOGO. Desde las altas cimas» (NIETZSCHE, 1993, pp. 233-234, 329). Carlos Vergara traduce por «EPÍLOGO. Desde las altas cimas» (NIETZSCHE, 1985, 9, 215). Eduardo Ovejero y Mauri traduce por «EPÍLOGO. Sobre las altas cimas» (NIETZSCHE, 2012, p. 187).

15 La palabra «Epílogo» aparece también en la traducción al francés de Patrick Wotling. Sin embargo, Wotling anota «Chant en Épilogue» o sea, «Canto en Epílogo» y no «Epílogo» solamente (NIETZSCHE, 2000, p. 283). Además «Canto en Epílogo» figura como subtítulo, y el título es «Depuis les cimes», con lo que se mantiene el orden del título del poema de Nietzsche y se mantiene a la vez la relación entre prólogo y epílogo mientras resalta el elemento de canto.

transvaloración de las categorías del pensamiento y de la escritura posibilita nuevas formas de conceptualizar al ser humano y al mundo en el que está inmerso.

REFERENCIAS

ACAMPORA, Christa Davis, y Keith Ansell Pearson. «“From High Mountains”: Nietzsche’s Aftersong». En: ACAMPORA, Christa Davis, y Keith Ansell Pearson. *Nietzsche’s Beyond Good and Evil. A Reader’s Guide*. London, New York: Continuum International Publishing Group, 2011. páginas 212-216.

BURNHAM, Douglas. «11 From High Mountains: Aftersong». En: BURNHAM, Douglas. *Reading Nietzsche. An Analysis of Beyond Good and Evil*. New York: Routledge, 2007. páginas 229-235.

GÖRNER, Rüdiger. «Nur Narr, nur Dichter. Musikalität und Poetik». *Nietzsche-Studien*, v. 41, n.1, páginas (43-57), 2012.

GRÄTZ, Katharina, y Sebastian Kaufmann. «Nietzsche als Dichter: Einführung.» En: GRÄTZ, Katharina, y Sebastian Kaufmann. *Nietzsche als Dichter*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2017. páginas 1-7.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Traducción de Juan Luis Vermal. Barcelona: Editorial Planeta, S.A., 2013.

KNÖRRICH, Otto. *Lexikon lyrischer Formen*. 2da. Stuttgart: Alfred Kroner Verlag, 2005.

LAMPERT, Laurence. *Nietzsche’s Task. An Interpretation of Beyond Good and Evil*. New Haven/London: Yale University Press, 2001.

NEHAMAS, Alexander. *Life as Literature*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1985.

NIETZSCHE, Federico. *Más allá del bien y del mal * Genealogía de la moral*. 9na. Traducido por Eduardo Ovejero y Maury. México: Editorial Porrúa, 2013.

NIETZSCHE, Federico. *Más allá del bien y del mal*. Traducido por Salvador Martínez. México: Editores Mexicanos Unidos, 1993.

NIETZSCHE, Friedrich. *Beyond Good and Evil. Prelude to a Philosophy of the Future*. Traducido por Walter Kaufmann. New York: Vintage Books, 1966.

NIETZSCHE, Friedrich.. *Correspondencia IV. Enero 1880 — diciembre 1884*. Traducido por Marco Parmeggiani. Madrid: Editorial Trotta, 2012a.

NIETZSCHE, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia: o Grecia y el pesimismo*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2012b.

NIETZSCHE, Friedrich.. *Fragmentos Póstumos (1885-1889) Volumen IV*. 2da. Editado por Diego Sánchez Meca. Traducido por Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S.A.), 2008.

NIETZSCHE, Friedrich.. *Friedrich Nietzsche. Gedichte*. Editado por Jost Hermand. Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH & Co., 1964.

NIETZSCHE, Friedrich. *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*. Editado por Giorgio Colli y Mazzino Montinari. Vol. 5. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2018.

NIETZSCHE, Friedrich. *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Kommentar zu den Bänden 1-13*. Editado por Giorgio Colli y Mazzino Montinari. Vol. 14. Berlin/New York: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988.

NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del Bien y del Mal*. Traducido por Carlos Vergara. Madrid: Editorial Edaf, S.L., 1985.

NIETZSCHE, Friedrich. Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza editorial, 2016a.

NIETZSCHE, Friedrich. Obras completas. Volumen IV. Escritos de madurez II y Complementos a la edición. Editado por Diego Sánchez Meca. Traducido por Manuel Barrios Casares, Joan Bautista Llinares Chover, Jaime Aspinuza Elguezabal, Kilian Lavernia Biescas, Alejandro Martín Navarro and Diego Sánchez Meca. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S.A.), 2016b.

NIETZSCHE, Friedrich. Par-delà bien et mal. Traducido por Patrick Wotling. Paris: Flammarion, 2000.

PESTALOZZI, Karl. «Nietzsche „Aus hohen Bergen“». En: PESTALOZZI, Karl. Die Entstehung des lyrischen Ich. Studien zum Motiv der Erhebung in der Lyrik. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1970. páginas 198-246.

SOMMER, Andreas Urs. Kommentar zu Nietzsches Jenseits von Gut und Böse. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2016.

WOTLING, Patrick. «L'écriture philosophique. "Comment pourrais-je écrire pour des lecteurs?" La spécificité de l'écriture philosophique chez Nietzsche». En: WOTLING, Patrick. La philosophie de l'esprit libre. Introduction à Nietzsche. Paris: Éditions Flammarion, 2008. páginas 421-445.

ZITTEL, Claus. «12. „In öden Eisbär-Zonen“. Die Schlussverse „Aus hohen Bergen. Nachgesang“». En: ANDREAS Born, Marcus (Ed.). En Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse. Berlin, München, Boston: De Gruyter, 2014. páginas 207-236.

Artigo recebido em 30.09.2024 e aprovado em 31.10.2024

Michael Román Aponte cursó su Bachillerato en Filosofía en la Universidad de Puerto Rico, Recinto Universitario de Mayagüez. Continuó seguidamente sus estudios de Maestría en la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras. Y completó su Doctorado en Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. Ha trabajado para el Decanato de Estudios Graduados (DEGI) de la UPRRP como ayudante de investigación. Ha prestado ayuda técnica en el volumen 100 de la revista Diálogos dedicado al filósofo Baruch Spinoza y en la antología de ensayos de Eugenio Fernández García, La encrucijada de los afectos. Ensayos Spinozistas, publicado en 2018 por la editorial de la Universidad de Castilla-La Mancha. También ha colaborado en el proyecto de innovación y mejora de la calidad docente (PIMCD) Neurodiversidad: Filosofía y Sociedad en la UCM. Entre sus publicaciones se encuentran diversos artículos y reseñas sobre la filosofía de F. Nietzsche en diversas revistas académicas como Quaderns de Filosofia, Diálogos y Annales FAJE. Se ha desempeñado como profesor adjunto para la Universidad del Sagrado Corazón y para el Universal Technology College of Puerto Rico. Actualmente, es Catedrático Auxiliar del Departamento de Humanidades del Colegio de Artes y Ciencias de la Universidad Puerto Rico, Recinto Universitario de Mayagüez. También forma parte de la Red Iberoamericana de Estudios Nietzschenos. Orcid: <https://orcid.org/0009-0006-6113-9200>. E-mail: michael.roman107@gmail.com.

Endereço: 259 Av. Alfonso Valdés Cobián, Mayagüez, 00680, Porto Rico

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Profa. Dra. Kelly de Fátima Castilho / Prof. Doutorando Francisco Alvarenga Junnior Neto



O Eterno Retorno na primeira parte de *Assim Falou Zarathustra*

Newton Pereira Amusquivar Junior¹

Resumo: É possível afirmar que três conceitos presentes em *Assim falou Zarathustra* estão distribuídos em cada parte desta obra: além-do-homem é mais enfatizado na primeira parte, vontade de poder na segunda e, por último, eterno retorno tem um papel mais central na terceira. Entretanto, isso não significa que tais conceitos estão restritamente presentes somente nessas partes referidas. Por outro lado, Marcos Brusotti considera que Nietzsche não aborda o eterno retorno na primeira parte dessa obra e nem planejou isso. Porém, apesar de não haver uma dissertação sobre o eterno retorno, há nessa parte a imagem do eterno retorno no final do prólogo, quando os animais de Zarathustra realizam movimentos circulares, assim como no discurso *Das três transmutações*, onde a imagem da “roda rodando” da criança é signo do eterno retorno. O objetivo aqui é interpretar o eterno retorno na primeira parte desta obra por meio das imagens dos animais e da criança.

Palavras-chave: Eterno retorno. Zarathustra. Animais. Criança.

INTRODUÇÃO

Em *Assim falou Zarathustra* aparecem concepções centrais da filosofia de Nietzsche como morte de Deus, além-do-homem, vontade de poder e eterno retorno. Nota-se que esses conceitos se desenvolvem nas andanças e nos discursos de Zarathustra, de tal forma que a morte de Deus e além-do-homem são abordados mais profundamente na primeira parte, a vontade de poder é um tema central da segunda parte e o eterno retorno está mais presente na terceira parte. A quarta parte não estava na composição inicial projetada por Nietzsche, pois é uma publicação privada entre amigos que deveria ficar em segredo (Carta a Paul Heinrich Widemann de 31 de julho de 1885, *apud* JANZ, 2016, Volume II, p. 169), mas nela todos esses conceitos retornam em articulação com a concepção de homens superiores.

Apesar dessa distribuição de temas em *Assim falou Zarathustra*, considero problemático afirmar que esses conceitos são exclusivos de cada uma dessas partes. Com os conceitos de morte de Deus, além-do-homem e vontade de poder, isso é evidente por serem tematizados nas outras partes. Porém, em relação ao eterno retorno, a citação explícita do conceito ocorre somente na terceira parte. Surgindo a tese de que não há eterno retorno na primeira parte de

¹ Doutor em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e realizando o estágio de pós-doc no programa de pós-graduação em filosofia da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), em Guarulhos-SP, Brasil e com o financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa de São Paulo (FAPESP) do processo número: 2023/18346-2. E-mail: newtonpa@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7211-9703>.

Assim falou Zaratustra. Pretendo demonstrar aqui que, apesar de não haver discursos sobre o eterno retorno, há imagens que se referem a essa concepção de Nietzsche e que podem ser desenvolvidos no horizonte do eterno retorno.

1. O ETERNO RETORNO NA PRIMEIRA PARTE DE *ASSIM FALOU ZARATUSTRA* ATRAVÉS DE IMAGENS

Por conta da ausência explícita do eterno retorno, Marcos Brusotti considera que tal conceito não aparece na primeira parte de *Assim falou Zaratustra*: “não se fala do eterno retorno no primeiro Zaratustra. E mesmo a decisão literária fundamental de comunicar o eterno retorno no contexto de *Assim falou Zaratustra* foi uma decisão a que Nietzsche chegou somente após o primeiro ‘Zaratustra’” (BRUSOTTI, 2012, p.152). Segundo ele, não há indícios de que Nietzsche tinha o todo da obra quando escreveu a primeira parte, pois a primeira parte é um texto fechado em si, o que o levou a especular que “Nietzsche parece ter desistido da comunicação do eterno retorno neste escrito e apenas posteriormente retornado ao seu plano original, mas não sem submetê-lo a mudanças radicais” (*Idem*, p. 152 – 153). Para sustentar essa hipótese, ele cita a crise pessoal que Nietzsche teve depois que terminou de escrever *A gaia ciência* e o fragmento póstumo 4[81] de 1882, em que o filósofo alemão afirma não querer viver a vida novamente, e que só a consegue suportar criando (*Idem*, p. 153).

Diferente dessa interpretação de Brusotti, este artigo pretende argumentar contra essa tese e demonstrar a presença do eterno retorno na primeira parte de *Assim falou Zaratustra* através de imagens e não em formato de discurso, pois, de fato, não há uma explanação dissertativa explícita sobre o eterno retorno nessa parte da obra, mas, nela o eterno retorno aparece através de imagens como os animais e a criança, sendo possível pensar sobre a moral, a nossa existência e o tempo através delas.

Primeiramente, não parece consistente a tese de que Nietzsche teria desistido de comunicar o eterno retorno quando escreveu a primeira parte do livro. Essa tese é sustentada por meio das premissas de que essa parte seria inicialmente o todo da obra, pois a primeira parte é livro fechado e que pode ser lido independente das outras, e que o filósofo alemão teria desistido de anunciar o eterno retorno nela, dado que Nietzsche sentia inseguranças sobre o livro (carta a Overbeck de 22 de fevereiro de 1883). Porém, a primeira anotação do projeto de *Assim falou Zaratustra* ocorre no fragmento póstumo 11[198] de 1881 em que a obra é dividida em quatro livros. E, apesar dos quatro livros planejados não corresponderem às quatro partes do livro tal como é organizado atualmente, José Nicolao Julião observa bem que cada uma desses livros correspondem às três primeiras partes da obra (JULIÃO, 2016, p. 44). Inclusive, o quarto livro do projeto presente nesse póstumo contém a pretensão de explicar sobre o eterno retorno. Nele está escrito: “a cobiça de viver o todo ainda uma vez e de revivê-lo eternamente” (KSA, IX, 519-520, 11[198], *apud* JULIÃO, 2016, p. 44). Então, não é possível sustentar que Nietzsche não pretendia escrever outras partes sobre Zaratustra, pois desde o primeiro plano essa pretensão já estava presente. O fato da primeira parte ser

fechada não implica a exclusão do planejamento de escrever as outras partes, como evidencia o fragmento acima citado.

Quanto à premissa de que Nietzsche não pretendia anunciar o eterno retorno ao escrever a primeira parte de *Assim falou Zaratustra*, isso pode ser refutado não só pela citação anterior do fragmento 11[198], mas também os escritos e os relatos presentes nas suas obras publicadas. Em *A gaia ciência*, ou seja, antes da primeira parte de Zaratustra, o eterno retorno já é anunciado no aforismo 341; ele levanta a hipótese de que a vida terá de ser vivida “ainda uma vez e ainda inúmeras vezes; e não haverá nela nada de novo, cada dor e cada prazer e cada pensamento e suspiro e tudo o que há de indizivelmente pequeno e grande em tua vida há de te retornar, e tudo na mesma ordem e sequência” (NIETZSCHE, 2005, p. 193). No aforismo seguinte, intitulado *Incipit tragoedia*, o texto é quase o mesmo do começo do livro *Assim falou Zaratustra*, o que evidencia uma relação entre eterno retorno e Zaratustra. Além disso, seria um tanto estranho Nietzsche desistir de anunciar o que já escreveu em *A gaia ciência*. Afinal, por que ele desistiria de realizar algo que ele já tinha pelo menos começado a realizar na obra anterior?

Por fim, em *Ecce homo*, Nietzsche deixa explícito a relação entre eterno retorno e *Assim falou Zaratustra*: “Contarei agora a história do Zaratustra. A concepção fundamental da obra, o pensamento do eterno retorno, a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar, é de agosto de 1881” (NIETZSCHE, 2008, p. 79). O filósofo alemão relata que naquele tempo caminhava pelos bosques perto do lago de Silvaplana e se deteve diante de um bloco de pedra em formato de pirâmide, então ele tomou uma nota que também relata em *Ecce homo*: “foi lançado em uma página com o sobrescrito: ‘seis mil pés acima do homem e do tempo’” (*Idem, ibidem*). Trata-se do fragmento póstumo 11 [141] de 1881, onde aparece pela primeira vez entre seus cadernos de anotações o termo eterno retorno. A primeira anotação sobre o eterno retorno (11 [141] de 1881) ocorre no mesmo ano e no mesmo caderno que está o primeiro projeto de Zaratustra (fragmento póstumo 11[198] de 1881). Em *Ecce homo*, Nietzsche relata o surgimento de Zaratustra em sintonia com o eterno retorno: quando ele morava na Baía Rapallo, ao fazer suas caminhadas, que o ocorreu “todo o primeiro Zaratustra, sobretudo o próprio Zaratustra como tipo: mais corretamente, ele *caiu sobre mim*” (*Idem*, p.80). Portanto, não é razoável considerar que Nietzsche pretendia em algum momento deixar separados a concepção do eterno retorno e Zaratustra: o eterno retorno é a concepção fundamental dessa obra e ele orienta toda ela, desde o começo até o final.

Porém, de fato, a dissertação sobre o eterno retorno não ocorre na primeira parte, mas ela começa a ser desenvolvida por meio de concepções como morte de Deus, além-do-homem. A superação da moral e do homem (o projeto intitulado posteriormente de *transvaloração de todos os valores*) não está separada do eterno retorno. O título do aforismo 341 de *A gaia ciência* demonstra isso: *O mais pesado dos pesos* (*Das grösste Schwergewicht*). Essa referência ao peso contém uma relação entre a necessidade de novos valores, medidas e sentidos com a superação da “morte de Deus”. Luís Rubira (2010) demonstra em seu livro que a referência ao peso no eterno retorno pode ser compreendida por meio da necessidade de

instaurar novos valores, sustentando assim sua tese de que a suposição do eterno retorno permite pensar uma tentativa de transvaloração de todos os valores. Sendo assim, é apenas com o problema da moral na crise da modernidade (morte de Deus) que o eterno retorno poderá ser indicado como afirmação incondicional da vida que supera os valores morais. Nesse sentido, o eterno retorno aparece na primeira parte de *Assim falou Zaratustra* através de imagens, indicando para onde todas aquelas críticas à moral de Zaratustra levará.

Sendo assim, seleciono duas imagens do eterno retorno na primeira parte de Zaratustra para analisar. A primeira imagem está no final do prólogo, quando Zaratustra diante do fracasso em anunciar o além-do-homem, nota os seus dois animais realizando movimentos circulares: “e eis que uma águia fazia vastos círculos no ar, e dela pendia uma serpente, não como uma presa, mas como uma amiga: pois estava enrodilhada em seu pescoço” (NIETZSCHE, 2011, p. 25). A segunda imagem está no final do primeiro discurso da primeira parte, o famoso *Das três transmutações*, em que o espírito se transforma em camelo, leão e, por fim, em uma criança, a qual associa-se também a imagem do movimento circular: “inocência é a criança, e esquecimento, um começar-de-novo, um jogo, uma roda rodando por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim” (NIETZSCHE, 2005, p. 214). Qual é a relação entre os animais de Zaratustra, a última transmutação em criança e o eterno retorno? É justamente com essa questão que essas imagens do eterno retorno podem nos levar a refletir muito sobre ele.

2. O ETERNO RETORNO NA IMAGEM DOS ANIMAIS E DA CRIANÇA NA PRIMEIRA PARTE DE ASSIM FALOU ZARATUSTRA

A primeira parte de *Assim falou Zaratustra* não contém uma explanação sobre o eterno retorno, mas há referências a ele por meio de imagens e metáforas como do meio-dia, do mel, do sol, assim como os emblemáticos animais de Zaratustra, que fazem movimentos circulares, e a criança da última transmutação do espírito no discurso *Das três transmutações* que é associada a uma roda rodando por si mesma. A interpretação sobre essas duas imagens fornece aspectos importantes sobre o eterno retorno, mesmo sendo imagens que estão na primeira parte da obra.

Os animais de Zaratustra estão sempre na sua solidão e são considerados signos de atributos necessários para a sua sabedoria. A solidão não é simplesmente um afastamento de todos, mas é um movimento de autoconhecimento que, em Zaratustra, expressa uma grande sabedoria transbordante que precisa ser compartilhada aos homens. O prólogo da obra narra o primeiro declínio de Zaratustra, ele sai da sua solidão na caverna com seus animais e vai até o mercado de uma cidade, a fim de compartilhar a sua sabedoria. No meio do caminho, ele encontra um velho santo que, depois de recomendar a não descer em direção aos homens, afirma fazer louvor a Deus. Ao ouvir isso, Zaratustra se despede do santo e, quando está só, diz para si mesmo: “Como será possível? Este velho santo, na sua floresta, ainda não soube que *Deus está morto*” (NIETZSCHE, 2011, p. 13). Portanto, a morte de Deus é um pressuposto que Zaratustra carrega consigo. Na filosofia de Nietzsche, a sentença “Deus está morto”

remete ao esgotamento do suprassensível na metafísica inaugurada por Platão e da noção de um Deus transcendental e monoteísta formado principalmente pela religião judaico-cristão que coloca sentido em toda realidade natural e social. Ele aponta nesse esgotamento dos ideais morais possibilidades de superação deles.

Ao ir até os homens, Zaratustra supõe esse declínio dos valores morais ao propor a superação do homem moralizado por esses valores. Por isso, ele quer ensinar o além-do-homem: “o homem é algo que deve ser superado. Que fizestes para superá-lo?” (*Idem*, p. 13). A superação da moral no homem implica não apenas novas tábulas de valores, mas um novo modo de existência diferente de qualquer experiência humana formada no passado. Zaratustra pede para permanecermos fiéis à terra e não acreditar em “esperanças supraterrêneas” (*Idem*, p. 14). Até agora o homem só soube ofender a terra, olhando com desprezo para o corpo, Zaratustra quer ensinar aos homens o amor à terra, ao corpo e à vida.

Entretanto, o povo não recebe bem o além-do-homem, eles riram e estavam mais preocupados em assistir o equilibrista, então Zaratustra anuncia os últimos homens que representam a efetivação dos ideais morais de felicidade, igualdade, segurança e bem-estar. Os últimos homens simbolizam o apequenamento do homem diante de uma moral de rebanho que disciplina e administra todos. O povo se atrai em relação aos últimos homens: “Dá-nos esse último homem, ó Zaratustra” (*Idem, ibidem*).

Depois desses discursos, um equilibrista se apresenta, mas um palhaço o atrapalha fazendo-o cair. Zaratustra consola o moribundo antes da sua morte, e depois sai da cidade com o cadáver, sendo hostilizado pelo palhaço e odiado por todos. Ele caminhou com o cadáver o dia todo, dormiu na floresta. Quando ele acordou de manhã, tinha uma nova verdade: “uma luz raiou para mim: de companheiros necessito, que sigam porque querem seguir a si mesmos – e para onde quero ir. (...) que Zaratustra não fale para o povo, mas para companheiros” (*Idem*, p. 23). Ele não é pastor ou cão de rebanho, mas veio “para atrair muitos fora do rebanho” (*Idem, ibidem*). Tanto os bons e os justos como os crentes de todas as fés odeiam quem quebra os seus valores, mas Zaratustra quer ser com seus companheiros destruidores e “desprezadores de bem e mal” (*Idem, ibidem*), assim como criadores capazes de “escreverem novos valores em novas tábuas” (*Idem*, p. 24). A superação da moral como objetivo é evidente nesse primeiro declínio de Zaratustra, apesar de ele não ser bem-sucedido.

No final do prólogo, Zaratustra está abandonado e diante do seu fracasso, então aparecem seus animais ao meio-dia (signo do eterno retorno também) do alto: “E eis que uma águia fazia vastos círculos no ar, e dela pendia uma serpente, não como uma presa, mas como uma amiga: pois estava enrodilhada em seu pescoço” (*Idem*, p. 25), Zaratustra diz com alegria: “Estes são meus animais! (...) O mais orgulhoso animal sob o sol e o prudente animal sob o sol – eles saíram em exploração” (*Idem, ibidem*). Zaratustra especula que eles queriam ver se ele estava ainda vivo. Ele nota ter encontrado mais perigo entre os homens do que entre os animais e afirma: “Que meus animais me conduzam!” (*Idem, ibidem*). Assim, ele deseja atributos dos seus animais. Da serpente, ele quer a prudência: “pudera eu ser mais prudente!

Pudera eu ser prudente por natureza, como minha serpente” (*Idem, ibidem*). Já, da águia, ele quer o orgulho: “Mas peço algo impossível; então peço a meu orgulho que sempre acompanhe minha prudência!” (*Idem, ibidem*). Os dois animais juntos é a combinação entre prudência e orgulho que Zaratustra necessita para continuar a sua jornada: “e, se algum dia minha prudência me abandonar: - oh, ela gosta de bater asas! -, que meu orgulho, então, ainda voe juntamente com minha tolice!” (*Idem, ibidem*).

Para Heidegger, a imagem da águia e da serpente em movimento de círculo no final do prólogo é a imagem do eterno retorno (HEIDEGGER, 2010, p. 231). A águia é o animal mais altivo de todos e a serpente é o mais astuto de todos, Heidegger enfatiza a posição superior da altivez e a dissimulação da astúcia. Não se pode pensar nos dois animais separados, pois eles pertencem um ao outro, ambos fazem parte da imagem do eterno retorno. Também Gilles Deleuze aborda o simbolismo dos animais de Zaratustra, para ele a serpente enrolada em torno da águia e a própria águia voando em círculo exprimem o eterno retorno como “aliança, como anel no anel, como esposais do casal divino Dionísio-Ariana” (DELEUZE, 2016, p. 39). Ele ainda observa a animalidade no simbolismo dos animais de Zaratustra, eles “exprimem-no [o eterno retorno] de maneira animal, como uma certeza imediata ou uma evidência natural” (*Idem, ibidem*).

A águia e a serpente também podem ser interpretados como imagem do eterno retorno por já estarem na contra-imagem do reformador religioso persa, Zoroastro, uns dos primeiros registros do monoteísmo e da dualidade entre bem e mal (maniqueísmo). Em *Ecce homem*, Nietzsche afirma: “Zaratustra foi o primeiro a ver na luta entre o bem e o mal a verdadeira roda motriz na engrenagem das coisas – a tradução da moral para o metafísico, como força, causa, fim em si, é obra *sua*” (NIETZSCHE, 2008, p. 103). Se Zoroastro é o primeiro a considerar o bem e o mal como princípio metafísico da existência, então Zaratustra de Nietzsche é uma superação do Zoroastro, pois ele busca superar essa moralidade: “Zaratustra criou este mais fatal dos erros, a moral: consequentemente, ele também deve ser o primeiro a reconhecê-lo” (*Idem, ibidem*).

Zoroastro considerava Ahura Mazda como princípio de vida e de bem, mas que vivia em luta contra Ahriman, princípio negativo, o mal. Mónica Cragolini (2011) nota diversas semelhanças entre Zoroastro e Zaratustra de Nietzsche: eles vivem em caverna, assim como a águia e a serpente também aparecem nessas religiões persas. Cragolini afirma que, nessas religiões, os dois animais evidenciam a luta entre o elemento solar e terreno, expressando os princípios opostos de bem e mal (CRAGNOLINI, 2011, p. 25). Também Thatcher relaciona a águia ao ar, altura, céu, sol, razão e bem; enquanto a serpente é relacionada com a terra, o solo, escuridão, noite e mal (THATCHER, 1977, p. 252). Porém, se toda tradição da simbologia entre a águia e a serpente tratou os dois como opostos em guerra, em Nietzsche elas aparecem em paz uma com a outra (*Idem*, p. 243). Se Zaratustra é uma contra-imagem do profeta persa, então a águia e a serpente também são uma contra-imagem dos animais de Zoroastro, estão além do bem e do mal (*Idem*, p. 254). Também Lampert considera que o entrelaçamento da águia e da serpente simboliza a superação desses dualismos, estando, portanto, para além do

bem e do mal (LAMPERT, 1986, p. 29). Portanto, os animais de Zaratustra estão no horizonte da superação da moral e da dualidade entre o bem e o mal. A águia e a serpente em movimentos circulares no final do prólogo indicam que essa superação da moralidade pode ocorrer através do eterno retorno, tal como Thatcher também reconhece (THATCHER, 1977, p. 255).

Os animais não passam por um processo de moralização dos costumes, eles podem no máximo serem adestrados, mas não seguem esse comportamento por supremos valores. Os animais estão para além do bem e do mal e contém uma relação com o tempo diferente de quem tem uma memória da vontade, conceito que Nietzsche desenvolve na segunda dissertação de *A genealogia da moral* (1998). Em *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*, Nietzsche descreve o estado animal com uma felicidade ingênua, pois ele esquece (NIETZSCHE, 2017, p.33-36). Portanto, o animal representa uma forma de vida não moral, mas vivida de modo bruto, a amoralidade dos animais tem uma relação com a supramoralidade do além-do-homem, capaz de afirmar a vida por meio do eterno retorno.

A imagem da criança no discurso *Das três transmutações* da primeira parte da obra também contém as transformações dos valores morais. Nesse discurso, Zaratustra narra a transformação espiritual necessária a seus companheiros para a superação da moral. Ele fala: “três transmutações vos cito do espírito: como o espírito se torna camelo, e em leão o camelo, e em criança, por fim, o leão (...)” (NIETZSCHE, 2005, p. 213). Lampert divide toda a primeira parte da obra por meio dos três espíritos: camelo, leão e criança (LAMPERT, 1986, p. 35). Porém, é possível notar referências ao camelo, ao leão e à criança nas outras partes, podendo então ser interpretado como o caminho de Zaratustra até o eterno retorno. Assim, as três transmutações não só indicam a transformação dos valores, mas também a criação de valores que afirmam a vida, tal como ensina o eterno retorno.

O camelo é o primeiro espírito, ele carrega o peso e sente em suas costas todo o peso do mundo, mas segue carregando sem se questionar. Assim, o espírito do camelo significa a obediência e a sujeição diante dos valores morais, pois ele segue seu caminho, sem saber para onde e nem o motivo, mas anda em direção ao deserto: “Todo esse pesadíssimo o espírito de carga toma sobre si: igual ao camelo, que carregado corre para o deserto, assim ele corre para seu deserto.” (NIETZSCHE, 2005, p. 214).

No deserto ocorre a transformação do espírito de camelo para o leão: “Mas no mais solitário deserto ocorre a segunda transmutação: em leão se torna aqui o espírito, liberdade quer ele conquistar, e ser senhor do próprio deserto” (*Idem, ibidem*). Trata-se de outra transmutação do espírito: ele não quer mais obedecer, carregando o peso do dever, mas quer sua liberdade. O leão afirma a sua vontade para além dos valores impostos, para além do “tu-deves” que é representado pelo dragão que luta contra ele: “Qual é o grande dragão, a que o espírito não quer mais chamar de senhor e deus? ‘Tu-deves’ se chama o grande dragão. Mas o espírito do leão diz ‘eu quero’” (*Idem, ibidem*). O “tu-deves” constitui o dever dos valores milenares presente nas escamas do dragão que afirma: “todo o valor das coisas – resplandecem em mim” (*Idem, ibidem*). O espírito do leão entra em conflito com esses valores ao tentar

negá-los. Löwith interpretou o leão como uma vontade negativa, pois essa guerra entre leão e dragão ocorre uma libertação dos valores estabelecidos (LÖWITH, 1986, p. 31). O leão é o espírito negador da moral: “Criar liberdade e um sagrado Não, mesmo diante do dever: para isso, meus irmãos, é preciso o leão.” (NIETZSCHE, 2005, p. 214).

Porém, essa liberdade do leão contém um limite: “Criar novos valores – disso nem mesmo o leão ainda é capaz: mas criar liberdade para nova criação – disso é capaz a potência do leão.” (*Idem, ibidem*). O espírito do leão é capaz de destruir valores, mas não consegue “criar novos valores – disso nem mesmo o leão ainda é capaz (...)” (*Idem, ibidem*). Para isso ocorrer é necessária a última transmutação: o espírito deve se tornar criança. Zaratustra questiona: “Mas dissei, meus irmãos, de que ainda é capaz a criança, de que nem mesmo o leão foi capaz? Em que o leão rapidamente tem ainda de se tornar em criança?” (*Idem, ibidem*). A resposta é dada por meio de diversas palavras que se contrapõe a moral: “Inocência é a criança, e esquecimento, um começar-de-novo, um jogo, uma roda rodando por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim” (*Idem, ibidem*). A inocência da criança significa que não há nela uma imputação moral, ela é sem culpa, esse é o sentido da palavra alemão traduzida por inocência (*Unschuld*). O esquecimento dela significa que não há nela a consolidação da domesticação dos instintos formando uma memória da vontade, tal como ocorre com os animais. A imagem da criança é justamente aquela capaz de não apenas negar os valores antigos, tal como fez o leão, mas de criar, de formar algo novo. Com a criança é possível alcançar uma constante afirmação da vida: “Sim, para o jogo do criar, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer-sim: *sua* vontade quer agora o espírito, *seu* mundo ganha para si o perdido do mundo” (*Idem, ibidem*).

Essa caracterização da criança como um ser artístico, lúdico, criativo e com uma inocência que supera a moral já aparece nos textos de juventudes de Nietzsche quando ele remete ao fragmento DK B 52 de Heráclito. Nietzsche afirma em *A filosofia na era trágica dos gregos*: “Neste mundo, um devir e perecer, um erigir e destruir, sem qualquer imputação moral e numa inocência eternamente igual, possuem apenas a brincadeira do artista e da criança” (NIETZSCHE, 2008, p. 67). Também em *O nascimento da tragédia*, ele nota que o fenômeno dionisíaco se revela no lúdico construir e destruir “de maneira parecida à comparação que é efetuada por Heráclito, o Obscuro, entre a força plasmadora do universo e uma criança que, brincando, assenta pedras aqui e ali e constrói montes de areias e volta a derrubá-los” (NIETZSCHE, 2007, p. 140).

Portanto, a imagem da criança significa, ao mesmo tempo, a superação da moral (inocência) e a criação artística de valores que afirmam a vida. O movimento circular da roda demonstra o poder da criança de ver no círculo do eterno retorno como algo lúdico, e não como uma fonte de sofrimento e dilemas. A criança, assim como os animais, é uma imagem que remete à superação da moral por meio da afirmação da existência e criação de valores por meio da sabedoria do eterno retorno.

CONCLUSÃO

O eterno retorno considera que tudo vai ocorrer novamente e repetir na mesma ordem e sequência, e não haverá nada de diferente do que vivemos. Assim, o eterno retorno implica em duas coisas: primeiramente, não há um princípio imaterial que está além do que é vivido, pois não há uma outra realidade além da vida. Como consequência, não há valores supremos, universais e eternos que possam determinar como deve ser a vida. Em segundo lugar, essa vida deve ser afirmada em sua totalidade: toda dor e prazer, toda alegria e tristeza, tudo que é grande e pequeno, tudo precisa ser afirmado, e isso só é possível por meio da criação artística que brinca e esquece. A imagem dos animais de Zaratustra e da criança na última transmutação remetem a esses aspectos do eterno retorno: o movimento circular, a ausência de valores nos animais e nas crianças, assim como a criação artística necessária para afirmar a vida em sua totalidade.

Afinal, qual é a relação entre a criança e os animais? Ambos não estão submetidos a uma moralidade dos costumes, logo são imagens que remetem a uma vida sem a moral, que contém relações com uma superação da moral. Löwith relaciona a criança e o animal de uma maneira muito pertinente: “o que inicialmente aparece apenas como uma carência pré-humana, como a vida ahistórica do animal e da criança, mostra-se como uma perfeição positiva do ponto de vista além-humano de Zaratustra” (LÖWITH, 1986, p. 137). A vida sem história e sem moral das crianças e dos animais atrai para o horizonte do além-do-homem, da superação do homem e da moralidade, logo com uma nova relação com a vida, a natureza e o tempo. Com as crianças e os animais é possível formar uma imagem do que o eterno retorno quer nos levar: a fluidez da vida em uma pura inocência e força.

REFERÊNCIAS

- BRUSOTTI, M. O eterno retorno do mesmo em Assim falou Zaratustra. *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 3, n. 2, páginas 149-167, jul/dez. 2012.
- CRAIGNOLINI, Mônica B. *De Bactriana e as margens de Urmi à montanha e o ocaso* como introdução à leitura de *Assim falou Zaratustra*. In: DIAS, Rosa; VANDERLEI, S.; BARROS, T. *Leituras de Zaratustra*. Rio de Janeiro, Mauad X: FAPERJ, 2011, páginas 17-36.
- DELEUZE, G. *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 2016.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche: uma biografia*, Volume II. Trad.: Markus A. Hediger, Petrópolis-RJ, Vozes, 2016.
- LAMPERT, Laurence. *Nietzsche's Teaching: an interpretation of Thus Spoke Zarathustra*. New Haven and London: Yale University Press, 1986.
- LÖWITH, Karl. *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na era trágica dos gregos*. São Paulo: Hedra, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. A gaia ciência. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas* (Os pensadores), São Paulo: editora nova cultura, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. Assim falou Zaratustra. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*, (Os pensadores), São Paulo, editora nova cultura, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. São Paulo, Cia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*. São Paulo, Hedra, 2017.

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

THATCHER, D. S. Eagle and serpente in Zarathustra. *Nietzsche-Studien*, Berlin/New York, no 6, páginas 240-260, 1977.

Artigo recebido em 30.09.2024 e aprovado em 31.10.2024

Newton Pereira Amusquivar Junior é graduado em filosofia e sociologia na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), onde também realizou mestrado (defendido em 2015) e doutorado (defendido em 2019), com financiamento da Capes nas duas pesquisas. Em ambas as pesquisas foi estudado a relação da filosofia de Nietzsche com os pré-socráticos, em especial Heráclito e Anaximandro. Durante o doutorado realizou estágio de pesquisa no exterior na Universidade de Leipzig com o professor Christoph Türcke em 2017. Desde 2023 realiza pós-doc na Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) com o professor Henry Burnett e com o financiamento da FAPESP, abordando sobre a animalidade em Nietzsche. Entre 2024 e 2025 realizou estágio no exterior na Universidade de Greenwich com a professora Vanessa Lemm. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7211-9703>. E-mail: newtonpa@gmail.com.

Endereço: Rua Abel Luís Ferreira, 277, F3, 14, Jardim do Lago, Campinas-SP, CEP: 13050-023

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Prof. Doutorando Adriano Geraldo da Silva/Profa. Dra. Kelly de Fátima Castilho



DOI: 10.20911/25260782v10n1p214/2025

Nietzsche e a crítica sobre a Vontade de Schopenhauer a partir da apresentação da Vontade de Potência

Paulo Sérgio Alves de Souza Filho¹

Resumo: Nietzsche constitui a vontade como uma faculdade do animal homem, entretanto constrói uma crítica acerca do entendimento de vontade tradicional submetida por Schopenhauer, o qual procura compreender que os fenômenos da vontade agem como uma cega vontade de viver e de se assumir, ausente de razão ou finalidade. Diante deste conceito decorrente, que a vontade possui, de ter um querer, e, através disso, o homem se comportaria como um sujeito, e caberia-lhe uma escolha de agir ou não acerca da vontade. A partir do problema metafísico e do problema da construção do sujeito, Nietzsche, em *Assim falou Zaratustra* apresenta o seu conceito de vontade de potência como a vontade orgânica que não pode ser consumada com qualquer conceito metafísico, ao contrário de ter uma vontade de viver definida pelo Schopenhauer. Nietzsche, em diferentes obras nos assume que esse seu conceito de vontade de potência não se assume além dos fenômenos, e o próprio homem não é um sujeito uno que tem sobre si a vontade, sendo apenas o propulsor de seus efeitos.

Palavras-chave: Nietzsche. Schopenhauer. Vontade. Vontade de potência.

INTRODUÇÃO

Nietzsche teve o seu primeiro contato com Arthur Schopenhauer a partir da obra *Mundo como Vontade e Representação*, sendo este o seu primeiro passo para a filosofia. Nos conceitos schopenhauerianos via o próprio pensador como um mentor, uma vez que a metodologia educacional não escolar acaba se desenvolvendo através da autoeducação como um processo de libertação intelectual, ou seja, ele via em Schopenhauer um movimento de libertação da corrente tradicional, visando neste processo educacional atingir a maturidade erudita apresentada em *Schopenhauer como educador*.

Na obra *O Nascimento da tragédia* ele infere que Schopenhauer sustenta que a verdade é uma parte integrante do real, porém não está localizada no mundo físico, mas sim necessita estar num mundo metafísico. Nietzsche, quando jovem, se aproxima da filosofia schopenhaueriana com a música e a relação metafísica que lhe atribui, tentando demonstrar um pessimismo voltado ao dionisíaco. Com influência do pessimismo de Richard Wagner, com quem teve uma grande amizade se apaixonou pelas suas sinfonias e dramas musicais, onde via a reencarnação da grande arte grega. Ainda que com essa influência quando mais novo,

1 Graduando em Filosofia, Universidade Federal da Paraíba – UFPB. E-mail: p.alvesfil@gmail.com

em sua maturidade, nos apresenta críticas severas a Wagner e a Schopenhauer pela *décadence* que ambos se entregaram, principalmente ao ideal metafísico e ao cristianismo, por julgar que caíram na velha ideia da vontade de verdade na busca de uma ideia abstrata da realidade e da verdade metafísica que tanto nos chama a atenção e nos seduz.

Em vista da apresentação da Vontade de potência que Nietzsche exibe no segundo livro da sua obra *Assim Falou Zaratustra*, no aforismo intitulado *Da superação de Si*, observamos dar continuidade a própria ideia do representar, ao definir a vontade de verdade, do alemão *Denkbarkeit*, a possibilidade de representar o que está aí, onde *Denk* que parte do alemão *denken*, que significa pensar, e *barkeit* que indica a possibilidade, ou seja, '*Denkbarkeit*' como a possibilidade de representar como uma necessidade da própria vontade de potência.

Ao se referenciar a Schopenhauer, ele vai principalmente refletir o conceito tradicional de vontade de forma crítica, se afastando da concepção metafísica de sujeito. Nietzsche elabora uma crítica metafísica à ideia de Schopenhauer ao apresentar a vontade de potência distanciando-se do conceito decorrente de verdade influenciada pelo seu mentor, partindo da crítica à linguagem e à metafísica, e como esses problemas demonstram uma construção de sujeito errônea; onde é fundamentada num ideal metafísico falacioso, como podemos ver em obras como *A Gaia Ciência*, *Crepúsculo dos Ídolos* e *Além do Bem e do Mal*.

1 'VONTADE DE VERDADE É COMO SE CHAMA PARA NÓS, Ó MAIS SÁBIOS DOS SÁBIOS, O QUE VOS IMPELE E VOS TORNA FERVOROSOS?' (NIETZSCHE, 1974, P.245)

Nietzsche determina que '(...) *la voluntad de verdad es aquí meramente la aspiración a un mundo de lo permanente*.' (NIETZSCHE, 2008, p.249), sendo a vontade de verdade o que em nós fomenta a procura de representar; essa vontade não busca nos enganar, mas, conhecer e representar como uma necessidade fisiológica de sobrevivência cujo é necessária para a existência. A vontade de verdade é involuntariamente a própria dissimulação do que determina o real, afastando o homem do mundo físico ao partir de uma necessidade única do animal homem, já que ele pensa continuamente. Em todo esse processo do representar, a nossa vontade de verdade acaba sempre sendo tensionada a se fixar sobre algo no mundo.

Assim, a linguagem surge como símbolos para determinar o real, e por estar ligado a representação faz-se manifestar como a própria vontade de verdade, de forma a conhecer o mundo a partir de símbolos, remetendo ao antigo problema moral do homem estar num rebanho com a sua vontade de potência adoecida, se encontrando na errância ao acreditar que descobriu a verdade por atingir um consenso entre os seus semelhantes, a uma concordância efetiva, que seria falaciosa. Segundo o autor de *Assim Falou Zaratustra*, a linguagem é expressa a partir de procedimentos fisiológicos como signos de comunicação, pois tudo que o homem conhece é o outro, sendo assim, quer se relacionar com este, nos levando ao ato de crer, de sossegar num conceito, 'Ao dar-se conta de sua fixação inadequada, à efetividade, a vontade de verdade penetrou na sua essência inicial.' (MÜLLER-LAUTER, 2009, p.169). Essa

é a enfermidade humana; ignorar a vida, pois quando caímos na fixação da linguagem, na verdade metafísica, caímos em uma *décadence*, num niilismo.

Schopenhauer foi o primeiro a negar uma verdade incondicional, a existência de um deus, começando a se distanciar do rebanho. Nietzsche (2017, pag, 34) afirma que ele se deixa levar por uma sedução antiga, e que em sua filosofia se encontra vestígios do cristianismo pelo ato de crer, caindo na *décadence* ao se fixar na linguagem, crendo em uma verdade num mundo metafísico. Aqui, a verdade se torna um problema moral, pois, como o homem tem um desejo fisiológico de sobreviver, ele têm a necessidade dessa crença, mas depender dela não significa se entregar ao delírio que Hegel se entregou; o animal homem deseja integrar-se ao rebanho, então nega uma genealogia da linguagem. Ao decorrer do desenvolvimento do homem em sociedade, torna-se um hábito agir conforme as normas da comunidade, de modo a criar uma situação confortável para uma maioria, onde os fracos estabelecem a moral, atingindo um consenso quanto à efetividade de uma verdade, de forma a perpetuar a sua vida miserável.

Como Nietzsche infere, a linguagem apresenta-se como meros símbolos que não possuem uma relação causal com a coisa-em-si, dessa forma não podemos atribuí-la a nada na realidade; a necessidade de uma relação causal nasce de uma necessidade fisiológica de medo do homem que quer a crença a todo o custo, que o traz conforto e o afasta do medo, mas não podemos atribuir a linguagem a nada no mundo por acreditar que essas causas fantasiosas podem ser atribuídas a algo no real. Nietzsche (2017, p.34) nos afirma que é a partir dos sonhos que ocorre a dissociação de causa e efeito, o animal homem pensa ter descoberto um mundo metafísico e ao relacionar essas imagens acreditamos que as imagens e os símbolos podem ser atribuídos a uma causa, pois as ideias que constituímos por uma certa condição fora subentendida como um efeito de causas a partir delas. Desta maneira, não devemos ficar apenas nessa crença da verdade e achar que estamos distantes do erro e que isto seria um problema, pelo contrário, necessitamos do erro, precisamos estar em conflito com essa verdade.

(...) o intelecto que visse causa e efeito como continuum, e não, a nossa maneira, como arbitrário esfacelamento e divisão, que enxergasse o fluxo do acontecer – rejeitaria a noção de causa e efeito e negaria qualquer condicionalidade.” (NIETZSCHE, 2016, p.131)

Para o autor de *Genealogia da Moral*, Schopenhauer acreditando que a linguagem tem uma relação causal de causa e efeito, e, ao representar um símbolo pensa-se que este condiz ao objeto, o que resulta numa interpretação incorreta de uma causalidade onde se está condenado a esta antiga sedução. Assim, essa linguagem é empregada e mantida num mundo próximo do verdadeiro, causal nesse sentido; Nietzsche critica o conceito tradicional de vontade de Schopenhauer, quando este visa estabelecer verdades metafísicas num mundo transcendente, ao dizer que todo objeto têm a vontade de ser representado e devemos estabelecer uma verídica representação num mundo platônico.

Nietzsche nega que essa verdade se encontra num mundo suprassensível, do lado do real, vê o transcendente como fábula, a verdade a qual tanto Schopenhauer se refere, pois esta verdade acaba se estagnando a partir da linguagem, implicando um paralogismo, resultando na afirmação de uma verdade metafísica. Podemos observar que ao se utilizar dela ‘(...) o homem colocava um mundo próprio ao lado do outro’(NIETZSCHE, 1974, p.100), ele almeja ser a autoridade sobre esse mundo e que o conhecimento venha deste, como a própria verdade universal; a linguagem nos ajuda a representar o real, mas, aquela velha sedução para os fracos de que a verdade só se encontra através da linguagem por meio de um efeito causal acaba por não termos intenção de modificar-nos e adaptarmo-nos ao real, mas se estagnar.

As palavras estão em nosso caminho! - Onde os antigos homens colocavam uma palavra, acreditavam ter feito uma descoberta. Como era diferente, na verdade! – eles haviam tocado num problema, e supondo tê-lo resolvido, haviam criado um obstáculo para a solução. – Agora, a cada conhecimento tropeçamos em palavras eternizadas, duras como pedras, e é mais fácil quebrarmos uma perna do que uma palavra. (NIETZSCHE, 2016, p.41).

Em conformidade, essa crença apresenta-se ao nos prendemos a uma determinada linguagem e a tomarmos como uma verdade absoluta, diferindo-se então da própria realidade. Sob o ponto de vista dessas crenças como um objeto de idolatria, nos estagnamos e aí ficamos. Como afirma Nietzsche (2023, p.39), a partir do mais profundo sentimento das nossas paixões, atribuímos uma ideia de durabilidade e morada; a fé é acreditar na causalidade de uma linguagem atrelada a um objeto no mundo, o qual amamos pela sua durabilidade, assim como ‘todas as instituições que outorgam a uma paixão fé na sua duração e responsabilidade de duração’ (NIETZSCHE, 2016, p.29). Ao utilizarmos da linguagem e referimo-nos ao que está aí como algo que não coincide com isso, o erro não nos leva a um problema, mas a fixação e a fé na crença desta linguagem.

Que é uma crença? Como ela surge? Toda crença é um tomar-por-verdadeiro. A forma mais extrema do niilismo seria: o fato de que toda crença, todo tomar-por-verdadeiro é necessariamente falso: porque um mundo verdadeiro absolutamente não há. Ou seja: uma aparência perspectivística, cuja proveniência reside em nós (na medida em que necessitamos ininterruptamente de um mundo mais restrito, mais abreviado, simplificado) - o fato de que a medida da força é quanto podemos admitir da necessidade da mentira, sem pecar. Nessa medida, o niilismo poderia, como negação de um mundo verdadeiro, de um ser, ser um modo de pensar divino (NIETZSCHE, 2013, p.292),

Dessa maneira, estamos sempre suscetíveis a crença ao assumirmos como uma espécie de verdade; ignoramos o falso, e tudo que contradiz ao que acreditamos, mas isso

é importante, a nossa vontade de inverdade e vontade de verdade age como algo que não pretende nos dissimular, mas sim, modificar-se a partir deste antagonismo, ‘(...) a vontade de potência necessita de antagonismo, que, sem dúvida, só pode ser vontade de potência.’ (MÜLLER-LAUTER, 2009, p.73). Aqui, o homem vê a errância como algo negativo, ao alcançar essa verdade num mundo distante do que está, ele acredita descobrir a verdade última do mundo, e a todo instante essa necessidade resulta o não ter algo errado resultando na fixação desta linguagem, de modo que a transforme em crença.

Destarte, a verdade científica não é rejeitada por Nietzsche, dessa forma podemos criticar duramente a verdade metafísica; pois segundo ele o homem é um animal que não surgiu para o conhecimento, aproximando-se de Hume ao afirmar que devemos não só partir de nossos sentidos, como aceitá-los como principal acesso ao real. Assim, devemos buscar nos refinarmos e empenharmo-nos nos melhoramentos destes, reduzindo toda a verdade metafísica a uma insignificância, como o objeto de crítica, a verdade suprassensível se torna de considerável para se chegar à verdade no real. A verdade se apresenta como a representação do mundo físico, ainda que de maneira contraditória; assim não deveríamos nos fixar em conceitos linguísticos paralogísticos, que em sentido disso não se fixa no real, necessitando modificar constantemente a própria verdade por antagonismos.

Nietzsche diz não a busca de uma verdade metafísica, mas diz sim ao choque entre a verdade e a inverdade, ele afirma a luta, aceita a vontade de potência. Embora seja necessária esta vontade de verdade, pois temos que partir de um juízo para podermos julgar algo, precisamos estar em contato com a inverdade de modo a ter esse choque de antagonismo, aceitar que o que está aí está em mudança, aceitar a luta constante entre vontade de verdade e de inverdade, onde uma não depende da outra, uma linguagem que não permite se estagnar. “A vontade que sempre quer mais potência tem de considerar essa transformação, à medida que ela mesma se transforma” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p.190).

2. ‘NÃO ATINGIU A VERDADE, POR CERTO, QUEM ATIROU EM SUA DIREÇÃO A PALAVRA DA ‘VONTADE DE EXISTÊNCIA’: ESSA VONTADE – NÃO HÁ’(NIETZSCHE, 1974, P.246)

A partir do aforismo *Da superação de si*, Nietzsche evidencia a forma pela qual Schopenhauer se submete à vontade de verdade ao afirmar que a vontade seria definida como uma ação cega a partir de uma causa, como se o sujeito tivesse uma vontade de existência: *Wille zum Dasein*.

Schopenhauer define o conceito de vontade com forte antipatia pela filosofia Hegeliana e influência de Platão e de Kant, onde afirma que o conhecimento humano está limitado ao fenômeno, ou seja, à forma como a realidade se apresenta a nós através das categorias e formas da sensibilidade, espaço e tempo. A coisa em si permanece inacessível a nosso conhecimento, ao possuímos acesso a realidade, à priori, acessamos a sua representação no intelecto que parte de uma experiência sensorial do sujeito, ‘(...) fato, cada um é o próprio sujeito do

conhecimento, cuja representação é o mundo (e isso também seria uma sentença verdadeira)' (SCHOPENHAUER, 1974, p.11).

Diante disto, a realidade não estaria sob o nosso acesso, mas sim, o fenômeno; e, a partir dele, é possível traçar diferentes perspectivas enquanto sujeitos. O mundo é como ele é, independentemente da percepção, que só se manifesta como um fenômeno, de maneira que, como elucida Schopenhauer a verdade necessita estar fora dessa esfera da experiência sensorial e subjetiva, temos que acessá-la num mundo ideal, tal como Platão nos demonstra um mundo metafísico, onde o conhecimento da coisa em si se apresenta como um ideal gradual, ao referir-se à alegoria da caverna.

A Idéia platônica, ao contrário, é necessariamente objeto, algo conhecido, uma representação e justamente por isso, e apenas por isso, diferente da coisa-em-si. A Idéia simplesmente se despiu das formas subordinadas do fenômeno concebidas sob o princípio de razão; ou, antes, ainda não entrou em tais formas. Porém, a forma primeira e mais universal ela conservou, a da representação em geral, a do ser-objeto para um sujeito (SCHOPENHAUER, 2005, p.242).

Possibilitando assim a conclusão de que, para ele, a razão é uma ideia metafísica transcendente. Desta maneira, percebemos a coisa em si fora de uma compreensão temporal, a razão como necessária para se partir de um juízo, '(...) a consciência de si do sujeito cognoscente, não como indivíduo, mas como sujeito puro, independente da vontade e do conhecimento' (SCHOPENHAUER, 1974, p. 32). Ao inferir que o em si pode ser visto como a vontade, não é apenas algo que se manifesta e deseja livremente, mas é onipotente; ela manifesta-se como próprio querer eternamente inconformado almejando a coisa em si.

A vontade não se limita somente à ação, mas também, ao mundo. Esse conceito tradicional de vontade é o que determinará a ação do homem, que assim como a ideia cartesiana de sujeito é uno e indivisível em cada ser que o percebe e conhece, sendo dotado de vontade. Segundo Schopenhauer, a vontade é o que representa o mundo, querendo ser representada à partir de um ser que consegue perceber o fenômeno.

[...] sujeito do conhecimento que aparece como indivíduo. Tal palavra se chama VONTADE. Esta, e tão-somente esta, fornece-lhe a chave para seu próprio fez. O nômene, manifesta-lhe a significação, mostra-lhe a engrenagem interior de seu ser, de seu agir, de seus movimentos. (SCHOPENHAUER, 2005, p.156).

Outrossim, o intelecto se apresenta como um fator que estimula a vontade, pois, à partir do fenômeno o sujeito uno deseja conhecer a coisa em si e a si como se fosse um objeto; desejando possuir, sempre irá desejar algo onde se joga a prazeres mundanos desse puro querer cego de algo que existe, por existir é dotado de vontade de existência, *Wille zum Dasein*. Sendo assim, para Schopenhauer, a própria vontade é tudo que existe e que se encontra insaciável, dessa forma o mundo seria puro sofrimento, sendo impossível saciáramos essa vontade. A vontade de existência é uma coisa-em-si universal objetivada por fenômeno, a objetivação da vontade traz consigo a sua própria divergência original que reflete a luta de

todos os indivíduos pela matéria constante do mundo para se expor e afirmar que ‘Tais reflexões levam a um pessimismo metafísico’ (SCHOPENHAUER, 2005, p.14).

Assim, ele sugere uma filosofia prática de um ideal ascético, onde este é aquele que opera toda a negação da nossa vontade; teríamos então a própria liberdade de negar a vontade de maneira objetificada, pois, precisaríamos inibir os seus desejos como detentores da razão. Ao possuírmos a verdade, ou seja, o consenso de um objeto no mundo, poderíamos rejeitar a vontade, apresentando a mais ampla oportunidade de redenção e representando o mais alto nível de ética, demonstrando compaixão com o próximo. Essa visão pessimista que parte de um mundo como sofrimento se torna uma crítica ferrenha de Nietzsche principalmente na sua obra *A genealogia da Moral*, porém a presente discussão se atém apenas à fundamentação da crítica metafísica e a conceptualização do sujeito.

Dessa forma, para Schopenhauer, o sujeito se torna um indivíduo uno e indivisível; alguém que controla a vontade e os seus desejos, objetificando a coisa em si, podendo reprimi-los à fim de aceitar o sofrimento dessa ideia metafísica e portar-se em sociedade, ele torna-se então seduzido por uma verdade abstrata onde este o controla. Para Nietzsche, os fracos sustentam esse pessimismo, onde o forte têm a sua vontade inibida e transviada; Schopenhauer assim se entrega à uma vontade de verdade, estabelecendo como uma ideia de sujeito abstrata para garantir uma metafísica moral voltada à estagnação da ideia do indivíduo, submetendo-se ao medo, onde o sujeito dotado de vontade representa-se por uma razão a si próprio, busca existir tornando-se uma representação estagnada. Esse é o lugar da existência da velha sedução metafísica que cabe a ideia do sujeito, nos tranquiliza e inibe a vontade de potência.

3. ‘ASSIM ME ENSINOU UM DIA A VIDA: E COM ISSO, Ó SÁBIOS DOS SÁBIOS, VOS SOLUCIONO TAMBÉM O ENIGMA DE NOSSO CORAÇÃO’(NIETZSCHE, 1974, P.247)

Além da crítica metafísica, é importante salientar a crítica fisiológica da construção do sujeito, onde encontramos a noção que parte de Descartes, a qual permanece e procura se fixar num mundo transcendente. Nietzsche sempre buscou distanciar-se desse conceito, inferindo que ‘basta-lhe o sentimento da vontade, não apenas para a suposição de causa e efeito, mas também para a crença de compreender a sua relação’(NIETZSCHE, 2016, p.139). Para ele, isso é um equívoco, o que justifica a crítica direta ao Schopenhauer; sendo então possível conceber a veracidade de uma noção de um sujeito uno, pois parte de uma interpretação equivocada a qual se fixa numa verdade metafísica de que o sujeito toma uma decisão e que age, tendo esse e tem vontade. ‘(...) todo autoespelhamento do espírito têm seus perigos no fato de que poderia ser útil e importante para a sua atividade interpretar-se de maneira falsa’ (NIETZSCHE, 2015, p.621).

Por conseguinte, Nietzsche considera o eu como multiplicidade de uma reação de forças que se chocam entre si, resultando num impulso, enquanto Schopenhauer acredita ser a reação de um indivíduo. O homem não possui a vontade, a sua ação é mera propulsora da vontade de potência; as quais só se tornam indivisíveis frente à areia movediça da linguagem que busca se fixar. A multiplicidade unifica a si mesma como uma unidade. O uno do eu, conforme o autor de *Aurora*, só foi usado na velha sedução metafísica daqueles alemães; essas

peessoas que pensam na unidade só consideram as suas necessidades, de forma pensam em se tornarem grandes e perpetuar o rebanho, adoecendo os fortes, tendo visto elevar os seus grandes devaneios como verdades.

Dessa maneira o indivíduo se esconde na generalidade do conceito “homem” ou na sociedade, ou se adequa a governantes, classes, partidos, opiniões da época ou do ambiente: e para todas as sutis maneiras de nos pormos felizes, gratos, fortes, enamorados, encontra-se facilmente o símile animal. (NIETZSCHE, 2016, p.28)

Essa ideia que vemos do sujeito é como o quale, ‘(...) que constitui o mundo em suas graduações múltiplas. A “irradiação de vontades de potência” está atrás de tudo que aparece como força’ (MÜLLER-LAUTER, 2009, p.63), a sedução metafísica que Schopenhauer decai e a qual ele interpreta como uma fé de uma causalidade é o resultado de um quale de potência que se salta, *‘El sujeto anda saltando, dando vueltas, probablemente sentimos el grado de las fuerzas y las pulsiones, cuán cerca y cuán lejos, y nos interpretamos como un territorio y una llanura, que en realidad es una multiplicidad de grados cuantitativos.’* (NIETZSCHE, 2008, p.616).

Diante disto, Nietzsche afirma que o eu se apresenta como os resultados dessas forças, o choque entre os quais é todo acontecer, desse modo toda a nossa ideia de impulsos é derubada, isto se define como luta, como mundo; o choque de forças entre potências se formalizando como um quantum de potência, sendo a vontade de potência um eterno continuum, não de causa e efeito, mas de uma multiplicidade fisiológica que se chocam entre si na minha interioridade propulsando, da seguinte forma *‘Por eso lo llamo un quantum de voluntad de poder (Wille zur Macht): con lo cual se expresa el carácter que no puede ser suprimido del orden mecánico sin que se suprima este orden mismo’* (NIETZSCHE, 2008, p.533)

A qualidade do que é quantitativamente diferente se define pela vontade de violar como o domínio, o desejo de potência requerendo mais potência, um choque qualitativo de superar-se, e como tal, é uma característica inerente da vontade de potência dominar sobre o outro, assim como também se possui a necessidade de se proteger da violação. Dessa forma, há o anseio para a própria luta de potência, a superação de si, assim como a própria luta de antagonismos; não podemos nos estagnar, pois estamos constantemente em transformação; unicamente quando somos transviados moralmente por uma metafísica, como é a forma que Schopenhauer propõe com o ideal ascético, é que não a concretizamos, direcionamos essa luta, convertemo-nos em enfermos não efetivando adequadamente a vontade de potência.

CONCLUSÃO

Consequentemente, segundo Nietzsche, o homem fraco observa apenas a causalidade e os seus efeitos originando a imagem do devir de uma vontade; sob essa ótica, construímos uma verdade de que somos um sujeito uno estagnado dotado de impulsos, alguém que conduz uma ação, capaz de causar um efeito em algo, mas ‘ninguém explicou o empurrão’ (NIETZSCHE, 2016, p.131). Nesse agir como ação não há aprofundamentos, apenas a crença nessa perspectiva, como o próprio Schopenhauer, uma vez que sugere a vontade como um

impulso, uma vontade de viver. Desta maneira, se faz necessário representar a nossa imagem, e uma verdade num mundo metafísico onde cada coisa representada é uma sucessão de eventos que isolamos e imaginamos serem eficazes enquanto sujeito, elaboramos uma metafísica. Que delírio!

Isto posto, é apresentado por Nietzsche uma severamente crítica à Schopenhauer ao passo que amadurece os seus conceitos; percebemos claramente seu afastamento do autor de *O mundo como vontade e representação*, o qual defende um ideal metafísico fundado numa linguagem que busca se fixar como um efeito de uma causalidade, uma realidade completamente infundada onde a verdade encontra-se num mundo fictício. Apesar de ser o primeiro europeu a afastar-se do rebanho, Schopenhauer cai na armadilha da vontade de verdade ao se fixar num âmbito metafísico, defendendo não só uma metafísica abstrata, como também propulsores para transviar a vontade de potência.

Dessa forma, concluímos que a crítica formulada por Nietzsche à vontade de Schopenhauer parte da apresentação da vontade de potência na obra *Assim Falou Zaratustra*, no aforismo intitulado *Da superação de Si*. Observamos claramente como Schopenhauer nos apresenta um 'efeito posterior da antiga religiosidade' (NIETZSCHE, 2016, p.138) ao nos propor explicações místicas e fabulosas, principalmente por crer que a coisa em si seria vontade, ao passo que só quem as possui são organismos capazes de experimentar o prazer e desprazer; além de afirmar que caberia a um sujeito uno e indivisível a vontade de representar a própria vontade, cujo dotado de razão e dessa manifestação onipotente elevaria uma metafísica. Concernente a Nietzsche, a coisa em si é algo de como a vontade de potência reage ao fenômeno, não é algo que se possui, ou seja, não se fixa em mundo metafísico; se contrapõe totalmente ao pessimismo de Schopenhauer, pois este transvia a luta, não valoriza a vida, por consequente a vontade de potência, se encontra numa *décadence*.

Portanto, é possível sintetizarmos que onde há força, uma irá sobressair a outra, apresentando uma luta constante; os quais se chocam formalizando um quantum de força buscando superar-se e possuir mais potência. Quando Nietzsche apresenta a vontade de potência no aforismo *Superação de Si* na obra *Assim falou Zaratustra*, ele determina a vontade de verdade atuando como a própria vontade de potência, ela busca se superar ao possuir a verdade e a inverdade, resultando na própria genealogia da linguagem e a sua modificação, ele aceita o erro ao dizer sim à contradição e ao antagonismo das forças que buscam dominar o outro, sabendo assim que não nasceu para conhecer, mas, para buscar potência, se afastando de uma verdade metafísica. Por conseguinte, é preciso esse choque de forças para se permitir tomar conhecimento acerca do real; tudo que existe é essa luta de transformação, a vida como um choque de potência em um eu como um múltiplo, da mesma forma para os outros, buscamos nos superar a partir dos choques destes quais, sempre requerendo mais potência enquanto conduzidos pela própria vontade de potência, logo, não devemos adoecer a nossa vontade acreditando que somos um sujeito uno e que há uma verdade metafísica capaz de sustentar a idéia de uma vontade cega e onipotente tal qual a apresentada por Schopenhauer.

REFERÊNCIAS

MARTON, Scarlett. Nietzsche: a transvaloração dos valores. São Paulo: Moderna, 1993.

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

NIETZSCHE, Friedrich. A Gaia Ciência. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza.— 1º ed. — São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. Assim Falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza.— 1º ed. — São Paulo: Companhia de Bolso, 2018.

NIETZSCHE, Friedrich. Aurora: Reflexões sobre os preconceitos morais. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza.— 1º ed. — São Paulo: Companhia de Bolso, 2016

NIETZSCHE, Friedrich. Coleção Os pensadores, vol. XXXII. Tradução Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

NIETZSCHE, Friedrich. Crepúsculo dos ídolos, ou Como se filosofa com o martelo. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza.— 1º ed. — São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. Fragmentos póstumos: 1884-1885: volume. Trad. Marco Antônio Casanova. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. Fragmento póstumos; 1885 -1887: Volume VI. Trad. de Marco Antônio Casanova - Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich . Fragmentos Postumos Volumen II (1875-1882). De la edición de la obra: Diego Sánchez Meca, 2008. De la traducción y notas: Manuel Barrios y Jaime Aspiunza, 2008. .— 1º ed. — Madrid : O EDITORIAL TECNOS (GRUPO ANAYA, S. A.), 2008.

NIETZSCHE, Friedrich . Fragmentos Postumos Volumen IV (1885-1889). De la edición de la obra: Diego Sánchez Meca, 2008. De la traducción y notas: Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares, 2008. .— 1º ed. — Madrid : O EDITORIAL TECNOS (GRUPO ANAYA, S. A.), 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. Genealogia da Moral: uma polêmica. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza.— 1º ed. — São Paulo: Companhia de Bolso, 2021.

NIETZSCHE, Friedrich. Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza.— 1º ed. — São Paulo: Companhia de Bolso, 2017

SCHOPENHAUER, Arthur. O mundo como vontade e como representação, I tomo. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. - São Paulo: Editora UNESP, 2005

Artigo recebido em 30.09.2024 e aprovado em 31.10.2024

Paulo Sérgio Alves de Souza Filho é Graduando na UFPB. Orcid: <https://orcid.org/0009-0002-9227-8765>. E-mail: p.alvesfil@gmail.com.

Endereço: Campus I Lot. Cidade Universitaria, PB, 58051-900

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Prof. Prof. Mestre Felipe Cordeiro Alves / Prof. Doutorando Francisco Alvarenga Junnior Neto



DOI: 10.20911/25260782v10n1p224/2025

Gênio e *Bildung* a partir de um estudo do capítulo “Da alma dos artistas e escritores” na obra *Humano, Demasiado Humano*

Rayssa Fonseca¹Ricardo Toledo²

Resumo: Este estudo tem como principal objetivo analisar a relação que Friedrich Nietzsche (1844- 1900) estabelece entre *Bildung* e sua concepção de gênio artístico no capítulo “Da alma dos artistas e escritores”, presente na obra *Humano, demasiado humano*. Na obra, o discurso sobre a genialidade reflete o afastamento de Nietzsche das tendências românticas de sua juventude, com destaque para as influências recebidas de Arthur Schopenhauer (1788-1860) e Richard Wagner (1813-1883). Agora, o filósofo apresenta uma abordagem que enfatiza os aspectos formativos inerentemente humanos em detrimento da crença em uma condição inata ou sobrenaturalmente privilegiada do gênio. Além disso, ele considera que o fim da arte não reside apenas na obra artística em si, mas em um incessante exercício criativo. Mais do que se tornar um mero produtor de obras de arte, o artista deve buscar ser uma obra de si mesmo. Toma-se como meta a definição da compreensão de *Bildung*, que, segundo o pensador alemão, não se limita à mera aquisição de conhecimento, mas envolve um processo de autotransformação e um cultivo interior. Noutros termos, refere-se ao desenvolvimento pessoal contínuo de modo integral, não apenas intelectual. Intenta-se, também, averiguar como a *Bildung*, concepção com a qual Nietzsche se compromete e desenvolve desde seus primeiros escritos, aplica-se ao processo formativo do indivíduo a quem se atribui a genialidade. Segundo o texto analisado, deve-se ter em mente que é a verdadeira *Bildung* de indivíduos sérios e dedicados que lhes propicia a habilidade para a realização de feitos admiráveis.

Palavras-chave: Formação. Gênio. Arte.

INTRODUÇÃO

A questão do gênio, assim como a discussão a respeito da *Bildung*, são contempladas pelos escritos de Friedrich Nietzsche (1844-1900) desde sua primeira publicação, *O nascimento da tragédia* (1872), onde entendemos que esses dois elementos são parte de uma discussão nietzschiana para um projeto cultural. Por meio deles, o filósofo levanta hipóteses para um renascimento da tragédia sobre uma nascente cultura alemã e seu pensamento está ainda comprometido com uma certa tradição metafísica. Em um momento seguinte,

1 Mestranda em filosofia na Universidade Federal de São João del Rei, rayssamgf2010@hotmail.com

2 Doutor e professor titular do DFIME na Universidade Federal de São João del Rei, ricardotoledo@ufsj.edu.br

quando escreve suas *Considerações Extemporâneas*, percebemos um afastamento do filósofo de elementos metafísicos e gradualmente de influências como a de Arthur Schopenhauer. Tal como em sua terceira *Extemporânea*, *Schopenhauer educador* (1874), a qual Nietzsche trata a genialidade exemplar de Schopenhauer como um êxito de sua vontade que supera os perigos de conformar-se à erudição de sua época. Logo, ele toma o modelo schopenhauriano e, criticamente, afasta-se dele.

Ainda assim, quando faz considerações a respeito do gênio e de sua *Bildung*, acomoda em si um tom esperançoso e que se sustenta em um ideal de redenção da cultura humana. Como pode ser visto em um conjunto de conferências realizadas por Nietzsche em 1872, que são publicadas com o título *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*. Nelas, o filósofo toma atentamente a discussão acerca da *Bildung* que, para ele, era condição para raros indivíduos empenhados em uma luta cultural, aquela que combatia as forças culturais da época. Por ela, esses indivíduos compreendem-se inacabados e se submetem à grandiosidade de seus mestres, visto que o sentido dessa verdadeira *Bildung* está na restrição que acolhe os indivíduos inconformados com a massa. Atravessando e superando as condições para uma simples sobrevivência. Entretanto, atesta Nietzsche, que para atender às demandas populares sobre a *Bildung*, os modernos afundaram-se em uma preguiça duradoura e assim despojaram-se de seus gênios. Pois, para ele, conforme sua terceira *Consideração Extemporânea: Schopenhauer educador*, todo jovem encontra em si o impulso para deixar o rebanho e se libertar das cadeias de opinião, para tomar posse de seu gênio interior. Através de suas *Extemporâneas* e também pelas conferências, Nietzsche reflete a concepção do gênio como aquele que foi alimentado no seio da *Bildung*, amadurecido e por isso, é responsável por seu povo e por levá-lo à eternidade. Em síntese, trata Franco (2007, p. 217), os escritos da juventude de Nietzsche associam a degeneração cultural a uma devoção ao que é útil e, por isso, resgatam a mitologia em seu aspecto artístico, na retomada da saúde criativa de um povo.

Ao escrever *Humano, demasiado humano* (1878), não somente encerra enfaticamente sua relação com qualquer elemento metafísico, como opera uma veemente crítica à metafísica, em oposição, fundamentalmente, à sua primeira obra publicada. A ideia de “ser humano” é colocada por Nietzsche, a partir desse momento, entre os elementos que vieram a ser e está sujeita às condições de cada contexto. Sob essas circunstâncias, o filósofo dá continuidade à problemáticas culturais apontadas por ele em sua juventude, mas conforme características mais próprias e uma escrita que se afasta de elementos contemplados até então e que são considerados posteriormente sua fraqueza.

No quarto capítulo de *Humano, demasiado humano*, “Da alma dos artistas e escritores”, encontramos uma discussão detalhada acerca da genialidade e da *Bildung*. Este último termo, antes mencionado, não possui correlatos na língua portuguesa e pode ser aproximado a noções como formação, educação e cultura. Neste trabalho, concordamos que a ideia de *Bildung* pode englobar esses três aspectos e, conforme escreve Nietzsche, visa a responsabilização pelo autocultivo. Desse modo, o capítulo e todo tom em que é escrito *Humano*,

demasiado humano, promovem uma discussão mais aprofundada e elucidativa ao que o filósofo quer chamar *Bildung*, como também, ao produto desse processo, que se distingue como genialidade.

Para promover o debate exposto acima, dividimos este trabalho em três partes e deixamos como conexão entre elas, a relação fundamental entre o gênio e a *Bildung* elaborada em *Humano, demasiado humano*. Assim, apresentamos a maneira como Nietzsche abandona a ideia de gênio schopenhauriana e se afasta do pensamento romântico-wagneriano. Diante disso, a primeira seção apresenta o rompimento de Nietzsche com o romantismo, condição para a reformulação do pensamento a respeito da genialidade. Para isso, retomamos brevemente o modo como o filósofo foi afetado pelo pensamento romântico e quais pontos desse movimento fizeram ele se afastar posteriormente. Na continuidade de nossas considerações, apresentamos o primeiro pilar da genialidade, sendo ele a própria *Bildung* e por fim, dedicamo-nos a explorar a ideia de gênio, a partir do pensamento nietzschiano no capítulo “Da alma dos artistas e escritores”.

1. NIETZSCHE, ROMANTISMO, SCHOPENHAUER E WAGNER: A TRANSFORMAÇÃO DA IDEIA DE GÊNIO EM *HUMANO, DEMASIADO HUMANO*

O pensamento romântico estende-se a Nietzsche através do pessimismo de Schopenhauer e pela música wagneriana e, antes de continuarmos a discussão da relação do filósofo com o pensamento romântico, cabe aqui descrevermos o que se compreende por romantismo. Assim, comenta D'Angelo (1998, p. 93), para o romantismo, a arte, ou sua reprodução, é produção de verdade. O humano, por um pensamento romântico, abre via ao conhecimento do mundo através da atividade artística. Contudo, isto não se faz através da mera representação das coisas, e sim, com o abandono definitivo do princípio de “imitação”. Além disso, deixa-se de lado toda tradição que, de maneiras variadas, colocou na arte mimética sua razão última. Através da crítica a esse princípio, os românticos demarcaram as fronteiras que os separam de seus predecessores: os classicistas franceses. Logo, a estética do Romantismo alemão não é mais da reprodução, mas da produção. Essa posição reforça a ideia de genialidade como uma força interna, capaz de um olhar único sobre o mundo e suas verdades. Por essas razões, o filósofo posteriormente julga ter compreendido mal a face romântica da música e do pensamento alemão do século XIX, os quais considerou, por um período, ousados e capazes de uma abundância de vida que se distinguia do romantismo do século passado. No entanto, percebe uma sede por vingança que toma o pensamento dos românticos, os quais se tornam retidos em imagens amargas. Para solucionar isso, o filósofo quer propor um pessimismo dionisíaco, muito mais positivo e disposto ao futuro, sem os limites de uma vingança.

Assim, o rompimento com o romantismo é marca da transição do pensamento nietzschiano, que se desvencilha da metafísica do artista e situa o gênio como puramente humano. Eugen Fink trata muito bem o despertar antirromântico de Nietzsche em *Humano, demasiado humano*:

Nietzsche desperta agora do sonho romântico de sua veneração a heróis; um vento mais frio, mais gelado, sopra em torno dele. Nietzsche se distancia de seus ídolos, se libera deles para chegar a ser ele mesmo; retira de si, por assim dizer, as fórmulas da metafísica de Schopenhauer e o endeusamento artístico de Wagner, e busca uma expressão nova e própria (FINK, 1982, p. 51).

Em suas fases anteriores e por influências como as de Schopenhauer e Wagner, Nietzsche manteve a postura de definir o gênio como um exemplar raro e de grandiosidade díspar. Para compreendermos esse contraponto podemos tomar a obra *Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*, onde o filósofo apresenta a ideia de uma “pátria metafísica” do gênio, a qual todos os indivíduos dedicam-se a criar. Ela é a reunião das forças de um povo que engrandece e promove a genialidade disposta no interior desses indivíduos exemplares e excepcionais. Schopenhauer e Wagner foram, nos limites das *Extemporâneas* nietzschianas, dois grandes exemplares. Sendo o primeiro e assim trata a *III Extemporânea* de Nietzsche, o mestre que educa para a intimidade com o gênio. E Richard Wagner, conforme a *IV Extemporânea: Wagner em Bayreuth* (1876), um indivíduo de forte fidelidade, fato que o salva de sua comunidade moderna, ao solucionar o problema desenvolvido pelo filósofo em sua *II Extemporânea: Sobre a utilidade e desvantagem da história para a vida* (1874). Em tais escritos, Nietzsche encontra o humano moderno cingido entre interior e exterior, preenchido de conteúdo e completamente alheio a qualquer forma. Em oposição, Wagner é essa força fiel e dramática, que compreende uma totalidade artística em suas criações.

De acordo com *Humano, demasiado humano*, Wagner, Schopenhauer e o eco romântico de suas produções, resistiam ao futuro que se desenhava pelo crescente espírito científico em expansão pela Europa do século XIX. Da mesma forma que a força do Renascimento foi abafada pela Reforma Protestante, na retomada de grandes sentimentos religiosos medievais, a notoriedade dos românticos negligenciava o iluminismo e refletia o espírito metafísico. Por isso, segundo Nietzsche, eram mais reacionários do que revolucionários. Nesse sentido, Schopenhauer foi quem mais trouxe contribuições para uma renovação de uma devoção ascética, a partir de suas necessidades metafísicas:

Mas também em nosso século a metafísica de Schopenhauer provou que mesmo agora o espírito científico não é ainda forte o bastante; assim, apesar de todos os dogmas cristãos terem sido há muito eliminados, toda a concepção do mundo e percepção do homem cristão e medieval pôde ainda celebrar uma ressurreição na teoria de Schopenhauer. Muita ciência ressoa na sua teoria, mas não é a ciência que a domina, e sim a velha e conhecida “necessidade metafísica”. Sem dúvida, um dos grandes e inestimáveis benefícios que nos vêm de Schopenhauer é que ele obriga nossa sensibilidade a retornar por um momento a formas antigas e potentes de ver o mundo e os homens, às quais nenhum outro caminho nos levaria tão facilmente (NIETZSCHE, 2000, p. 22)

Contudo, Franco (2007, p.221) não reconhece no filósofo uma recusa do mundo que se elabora por meio das aparências e Nietzsche afirma que escapar dele é uma impossibilidade. Assim, na superação das crenças metafísicas é importante retomar esse mundo aparente como uma parte fundamental da realização histórica da humanidade, pois sem esse reconhecimento corremos o risco de nos entregarmos ao ceticismo. Logo, notamos que a metafísica atendeu às necessidades em algum momento do mundo e por isso é significativa, mas não é mais essencial. A ciência não pode colocar como erro todo um conjunto de ideais que foram necessários à criação da civilização, negá-los acriticamente. Por essas razões, Nietzsche busca o ponto intermediário, em que a ciência irá superar a atmosfera metafísica, sem negar que a ação dela na humanidade foi o que deu condições para a própria ciência. À vista disso, para complementar essa posição, Young (1992, p. 64) demonstra como a necessidade metafísica figura, em perspectivas como a de Schopenhauer, como inerente à natureza humana, pois esta é tomada enquanto algo dado e imutável. Mas Nietzsche preocupa-se em desfazer essa convicção em *Humano, demasiado humano*, realçando que o humano é um “vir a ser” e que necessidades podem ser abandonadas.

2. O CULTIVO DE SI COMO FUNDAMENTO PARA A GENIALIDADE

Em *Humano, demasiado humano*, o pensamento de Nietzsche compromete-se com a simplicidade e busca afastar-se de concepções milagrosas. Segundo o filósofo, já em seu primeiro aforismo, o humano estava distante do que lhe era propriamente humano e isso porque era ignorante sobre a origem dos elementos de seus sentimentos, sua sociedade e sua cultura. No aforismo três, o filósofo aponta o modo como a metafísica alimenta ilusões para que se tornem verdades, mas desde o segundo aforismo declara que “não existem fatos eternos: assim, como não existem verdades absolutas” (NIETZSCHE, 2000, p. 11). Barelli (2017, p. 57) entende que Nietzsche quer compreender em *Humano, demasiado humano*, a natureza e seus elementos como um “texto”, sem que se atribua a ele um segundo sentido e fora de interpretações mitológicas. Logo, o filósofo abre mão de acessar a essência do mundo e se contenta em investigar o domínio da representação, acessível a nós. Desse modo, a obra recorre à fisiologia, à história e também a teorias da evolução dos organismos. Nela, a arte não tem acesso à intimidade da natureza, mesmo que seja a nossa, algo que estava postulado por ele como possível através da música dionisíaca em *O nascimento da tragédia*. Desfazendo-se disso, Nietzsche declara que a música não nos apresenta à coisa em si e que o intelecto é o responsável por criar as significação das representações. Isso reforça seu afastamento de Schopenhauer e de Wagner, que colocavam a música enquanto instância superior de acesso às verdades. O imediato dionisíaco desaparece em *Humano, demasiado humano*.

Através dessa investigação sobre a percepção da verdade pela metafísica e suas condições problemáticas, chegamos ao capítulo “Da alma dos artistas e escritores”. Nele, o filósofo dedica-se cuidadosamente à reflexão acerca da genialidade, a partir do ponto em que não está mais amparada por um todo metafísico e não pode ser vista como a habilidade superior de acesso e produção de verdades, como postulava por exemplo o romantismo alemão. O gênio

era percebido até então e assim torna explícito Conant (2001, p. 195), como uma “espécie” ou, em uma melhor tradução, um exemplar. Esse tipo humano demonstra uma virtude ou perfeição e diante dele desvelam-se as verdades do mundo, que por ele são traduzidas ao restante da humanidade. Agora, em *Humano, demasiado humano*, o gênio nietzschiano constitui-se sobre dois pilares: a *Bildung*, por meio da qual recusa-se o status garantido pelas verdades fundamentais e universais e o rompimento com o romantismo, no afastamento da percepção milagrosa sobre o gênio e da visão de Schopenhauer, que dispõe sobre a genialidade a posse de um olhar intuitivo da essência do mundo ou das coisas.

Como resultado disso, a *Bildung*, para Nietzsche, estabelece-se como método, enquanto processo para alcançar a excelência. Desse modo, seria uma instância acessível a qualquer humano que se dedique às suas atividades criativas. No caso de “Da alma dos artistas e escritores”, o filósofo aborda a genialidade artística que se constitui através da *Bildung* e se afasta de qualquer ideia que tome as obras de um artista como resultados de uma inspiração sobre-humana, ou talento inato. Nesse momento, o filósofo reforça a noção de *Bildung* como significado de um processo rigoroso ao qual o artista se submete. Ao tomar essa significação podemos traduzir o conceito para “cultura de si”, em que a partir dele, o gênio coloca-se como obra de arte a ser realizada. Assim, a excelência artística para o filósofo está condicionada à constância e apenas por ela grandes obras são realizáveis. Isso compõe o que denomina Nietzsche, no aforismo 155, “pensamento artístico”, que não é improvisado, mas laborioso. Pois, de modo oposto ao que carrega a crença em uma inspiração, esse trabalho não se reduz a um conceber espontâneo, mas exige daquele que se dispõe a criar, também “rejeitar, eleger, remodelar e ordenar” (NIETZSCHE, 2000, p. 73). Logo, inspirar-se é recolher forças criativas e se dedicar à torna-las mais vigorosas, como o filósofo deixa claro no aforismo 156 ao exprimir que “O capital apenas se acumulou, não caiu do céu” (NIETZSCHE, 2000, p. 73). Essa meta da excelência, exposta anteriormente, não pretende alcançar objetivos metafísicos e está, como dito pelo aforismo 170, muito mais relacionada com a ideia de cultivo de si do próprio gênio. Sendo ele capaz de criações culturalmente relevantes, a partir de sua dedicação com a própria formação.

A *Bildung*, portanto, é a condição para uma produção genial e a obra de arte é fruto de uma miscelânea de coisas e vivências que o artista juntou, separou, elegeu, modelou e ordenou. Uma boa obra de arte é resultado de um “julgamento altamente aguçado” e de um exercício constante de aprimoramento: “como vemos hoje nas anotações de Beethoven, que aos poucos juntou as mais esplêndidas melodias e de certo modo as retirou de múltiplos esboços” (NIETZSCHE, 2000, p. 72).³

Burnett (2017, p. 101) aborda que o pensamento artístico de Nietzsche, a partir de 1878, exige novos meios de cultivo para a arte. Desse modo, o apreço pelo trabalho do artista se destaca e gera uma ênfase no processo, na distinção clara das origens de cada produção. A

3 Aliás, uma obra intitulada *Beethoven* havia sido publicada por Wagner um ano antes da publicação de *O nascimento da tragédia*, tendo um lugar cativo no “Prefácio a Richard Wagner” para a primeira edição dessa obra.

ação humana e seu dever tornam-se o centro da avaliação da grandeza da obra, a expressão simples e compreensível, afasta a obscuridade da intuição. Por obscuro, Burnett trata esse jogo divino, que esconde o fazer humano e nos coloca distantes de nossa humanidade e da real genialidade, aquela do artista. Assim, mesmo que o termo *Bildung* não seja constante na escrita do capítulo, ocorrendo apenas no aforismo 218, toda atenção ao procedimento artístico e à ideia de cultivar-se para que se torne um gênio, remete ao conceito.

Nietzsche entende que um artista que obtém um resultado inesperado em seus trabalhos de juventude, obras-primas, corre o risco de não repetir o feito em outras ocasiões. Isso porque não desenvolveu a prática do exercício constante, mas confia naquilo que se chama “memória imitativa”, algo que está ligado a uma genialidade vazia. Arte sem prática e aprimoramento é mera improvisação, trabalho que não demanda seriedade. Ao invés de acreditar que uma obra de arte poderia surgir do nada, e que de tempos em tempos algo bastante original saltaria do artista como um milagre, seria melhor pensar que durante a lacuna criativa houve um represamento (estético). Tudo isso reflete uma necessidade de cultivo, que submete o gênio e o coloca em luta para se criar, como defende Lima (2021, p. 139), para o qual, em Nietzsche, o gênio não é dado, mas construído.

3 O GÊNIO ARTÍSTICO E O COMPROMISSO POSITIVO COM A *BILDUNG*

Nessas circunstâncias, o gênio de *Humano, demasiado humano* é aquele que se dedica ao inacabado e não recua ao notar a falta de habilidades para finalizá-lo. Assim, busca desenvolver suas capacidades e se dedica a uma produção cuidadosa e constante. Cria a si mesmo enquanto age criativamente sobre o mundo e não pretende redimir e moldar a humanidade ao seu redor, mas dedica-se a ela na condição de também humano e procura se associar aos indivíduos que trabalham pela cultura. A genialidade na humanidade está na disposição de se construir e aproveitar tudo, em cada parte. A disposição nietzschiana em romper com a perspectiva romântica do gênio promove concretude ao novo momento de seu pensamento.

Na contraposição à visão romântica de genialidade, no aforismo 165, Nietzsche não deseja eliminar a noção de gênio, mas livrá-la de suas características religiosas e mitológicas. Por isso, retoma negativamente o problema da originalidade na arte. A partir da busca pela originalidade, muitas obras de arte insípidas podem ser produzidas. No entanto, aquilo que continua a impelir no artista o anseio pelo totalmente novo é certo desejo de independência e, ao mesmo tempo, um sentimento de presunção. Mas, ao contrário do que se pode imaginar, são as “naturezas mais dependentes (...), cheias de lembranças de todas as coisas boas possíveis, e mesmo em estado de fraqueza (que) produzem algo tolerante” (NIETZSCHE, 2000, p. 77). Sem o uso da memória, há maior possibilidade de obras de arte vazias, sem conteúdo. Por memória, compreende-se o conjunto de lembranças vivenciais, bem como os elementos artístico-culturais do mundo do artista e também, a memória do exercício do corpo. E Nietzsche chega a ser mais incisivo a esse respeito. No brevíssimo aforismo 179, lê-se o seguinte: “Quando a arte se veste do tecido mais gasto é que melhor a reconhecemos como arte” (NIETZSCHE, 2000, p. 80).

Para comprometer-se com a *Bildung* e se elaborar artisticamente, o gênio depende daquele sentimento pelo qual se percebe inacabado. Dado que o filósofo reconhece e considera valiosa a força daquilo que não foi finalizado e, para ele, de acordo com o aforismo 207, essa não completude é o princípio da criação, a abertura à atividade dedicada da arte e o espaço à memória. Contudo, o assim chamado gênio não é motivado apenas por uma ausência, também é movido por algo positivo: o prazer pela realização dos pequenos detalhes. Há ainda, uma terceira instância que merece atenção, aquela que diz respeito ao sofrimento do artista. Este sofre por não conseguir proporcionar o prazer esperado no público da sua obra. Como pergunta Nietzsche: “Seu píforo soa, mas ninguém quer dançar: pode isto ser trágico?” (NIETZSCHE, 2000, p. 73). Assim, o artista aspirante a gênio sente-se privado de compreensão, de reconhecimento, enfim, de valor. Mas o sentimento dessa privação não é um impedimento para a criação. Isso o torna mais fecundo, com mais vontade de criar, excedendo em atividade aos demais homens. Como se pode ler no aforismo 157:

Seu sofrimento (do gênio da arte) é sentido como exagerado, porque o tom de seu lamento é mais forte, e sua boca mais eloquente, em algumas ocasiões o seu sofrimento é de fato muito grande, mas apenas porque é grande sua ambição, sua inveja” (NIETZSCHE, 2000, p. 73).

Humano, demasiado humano fornece pistas de como o gênio é visto pelas pessoas supostamente denominadas comuns. Segundo Nietzsche, nestas, a crença no gênio é derivada principalmente por um sentimento geral de insuficiência criativa. Acredita-se em gênios porque se pensa ser difícil fazer o mesmo que fazem. Isso que chama de “sentimento geral de insuficiência criativa”, Nietzsche compreende como consequência da vaidade humana. Para ele, só se pode aceitar o gênio porque sua condição é um aparente obstáculo miraculoso para que qualquer outro pretenda se tornar um semelhante. O gênio é apenas objeto de admiração, e nunca de desejo. Concomitantemente, fala-se da inveja, sentimento que se rechaça pela sensação de incomparabilidade: “Chamar alguém de divino significa que aqui não se precisa competir” (NIETZSCHE, 2000, p. 75). Buscando novamente as considerações de Lima (2021, p. 134), encontramos uma análise da crítica nietzschiana à noção de genialidade, que demonstra a maneira como o filósofo percebeu na devoção ao gênio uma forte retomada do culto religioso. Assim, a intuição genial coloca esse indivíduo em um espaço que era dos sacerdotes e a arte se torna uma nova religião. Nesse sentido, Franco (2007, p. 230) aborda também a participação dos próprios artistas nessa visão, quando Nietzsche escreve sobre o esforço que fazem para esconder o seu processo criativo. Por essa atitude, ocupam uma “lacuna” do mundo moderno e tomam para si os sentimentos religiosos afugentados pelo fazer científico.

Como se verá, o que distancia o assim chamado gênio dos indivíduos considerados comuns são outros fatores que aqueles, por exemplo, defendidos pelo romantismo e Schopenhauer.⁴ Nietzsche faz ressalvas à caracterização do gênio como um indivíduo dotado de mais talentos que os demais artistas. O filósofo revê o conceito de talento, explicando

4 Franco (2007, p. 230) menciona como no romantismo o culto ao gênio não deixa explícito seu caráter misterioso e se apegava à ideia de indivíduos intuitivos por natureza. Nessas circunstâncias, encontramos a crença em indivíduos essencialmente distintos, a qual Nietzsche se afasta em *Humano, demasiado humano*, ao atribuir essa distinção a uma capacidade de julgamento que foi cultivada.

que este é, na verdade, a habilidade que um artista possui de construir um todo que possa ser considerado perfeito, de maneira que suas partes pareçam indispensáveis. A diferença entre os artistas menores e o chamado gênio é que a preocupação inicial deste não é o todo, mas as partes. A perícia na elaboração dos detalhes demanda um aprendizado demorado. Certamente, os chamados gênios não a possuíam no início de suas carreiras. Para alcançarem o status da genialidade foram ávidos no aperfeiçoamento do trabalho minucioso. Por isso, assemelham-se em maior grau ao artesão, pela diligência e seriedade, do que a um ser excepcionalmente intuitivo. Logo, Segundo Lima (2021, p. 139), o gênio é o responsável pela ordenação dos elementos culturais e por isso, é capaz de expressar a força de um povo.

Por fim, Borges (2004, p. 75) assinala que Nietzsche se aproxima da concepção de gênio como exceção por acreditar que a educação para a genialidade não é algo para as multidões. Enquanto os demais indivíduos estão sempre presos às malhas da metafísica, vinculados ao espírito mitológico ou religioso, crendo em verdades alheias e fugindo do mundo, o gênio não diferencia a arte da vida, além de ser capaz de criar suas próprias verdades e autenticidade. Na compreensão de Borges, o que Nietzsche tem em mente ao ressaltar o papel do gênio em *Humano, demasiado humano* é fazer apologia à rigorosa educação que desperte do desejo de criar. Educa-se para conseguir tirar o máximo com o mínimo que se tem em mão. Como consequência disso, consegue-se descobrir novos caminhos, como alguém que se perdeu em uma floresta e encontra a saída, ou um prisioneiro que planeja sua fuga e a executa com galhardia, ou aquele que compensa a falta de um órgão aprimorando o uso de outro.

CONCLUSÃO

Na transição de Nietzsche ao período que fica reconhecido como intermediário em suas obras, notamos um filósofo dedicado a se desfazer de concepções firmadas por suas primeiras obras. Alguns dos comentadores abordados por este trabalho defendem ainda, que o pensamento nietzschiano em *Humano, demasiado humano*, quer resgatar um período anterior e manter as questões de *O nascimento da tragédia*, através de um olhar menos influenciado por Schopenhauer e Wagner. A proposta deste trabalho, de um estudo acerca da genialidade e da *Bildung* no capítulo “Da alma dos artistas e escritores”, faz transparecer essa mudança no pensamento de Nietzsche. Por ela, o fazer artístico aparece de maneira mais focal e o gênio desvincula-se de sua herança metafísica e por isso mística. Logo, a constituição da genialidade rompe com um ideal romântico e aproxima-se da *Bildung* enquanto processo de formação artística ou de represamento cultural.

REFERÊNCIAS

- BARELLI, María. *Transformaciones de “lo dionisiaco”*: um análisis sobre el giro de Nietzsche em *Humano, demasiado humano*. *Diánoia*, v. 62, n. 78, p. 47-73, mai. 2017.
- BURNETT, Henry. *Da alma dos artistas e escritores*: Coisa humana, demasiadamente humana? *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v. 38, p. 97- 120, mai./ago., 2017.
- BORGES, André de Barros. *O ensinamento nietzschiano através do gênio para a formação de um novo tipo humano*. 2004. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – PUC-RIO, Rio de Janeiro.

CONANT, James. *Nietzsche's perfectionism: A Reading of Schopenhauer as educator*. In: SCHACHT, Richard. *Nietzsche's postmoralism: Essays on Nietzsche's prelude to philosophy's future*. Cambridge University Press, 2001. p. 181- 239

D'ANGELO, Paolo. *A estética do Romantismo*. Trad. Isabel Tereza Santos. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

FINK, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza Editorial, 1982.

FRANCO, Paul. Nietzsche's 'Human, all too human' and the problem of culture. *The Review of Politics*, vol. 69, n. 2, p. 215-243, 2007.

LIMA, David. A desmistificação da arte e do gênio em Humano, demasiado humano. *Revista Paraense de Filosofia*, v.1, n.2, p. 129-149, jul./dez., 2021.

NIETZSCHE, Friederich. *Humano, demasiado humano I*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

NIETZSCHE, Friederich. *III consideração intempestiva: Schopenhauer Educador*. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos sobre educação*. Rio de Janeiro: Editora PUC- Rio/ Edições Loyola, 2014.

NIETZSCHE, Friederich. *O nascimento da tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

NIETZSCHE, Friederich. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe- KSA (Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari). München: Walter de Gruyter, 1986. 08 Bänden.

NIETZSCHE, Friederich. *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*. Trad. André Itaparica. Hedra, 2017.

NIETZSCHE, Friederich. Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos sobre educação*. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio/ Edições Loyola, 2014.

NIETZSCHE, Friederich. *Wagner em Bayreuth: Quarta consideração extemporânea*. Trad. Anna Hartmann Cavalcanti. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

YOUNG, Julian. Human, all-too-human. In YOUNG, Julian. *Nietzsche's philosophy of art*. Cambridge University Press, 1992. p. 58- 92.

Artigo recebido em 30.09.2024 e aprovado em 31.10.2024

Rayssa Fonseca Graduada em Filosofia pela Universidade Federal de São João del Rei (UFSJ) e Mestranda na mesma universidade pela linha de metafísica e mente. Pesquisa Nietzsche, com foco em sua discussão cultural, abordando conceitos como Kultur e Bildung. Orcid: <https://orcid.org/0009-0004-6740-3709>. E-mail: rayssamgf2010@hotmail.com.

Endereço: Praça Frei Orlando, 170 - Centro, São João del Rei - MG, 36307-352

Ricardo Toledo é professor adjunto no Departamento de Filosofia e métodos (DFIME) da Universidade Federal de São João del Rei (UFSJ), na cadeira de Filosofia Contemporânea e Estética. Doutor pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), com estágio doutoral (Sanduíche) na Università del Salento, Itália, e no Centro Colli-Montinari de estudos sobre Nietzsche e a cultura europeia. Mestre pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). .Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6346-1563>. E-mail: ricardotoledo@ufsj.edu.br.

Endereço: Universidade Federal de São João Del-Rei, Faculdade de Engenharia Industrial. MG 443, km 7

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Prof. Dr. Paulo Becher Junior /Prof. Rogério Giovani Soares Ferreira



Consciência moral, Moral nobre e Vontade de poder: Bases para uma abordagem fenomenológica

Ricardo Pedroza Vieira¹

Resumo: Desde a publicação, em 1962, de *Nietzsche et la Philosophie*, de Deleuze, difundiu-se amplamente uma linha de interpretação do tema da consciência moral no pensamento de Nietzsche em que o conceito de má consciência é preeminente e encontra-se no centro de questões éticas e ontológicas. Todavia, nas últimas três décadas, trabalhos de autores como Ridley e Allison, entre outros, têm sugerido uma leitura do conceito que relativiza o papel da má consciência à luz de textos que sugerem a possibilidade de um modo de consciência moral distinto, característico da moral nobre e vinculado ao conceito de vontade de poder em seus aspectos mais positivos e criativos. Nesta linha, autores como Babich e Visser esboçaram o projeto de uma abordagem fenomenológica da conexão entre consciência moral e vontade de poder. O presente trabalho procura desenvolver essa perspectiva, propondo que se considere a consciência moral em sua multiplicidade como uma experiência de importância decisiva para a construção do conceito de vontade de poder. Pretende-se proporcionar uma apresentação das bases dessa linha de interpretação do tema, contextualizando brevemente sua posição em relação à história da recepção de Nietzsche e discutindo algumas referências fundamentais para ela, especialmente *Gaia Ciência* 270 e *Genealogia da Moral*, II, 2-3.

Palavras-chave: Consciência Moral. Fenomenologia. Moral Nobre. Nietzsche. Vontade de Poder.

INTRODUÇÃO

O presente artigo, correspondente à comunicação homônima apresentada no IV Seminário Internacional “Nietzsche nos Pampas” de 2024, tem por objetivo apresentar uma abordagem fenomenológica do conceito de consciência moral (*Gewissen*) no pensamento de Nietzsche, situando-a brevemente frente ao modo como a tradição de recepção da filosofia de Nietzsche pensou este conceito e comentando alguns textos de Nietzsche que serviriam de base para sustentar nossa abordagem.

Para introduzir o tema, convém partir de um esclarecimento terminológico. “Consciência moral” é a tradução em português para o alemão *Gewissen*, ao qual corresponde, em inglês, o termo *conscience*. Não se deve confundir estes termos com o alemão *Bewusstsein*, ao qual corresponderia, em inglês, *consciousness*, e, em português, “consciência”. A consciência é o objeto epistemológico por excelência da filosofia moderna, desde Descartes;

1 Doutor em Filosofia pela UFRJ. Professor do Colégio Pedro II (CPII). Contato: ricardopvieira@gmail.com

o termo é aproximadamente sinônimo de mente ou intelecto. A consciência moral, por sua vez, é um outro fenômeno, não necessariamente consciente. As relações entre consciência moral e consciência são um problema à parte, que se seguirá às tentativas de definir e caracterizar ambos os conceitos. A atenção a esse cuidado terminológico é especialmente necessária, caso se considere que derivam do termo “consciência moral” outros termos compostos, como “má consciência”, “peso na consciência”, “consciência culpada”, etc, nos quais o risco de ambiguidade é maior.

1. HISTÓRICO DE RECEPÇÃO DO TEMA

A seguir, podemos considerar alguns dos marcos da recepção do tema da consciência moral no pensamento de Nietzsche. Jaspers (2015), em um estudo pioneiro publicado originalmente em 1936, opõe a má consciência à inocência da moral nobre, associada à vontade de poder em sua forma mais ativa e criativa. Essa oposição, sob diferentes formas e nuances, se verificará com frequência nos estudos posteriores de outros autores. Kaufmann (1974), por exemplo, aponta a má consciência como um estágio do desenvolvimento psíquico necessário à meta ulterior de sublimação e controle dos instintos. Nesse sentido, a formação de uma moralidade nobre e uma vontade de poder criativa seria resultado de um desenvolvimento, do qual a má consciência seria um dos estágios. Em todo caso, permanece uma certa separação entre a consciência moral, de um lado, e a moral nobre, de outro, como fenômenos distintos.

O trabalho pioneiro de Deleuze (2001), publicado originalmente em 1962, radicalizou a análise da má consciência e sua associação às ideias de reatividade e ressentimento: “Separada daquilo que pode, a força ativa não se evapora. Ao virar-se contra si, produz dor. Não já o fruir de si (...). Multiplicação da dor por interiorização da força, por introjeção da força, é esta a primeira definição de má consciência” (p. 193). Nesses termos, acentua-se a oposição entre consciência moral e os aspectos afirmativos da vontade de poder. O conceito de consciência moral parece reduzir-se à má consciência e à reatividade. As formas criativas de existência seriam não-morais ou pós-morais. Essa posição reivindica ser coerente com a crítica tardia de Nietzsche à moral em geral.

É somente por volta do final do século XX que começam a surgir re-interpretações do tema da consciência moral em Nietzsche, segundo as quais esse conceito poderia ter uma abrangência maior, que incluiria a má consciência, mas também outras formas de consciência moral, das quais ao menos uma poderia corresponder à moral nobre e formas afirmativas de vontade de poder. Um marco nesse desenvolvimento é a definição de Ridley:

Consciência moral, em linguagem vulgar, é um modo de relação consigo mesmo: alguém reflete sobre si mesmo (agi bem? agi mal?) desde um ponto de vista de uma potencial ação sobre si mesmo (para reforço ou reforma da conduta). Ter consciência moral, portanto, boa ou má, não é meramente ser consciente ou autoconsciente: é ter a capacidade de tornar-se objeto da própria consciência e um poten-

cial correspondente de tornar-se objeto da própria vontade. Abordar a consciência moral, então, é abordar um lugar crucial de contato entre uma capacidade distintamente humana (consciência reflexiva) e uma possibilidade distintamente humana (auto-transformação): a consciência moral é, portanto, e no mesmo sentido corriqueiro, o lugar onde os valores humanos são forjados e testados. (1998, p. 15-16)²

A consciência moral é definida agora de maneira ampla: trata-se de uma capacidade de modificar a si mesmo a partir de algum processo reflexivo. Também a moral nobre depende dessa capacidade³. A principal referência para sustentar essa definição, que analisaremos mais adiante, é a *Genealogia da Moral*, II, 2-3. Concorde-se com essa definição em particular ou não, abre-se doravante uma discussão sobre a possibilidade de um sentido mais amplo da consciência moral, irreduzível à má consciência.

No campo do pensamento fenomenológico, a abordagem deste tema segundo esta perspectiva também é recente. Heidegger (2006; 2007) não aborda diretamente a consciência moral em seus principais textos sobre o pensamento de Nietzsche. É somente em contribuições das últimas décadas, como de Babich⁴, que encontramos um olhar fenomenológico sobre a consciência moral:

O convite para tornar-se quem se é é um encômio, louvando não o potencial humano de alguém ou seu potencial de vir a ser, mas aquilo que já é realização consumada, mensurável (se não mesmo ‘consciente’). Assim, é a consciência moral de cada um que diz: ‘torna-te quem tu és!’. Enquanto encômio, o imperativo de Nietzsche é um retorno: ele não age sobre o futuro, mas sobre o passado. Cada um é chamado a voltar-se sobre si por meio de um retorno ou reconhecimento em consonância com o que Nietzsche chama de eterno retorno da reflexão ou amor fati. (2003, p. 40)⁵

2 Tradução livre do original: “Conscience, in ordinary speech, is a mode of self relation: one reflects upon oneself (have I done well? badly?) with a view, potentially, to acting on oneself (for reinforcement or reform). To have a conscience, then, good or bad, is to be not merely conscious but self-conscious: it is to have the capacity to make oneself the object of one’s own consciousness and a corresponding potential to make oneself the object of one’s own will. To focus on conscience, then, is to focus on a crucial site of contact between a distinctive human capacity (reflexive consciousness) and a distinctive human possibility (self-transformation): conscience is therefore, and in the same ordinary sense, the site on which human values are forged and tested.”

3 Também é referência relevante para essa mudança de perspectiva: ALLISON, 2001. Uma das expressões mais recentes dela é: GUAY, 2022.

4 Também merece destaque: VISSER, 2004.

5 Tradução livre do original: “The invitation to become what one is is an encomium, praising not one’s human potential or possibility for being but what is already a consummate, measured achievement (if not for that a “conscious” one). Thus it is one’s conscience that says: “Become the one you are!” As an encomium, Nietzsche’s imperative is a return: it does not act upon or for the future but the past. One is called to come to one self by way of a return or a recognition consonant with what Nietzsche calls the eternal return of reflection or amor fati.”

Babich parte da relação, traçada em *Gaia Ciência*, 270, (que analisaremos mais adiante), entre a consciência moral e o famoso verso de 72 da segunda ode Pítica de Píndaro, que pode ser vertido como “*werde, der du bist*”, “torna-te quem tu és”. Essa frase, que aparece no *Assim Falou Zaratustra* (IV, “A Oferta do Mel” / “*Das Hönig Opfer*”) e é parafraseada no subtítulo de *Ecce Homo*, poderia ser lida como uma expressão da consciência moral nobre, ligada à vontade de poder afirmativa. Também a noção de eterno retorno poderia adquirir um sentido ético sob essa luz: seríamos convidados ao desafio de nos tornarmos capazes de afirmar a vida como ela é, com todos os seus elementos negativos intrínsecos.

2. UMA PROPOSTA DE ABORDAGEM FENOMENOLÓGICA DA CONSCIÊNCIA MORAL NO PENSAMENTO DE NIETZSCHE

A perspectiva que adotamos para abordar o tema parte de uma afinidade com a abordagem fenomenológica, e teve suas bases estabelecidas em pesquisa anteriormente publicada (VIEIRA, 2019). Analisaremos aqui, resumidamente, alguns dos principais textos de Nietzsche que servem de referência ao desafio de pensar o conceito de consciência moral em sentido amplo e irreduzível à má consciência. Temos por meta apenas proporcionar apenas uma contextualização introdutória ao problema.

O primeiro texto a destacar é o já mencionado trecho da *Genealogia da Moral*:

O orgulhoso conhecimento [*Wissen*] do privilégio extraordinário da responsabilidade, a consciência [*Bewusstsein*] dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo e o destino, desceu nele até sua mais íntima profundidade e tornou-se instinto [*Instinkt*], instinto dominante - como chamará ele a esse instinto dominante, supondo que necessite de uma palavra para ele? Mas não há dúvida: este homem soberano o chama de sua consciência moral [*Gewissen*]... Sua consciência moral?... Já se percebe que o conceito de “consciência moral”, com que deparamos aqui em sua manifestação mais alta, quase desconcertante, tem uma longa história e variedade de formas atrás de si. (*Genealogia da Moral*, II, 2-3.)⁶.

Salta logo aos olhos a afirmação explícita da existência de uma “variedade de formas” da consciência moral. Caso não se opte por relativizar essa afirmação, entendendo-a como mera constatação de usos equívocos do termo, é forçoso reconhecer que ela sugere que pertence ao fenômeno da consciência moral, por um lado, uma multiplicidade, mas, por outro lado, algum sentido de unidade. Por outro lado, o que o texto destaca é uma destas formas em particular - “desconcertante”, justamente para quem a considerar desde um ponto de vista mais acostumado à consideração da má consciência! Trata-se da consciência moral do humano soberano [*souveraine Mensch*], caracterizada por um conhecimento [*Wissen*] da

6 Salvo indicação em contrário, utilizamos a tradução em língua portuguesa indicada na bibliografia, cotejada com a edição da obra completa no original alemão também lá indicada.

responsabilidade [*Verantwortlichkeit*], uma apreensão consciente [*Bewusstsein*] da própria liberdade, que se transforma em instinto [*Instinkt*]. Dá-se uma transformação ética, que parte de uma evidência consciente, mas resulta em um instinto que, enquanto tal, é, ao menos parcialmente, inconsciente. Observe-se que é somente ao elemento instintivo resultante desta transformação que Nietzsche nomeia propriamente como consciência moral. O estágio anterior do processo é apenas preparatório, embora decisivo: trata-se da conquista de uma compreensão peculiar a respeito de responsabilidade e liberdade. Isso situa a chave para a interpretação desta forma de consciência moral em uma investigação ulterior sobre a experiência da liberdade.

Outro texto fundamental para nosso tema é o também já mencionado aforismo 270 da *Gaia Ciência*: “O que diz tua consciência moral? - Tu deves vir a ser o que tu és” (*Gaia Ciência*, 270). O aforismo surge aparentemente removido de qualquer contexto. Cabe ao leitor reconstruir, pelos ecos das intertextualidades implícitas, um arcabouço de referenciais para interpretá-lo. O primeiro referencial é o já mencionado verso 72 da segunda ode Pítica de Píndaro, que no original lê-se: ἔνοι' οἷος ἐσοὶ μαθών. Recentemente, publicamos (VIEIRA; ONELLEY, 2024) um estudo sobre o original grego do poema, com especial ênfase ao verso 72. É possível interpretar que a intencionalidade do poema de Píndaro consiste em uma pedagogia da *kháris* (χάρις), a gratidão, traço fundamental do caráter nobre. No contexto original, o verso 72 é um delicado alerta para que se evite ceder aos apelos de bajuladores que incitam à *hybris*, à arrogância, desviando-se do hábito da gratidão e da generosidade. As formas verbais utilizadas compõem um jogo entre aspectos verbais - incoativo, durativo e habitual -, que sugerem uma temporalidade extraordinária inerente à escuta de seu conselho: tornar-se quem se é significa recomeçar a cada vez o mesmo hábito, sustentando ativamente a duração de um modo de ser. O conselho só é compreensível para quem já conheça previamente a experiência da *kháris*. Ela precisa ser sempre pressuposta como o que já se deu e é preciso apenas recuperar, preservar. Deste ponto de vista, a apropriação que Nietzsche faz do verso pode ser lida como convite ou apelo à atenção concentrada a certas experiências decisivas, dotadas do poder de orientar a existência humana. A necessidade inconsciente de prestar essa atenção provém do fato de que as experiências que a reivindicam são, em si mesmas, forças que atraem o olhar, que brilham e fascinam com seu poder de iluminação. É uma questão à parte considerar que essa necessidade se expresse, no aforismo, com uma palavra decisiva e carregada de ecos: tu deves [*du sollst*]. Trata-se de uma experiência ética, peculiar, de dever.

Outro texto, este pouco conhecido, que pode nos auxiliar enormemente a pensar nosso tema é encontrado dentre os fragmentos póstumos: “Consciência moral é o sentir no interior do qual a *hierarquia* de nossos impulsos nos vem à consciência” (*Fragmentos Póstumos*, 1883, 15 [51])⁷. Temos aqui uma definição geral de consciência moral. A definição situa o fenômeno a partir de três dimensões cognitivas: o sentir [*Gefühl*], o impulso [*Trieb*] e a consciência [*Bewusstsein*]. O uso de um verbo de movimento, “vem” [*kommt*], sugere que o sentir associado à consciência moral é pré-consciente ou inconsciente: dele se origina uma certa

7 Tradução nossa.

consciência a respeito de algo, logo, ele antecede a formação dessa consciência em algum grau. Aquilo que vem à consciência é a hierarquia de nossos próprios impulsos. Isso significa que a consciência moral torna possível compreender os próprios impulsos em suas relações de força mais próprias, de tal maneira que um, mais forte, organiza os demais. A clareza a respeito desta organização corresponde a uma clareza de decisão. Saber a hierarquia dos próprios impulsos é saber o que é prioritário, o que é decisivo, o que reivindica em maior ou menor grau o agir. A experiência da decisão, entendida como clareza a respeito do decisivo, é entendida por Nietzsche como uma experiência de liberdade. Podemos associá-la ao que Nietzsche nomeia o afeto do comando [*Affekt des Commandos*], tal como aparece em *Além do Bem e do Mal*, 19. Ver emergir da obscuridade do afeto a clareza de uma decisão: isso é o sentido mais próprio de consciência moral. Aparentemente, precisamente o contrário do que fora identificado na supracitada *Genealogia da Moral*, em que uma experiência consciente de liberdade se tornava instinto! A não ser que consideremos que a relação entre instinto e consciência é, aqui, circular e cíclica. Um movimento de reiterados recomeços, que perdura como reconquista sempre renovada de um hábito que se retroalimenta.

Como é possível que uma tal compreensão da consciência moral tenha qualquer coisa a ver com a má consciência? Não será mesmo um sentido completamente equívoco aquele que o termo *Gewissen* adquire neste composto, *Schlechtes Gewissen*, *bad conscience*, má consciência? Um texto sugere a conexão que até aqui nos parece faltar:

Medida e equilíbrio - De duas coisas bastante elevadas - medida e equilíbrio - é melhor não falar jamais. Uns poucos lhes conhecem as forças e indícios, pelas misteriosas trilhas de vivências e conversões interiores: nelas adoram algo divino e receiam falar em voz alta. Os demais quase não escutam quando se fala delas, e julgam tratar-se de tédio e mediocridade: talvez excetuando os que um dia escutaram um som admonitório vindo daquele reino, mas taparam os ouvidos para ele. A recordação disso os torna aborrecidos e agitados.. (*Humano Demasiado Humano II: Opiniões e Sentenças*, 230)

O título enuncia: *Maas und Mitte*. De um lado, medida - em grego, *métron*, termo caro a Píndaro e aos poetas arcaicos em geral. De outro lado, *Mitte*, o meio, o centro, isto é, um tipo de meio-termo, de justa medida, de ponto de equilíbrio. O texto se refere a diferentes modos possíveis de compreensão a respeito de viver com medida, regra, equilíbrio, contenção. O tema é tão delicado e propenso a mal entendidos que talvez fosse melhor nem abordá-lo! A compreensão mais própria é aquela pautada por “misteriosas trilhas de vivências e conversões interiores” [*Mysterien-Pfaden innerer Erlebnisse und Umkehrungen*]. Neste caso, medida e equilíbrio provêm de experiências próprias de transformação que não são precisamente comunicáveis porque são singulares, irreduzíveis à generalização da linguagem. Tais experiências reivindicam um falar em voz baixa, para não conspurcá-las com mal-entendidos desnecessários, vulgarizações ou olhares intrusivos alheios. Nelas, há um elemento que se nomeia: o divino [*etwas Göttliches*], o que reivindica reverência, atenção e cuidado.

Um segundo ponto de vista é daqueles que quase não escutam [*hören kaum zu*], quase não prestam atenção às experiências mais próprias de medida e equilíbrio. Fica implícito que o ponto de vista anterior era aquele da escuta ativa e atenta. Por causa de uma falta de escuta, medida e equilíbrio já não parecem coisa própria, mas alheia, imposta de fora, arbitrária. Ser tolhido por regras nas quais não se vê nenhum sentido autêntico: isso soa como tédio e mediocridade.

Um terceiro ponto de vista, por fim, nem escuta nem não escuta, nem se empenha ativamente por escutar, nem se entrega à inércia passiva. Trata-se agora de negar ativamente a escuta: tapar os ouvidos [*gegen ihn sich die Ohren verstopft haben*], golpeá-los, revoltar-se contra o ouvir. O convite à escuta, então, torna aborrecido e agitado [*böse und aufgebracht*], envilecido, indignado contra a própria realidade em seu vir a ser e aparecer tal como é. Sugerimos (VIEIRA, 2019) que os três modos de escuta indicados nesse texto correspondem a três modos essenciais de consciência moral, que se relacionam, por sua vez, às três figuras éticas centrais da *Genealogia da Moral*: nobre, escravo e sacerdote.

CONCLUSÃO

O presente artigo procurou indicar os referenciais bibliográficos e teóricos necessários a uma contextualização introdutória do problema da consciência moral no pensamento de Nietzsche, acrescentando sugestões interpretativas que os organizam em uma perspectiva fenomenológica, preocupada em fundamentar a reflexão nietzscheana em tentativas de descrever experiências de sentido. Não obstante, o tema é campo aberto para novas investigações e desenvolvimentos.

REFERÊNCIAS

- ALLISON, D. *Reading the New Nietzsche: the Birth of Tragedy, the Gay Science, Thus Spoke Zarathustra and On the Genealogy of Morals*. Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers Inc, 2001.
- BABICH, B. *Nietzsche's Imperative as a Friend's Encomium: On Becoming the One You Are, Ethics, and Blessing* In: *Nietzsche-Studien* Berlin/Boston: Walter de Gruyter, n.33, 2003, pp. 29-58.
- DELEUZE, G. *Nietzsche e a Filosofia* Trad. Antônimo Magalhães. Porto: Rés-Editora, 2001.
- GUAY, R. *Nietzsche's On the Genealogy of Morality - A Critical Introduction and Guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022.
- HEIDEGGER, M. *Nietzsche, vol. I e II* Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- HEIDEGGER, M. *Quem é o Zarathustra de Nietzsche?* Trad. Gilvan Fogel. In: *Ensaio e Conferências* Petrópolis: Vozes, 2006.
- JASPERS, K. *Introdução à filosofia de Friedrich Nietzsche* Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.
- KAUFMANN, W. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist* Princeton: Princeton University Press, 1974.

NIETZSCHE, F. *Digital critical edition of the complete works and letters*, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter 1967-, edited by Paolo D'Iorio.

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

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

NIETZSCHE, F. *Opiniões e sentenças diversas e O andarilho e sua sombra*. In: Humano, demasiado humano, vol. II. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

RIDLEY, Aaron. Nietzsche's conscience: six character studies from the Genealogy. New York: Cornell University Press, 1998.

VIEIRA, R. *O conceito de consciência moral como chave de uma interpretação fenomenológica da vontade de potência*. Cadernos Nietzsche, v. 40, p. 193-219, 2019.

VIEIRA, R.; ONELLEY, G. ἔνουν οἶος ἐσσι μαθών na Pítica 2 de Píndaro: uma proposta de tradução e análise. CALÍOPE - PRESENÇA CLÁSSICA, v. 2023.1, p. 4-35, 2024.

VISSER, G. "Du sollst der Werden, der du bist". Nietzsche gelezen in het licht van Zijn en Tijd. In: *Tijdschrift voor Filosofie*, Vol. 66, n. 3, 2004, pp. 499-527.

Artigo recebido em 30.09.2024 e aprovado em 31.10.2024

Ricardo Pedroza Vieira é Professor de Filosofia do Colégio Pedro II (CPII). Doutor, mestre, licenciado e bacharel em Filosofia pela UFRJ. Bacharel em Letras (Língua e Literatura Grega) pela UFF. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4290-7407>. E-mail: ricardopvieira@gmail.com.

Endereço: Colégio Pedro II, campus Engenho Novo II, R. Barão do Bom Retiro, 726 - Engenho Novo, Rio de Janeiro - RJ, 20715-003

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Prof. Dr. João Paulo Vilas Bôas / Prof. Dr. Adilson Feiler



DOI: 10.20911/25260782v10n1p242/2025

Sujeto y cultura en Nietzsche y Freud. Una lectura desde Judith Butler

Santiago Emanuel Maneiro¹

Resumen: En el presente trabajo nos proponemos abordar algunos elementos que componen la teoría de la constitución del sujeto en Judith Butler, tomando las conceptualizaciones elaboradas en *Mecanismos psíquicos del poder*, obra publicada en 2001, y en *Dar cuenta de sí mismo. Violencia, ética y responsabilidad*, publicada en 2009, en relación con, por un lado, los conceptos de “castigo” y “mala conciencia” que Nietzsche estudia en *La genealogía de la moral* y, por otro lado, las teorizaciones acerca de la internalización de la ley mediante una renuncia pulsional expuestas por Freud en *El porvenir de una ilusión* (1927), *Dostoievski y el parricidio* (1928) y *El malestar en la cultura* (1930).

Palabras claves: Butler, Nietzsche, Freud, sujeto, poder

INTRODUCCIÓN

“Y por lo tanto escúchame:
ahora te condeno a morir ahogado”
Franz Kafka, *La condena*.

En *Mecanismos psíquicos del poder*, Butler sostiene que el sujeto se constituye en la misma operación de sujeción del poder. Partiendo, fundamentalmente, de la representación productiva del poder de Foucault, que alude a una fabricación discursiva de identidades, y de la teoría lacaniana de la formación del sujeto por el acceso a lo simbólico, por la misma operación significativa, la autora concibe el poder, no como aquella instancia a la que el sujeto se opone, sino como aquello que le otorga existencia y lo preserva en su constitución. El poder procede de un espacio liminal, un borde sin realidad concreta, condición de posibilidad de su ubicuidad, que coacciona al sujeto a su subordinación, para asumir después una modalidad psíquica que compone su identidad. El sujeto no precede al discurso, está siempre dentro de una estructura simbólica, se constituye precisamente como sujeto mediante la operación

¹ Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional del Sur (UNS); estudiante del Doctorado en Filosofía de la Universidad Nacional del Sur; Becario Doctoral Interno CONICET. Profesor adjunto en la materia *Filosofía I* y profesor titular en la materia *Filosofía II* de la Universidad Salesiana (UNISAL), Bahía Blanca, Buenos Aires, Argentina. Correo electrónico: santimanheiro@outlook.com

significante, en un sometimiento al poder que obliga a la sujeción como condición de subjetivación. El poder subordina y en ese acto inaugura un sujeto (Butler, 2022).

No obstante, el problema no radica en que la *internalización* de la norma y de los efectos de significación social fundan al sujeto, en que su formación se produzca mediante una *forclusión* primaria, un repudio fundante de identidades posibles, pero canceladas por determinados regímenes de verdad y una alienación incapaz de suprimirse consecuencia de su constitución en el lenguaje. Lo que sucede es que el sujeto es el efecto de una “vinculación apasionada al sometimiento”. Butler sostiene que la subordinación no se produce sin una precedente disposición a la sujeción, sin una pasividad que supone una sumisión a la represión sostenida libidinalmente. Existe en el sujeto, previo a su constitución, una sumisión voluntaria a las categorías que el poder regulador utiliza para mantenerlo sujetado, en tanto que su existencia está fundada en el reconocimiento que este poder le otorga. “En otras palabras, dentro del sometimiento el precio de la existencia es la subordinación” (Butler, 2022, p. 31).

La sumisión al poder como necesaria condición de posibilidad de existencia pone de manifiesto un vínculo libidinal del sujeto con la norma. Este está, antes de que el lenguaje permita su emergencia, sojuzgado por el Otro, entregado a un conjunto de significaciones sociales que estructuran el propio deseo, instituyendo una interioridad extraña que, aun cuando no le pertenece, en tanto que impide toda retórica de posesión, no es tampoco completamente ajena al sujeto. En este sentido, las pulsiones no son impulsos primarios, sino que se derivan de una interiorización de los significantes del Otro, lo que tiene un carácter traumático en tanto que funda una desposesión primaria, una alienación (de sí mismo, que, estrictamente, no existe previamente a esta operación) y una separación (con respecto a su objeto) fundante en el sujeto. Sin trauma, sin esta división fundante, no hay sujeto. De esta manera, sostiene Butler, cualquier intento de *dar cuenta de sí mismo*, de componer una narración sin escansiones, una historia sin rupturas de su formación como sujeto está condenada necesariamente al fracaso, en tanto que el relato tiene como límite precisamente el momento de su constitución. Hay una opacidad fundamental, un no saber radical que socava cualquier intento de narrarse (Butler, 2020). El sujeto no se produce causalmente, sino por actos que dejan cicatrices, que discontinúan su historia, que la interrumpen. Hay una discontinuidad estructural en la temporalidad del sujeto, puntos irreversibles que provocan cortes en su formación.

Aun cuando Butler aborda este tema, principalmente, desde el psicoanálisis, pero también desde la teoría de Foucault (entre otros autores), podemos establecer una primera, aunque mínima, relación con Nietzsche. Por un lado, en cuanto a su concepción de las pulsiones como productos de un condicionamiento cultural y, por lo tanto, determinadas históricamente, consecuencia de métodos de coacción que se ejerce sobre la propia interioridad del hombre o, más precisamente, que constituyen esta interioridad en el mismo acto de ejercicio del poder. Veremos que esto tiene puntos de coexistencia con el pensamiento de Freud. En este sentido, las pulsiones no son para Nietzsche principios ontológicos y, por lo tanto, innatos del sujeto, sino *incorporaciones* de significaciones culturales, valores morales y modos de

evaluar realizadas mediante estrategias y dispositivos de socialización (subjetivación) que, históricamente, fueron construyendo, modelando y disciplinando al sujeto². Por otro lado, siendo la conciencia para Nietzsche una paráfrasis de un “texto desconocido” (Nietzsche, 2017, p. 555), la superficie de una sedimentación de sentidos solapados, la búsqueda de una identidad sin escansiones, el intento de dar cuenta de uno mismo en una narración sin detenciones, constituye una imposibilidad.

En este sentido, Butler sostiene que, si el poder otorga existencia al sujeto, siendo una parte constitutiva de este, en tanto que el sujeto se produce mediante sus efectos reguladores, entonces una teoría de la formación y de la sujeción del sujeto debe poder determinar o, por lo menos, intentar reponer cómo se produce esta incorporación, procurando demarcar una “topografía psíquica” (Butler, 2022, p. 30). Al respecto la autora se referirá a la manera en que Nietzsche y Freud explican el proceso de constitución del sujeto mediante sus respectivas alusiones a la formación de la conciencia moral como producto de la internalización de una prohibición.

1. SUJECIÓN Y MALA CONCIENCIA EN NIETZSCHE

“¡Confía en tus sentimientos!»-
 Más los sentimientos no son lo último, lo originario;
 detrás de los sentimientos hay juicios y valoraciones
 que se nos han transmitido por herencia en forma de sentimientos
 [...] Confiar en los sentimientos -eso significa
 obedecer más al abuelo y a la abuela y a los abuelos de los abuelos”
 Nietzsche, *Aurora*

Según Butler, tanto Nietzsche como Freud conciben la conciencia como el producto de una asunción originaria de una punición por el quebrantamiento, en principio, nunca cometido de la norma, pero cuya infracción se presenta, o bien como una desobediencia imaginaria, o bien como una potencialidad siempre latente. Ambos autores refieren, según la autora, que el sujeto se funda en una sujeción a una Ley que lo convierte, antes de que exista conocimiento de esta, en un infractor, conformando su identidad mediante una auto concesión de la culpa, sumisión que pone de manifiesto, no solamente la utilización de métodos de coerción por parte del poder, sino también la presencia originaria de un vínculo libidinal

2 “A lo que parece, los sentimientos morales se transmiten al percibir los niños en los adultos fuertes inclinaciones o aversiones ante determinadas acciones, inclinaciones y aversiones que ellos *imitan*, siendo, como son, de nacimiento monos de imitación; más adelante, cuando se encuentran en la vida con esos afectos en que se les ha adiestrado y que tan bien han practicado consideran que es una cuestión de decoro el añadirle una explicación, alguna motivación concreta que justifique dichas inclinaciones y aversiones. Tales «motivaciones», sin embargo, no tienen nada que ver ni con el origen ni con la intensidad del sentimiento que se da en ellos: uno suele conformarse simplemente con la regla de que en cuanto ser racional debe tener razones para lo que le fusta y lo que le disgusta, razones declarables y aceptables” (Nietzsche, 2017, p. 508).

con la norma, una reciprocidad y coexistencia entre ésta y el deseo. Lo que el sujeto desea es la norma, porque esta aparece como fundamento de su existencia (Butler, 2020).

La norma, representada primero por el Otro primordial, está presente desde siempre y exige la sujeción como condición de subjetivación, demanda que conduce al sujeto a someterse sin resistencia ante su autoridad con el objeto de asegurarse la existencia, aunque eso suponga una continua división subjetiva. En este sentido, sostiene Butler que cuando el sujeto, específicamente, el “yo” procura dar cuenta de sí mismo evidencia que su existencia es producto de una desposesión fundante, “que ese «sí mismo» ya está implicado en una temporalidad social que excede sus propias capacidades narrativas” (Butler, 2022, p. 19), que su historia se compone de un conjunto de relaciones elementales con una serie de normas que la determinan y cuya comprensión crítica resulta necesaria para una modificación en su posición con respecto a aquellas.

Butler sostiene que en *La genealogía de la moral* Nietzsche explica la responsabilidad como consecuencia del miedo provocado por la imputación por parte de la norma de haber infligido un determinado perjuicio. Cuando el sujeto es coaccionado mediante esta interpelación a dar cuenta de sus acciones, a reconstruir la secuencia causal de sus actos y eventualmente asumir su culpabilidad, esa misma actuación instituye la conciencia. En consecuencia, la conciencia es el producto de la *mala conciencia*, la interiorización en el propio yo de una agresividad imposibilitada en su exteriorización, tendencia que para Nietzsche (como para Freud) es, no solamente constitutiva del sujeto, sino también y fundamentalmente de la existencia, y cuya cancelación como condición necesaria de la cultura, tiene siempre un carácter despotenciador, en tanto que proscribire la vida misma. La asunción de la culpa por parte de un sujeto que se reconoce como agente causal del acto, un yo que se declara culpable ante la interpelación, es, por lo tanto, producto de la mala conciencia que obliga al sujeto, conforme las normas sociales y culturales, a internalizar los instintos destructivos para ejercerlos sobre sí mismo, interiorización que posibilita la emergencia de la conciencia.

A juicio de Nietzsche, la moral surge como la respuesta aterrizada al castigo. Pero ese terror resulta ser extrañamente fecundo: la moral y sus preceptos (el alma, la conciencia, la mala conciencia, el conocimiento de sí mismo, la autorreflexión y el razonamiento instrumental) están empapados de la crueldad y la agresión vueltas contra sí mismas. La elaboración de una moral -un conjunto de reglas y equivalencias- es el efecto sublimado (e invertido) de esa agresión primaria volcada contra uno mismo, la consecuencia idealizada de una rebelión contra la propia destructividad y, para Nietzsche, los propios impulsos vitales (Butler, 2022, p. 29).

Para Butler, entonces, la conciencia surge de la mala conciencia, operación mediante la cual no solamente se incorporan las valoraciones morales, sino que también produce su emergencia. “Nietzsche presenta la conciencia como una actividad mental que no sólo forma

diversos fenómenos psíquicos, sino que, a su vez, es *formada* como resultado de un tipo característico de internalización” (Butler, 2022, p. 75). En otras palabras, la mala conciencia no es producto de una voluntad que se vuelve *contra* sí misma, no emerge del retorno de las fuerzas que son despojadas de su potencialidad mediante su cancelación y que, como consecuencia de esta renuncia a la que es coaccionado el sujeto, conducen a la conciencia a un narcisismo negativo (sentimiento de culpa). La mala conciencia es la internalización de un castigo, la interiorización del placer de provocar dolor, presente en el “acreedor” sobre quien rompía su “promesa”, que se racionaliza y se impone sobre la propia voluntad, dando lugar al sentimiento de culpa, y cuya operación de incorporación “en nombre de la moral”, aun cuando el sujeto no haya quebrantado la norma, produce la conciencia, lo que pone de manifiesto una previa vinculación libidinal al sometimiento. Sin la coacción continua de la mala conciencia sobre el yo, sin su vigilancia constante para que este mantenga su palabra a través del tiempo, no existiría un ser capaz de prometer, de “convertir las palabras en actos” (Butler, 2022, p. 86).

Butler parece modificar la constitución de la conciencia en Nietzsche. La conciencia es condición de posibilidad de la promesa; pero esta no es una facultad natural, un *topos* constitutivo, sino un efecto del condicionamiento de la cultura sobre el sujeto, el producto de una coacción exterior grabada para siempre en el cuerpo, en los instintos, cuya sujeción continúa operando desde su interioridad. Esto es lo que en *Aurora* Nietzsche denomina “eticidad de las costumbres”, la obediencia a una ley, la tradición, cuya autoridad provoca en el sujeto respeto: se la obedece, no porque sea verdad, sino porque ordena. Aun cuando Nietzsche sostiene que la conciencia emergió de la observación de espectáculos punitivos abominables, cuyos procedimientos e imágenes terminaron por grabarse en la memoria, inscribiéndose en la voluntad, hasta hacer del hombre un individuo responsable con facultad de prometer y mantener su compromiso (Nietzsche, 2008), Butler insiste en que la conciencia procede de una permanente fabricación de interioridad generada por la mala conciencia. Pero, si la mala conciencia es, según Nietzsche, un afecto que sucede a la cancelación repentina y no pactada de un compromiso asumido con otro, ¿cómo se produce este autocastigo sin una conciencia que haya internalizado las normas culturales que obligan a una renuncia de la satisfacción pulsional, renuncia que convierte al sujeto en un individuo soberano con facultad de prometer? Porque, para que el “sentimiento de culpa”, que es el modo en que la mala conciencia se manifiesta al sujeto, se presente, tiene que haber una conciencia que haya internalizado la prohibición y que, consiguientemente, la haya quebrantado, aunque sea fantasmáticamente. Butler sostiene que el equívoco reside en considerar la mala conciencia como independiente de la conciencia misma. Y, efectivamente, aun cuando Nietzsche, procurando determinar la procedencia de la mala conciencia, alude a esta como “esa otra «cosa sombría»” (Nietzsche, 2008, p. 81), como si fuese una formación sádica que se desprende de la misma conciencia, hacia el final del Tratado Segundo de la *Genealogía*, escribe:

Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera *se vuelven hacia dentro* -esto es lo que yo llamo la *interiorización* del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su

«alma». Todo el mundo interior, originariamente delgado, como encerrado entre dos pieles, fue separándose y creciendo, fue adquiriendo profundidad, anchura, altura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia fuera fue quedando *inhibido*. [...] La enemistad, la crueldad, el placer en la persecución, en la agresión, en el cambio, en la destrucción -todo esto vuelto contra el poseedor de tales instintos: ése es el origen de la «mala conciencia» (Nietzsche, 2008, pp. 108-109).

La mala conciencia es, pues, constitutiva y constituyente del sujeto. Su conciencia procede de una internalización de un castigo que antecede la infracción. El sujeto se constituye en la interpelación de la norma a dar cuenta de sus actos, esto es, en la asunción de una punición por una desobediencia aún no cometida, pero que se presenta por la coerción continua de la mala conciencia, o bien como una trasgresión imaginaria, o bien como una potencialidad siempre posible. El sujeto se funda en una sujeción a la norma que lo convierte, antes de que exista conocimiento de esta, en un infractor, conformando su identidad mediante una auto inculpación. Sin embargo, este sometimiento, esta claudicación primaria aparece ante el sujeto como la unívoca condición de posibilidad de reconocimiento y, por consiguiente, de existencia, lo que pone de manifiesto que, aun cuando la cultura ha utilizado métodos crueles de coerción, existe originariamente un vínculo libidinal con la norma, una relación apasionada con aquello que lo sujeta.

por tanto, no es, en modo alguno, tan sólo un pasivo no-poder-volver-a-liberarse de la impresión grabada una vez, no es tan solo la indigestión de una palabra empeñada una vez, de la que uno no se desembaraza, sino que es un activo no-querer-volver-a-liberarse, un seguir y seguir queriendo lo querido una vez, una auténtica *memoria de la voluntad*, de tal modo que entre el originario «yo quiero», «yo haré» y la auténtica descarga de la voluntad, su acto, resulta lícito interponer tranquilamente un mundo de cosas, circunstancias e incluso actos de la voluntad nuevos y extraños, sin que esa larga cadena de la voluntad salte (Butler, 2022, p. 76).

Si la conciencia se constituye en una permanente fabricación de interioridad producida por la mala conciencia, cualquier intento de *liberación* está impugnado de antemano, porque supone forzosamente la invocación de la subordinación primaria a esta. “En efecto, su proyecto de elaborar una genealogía de la mala conciencia parece venirse abajo, puesto que los términos que utiliza para dar cuenta de su formación resultan ser efecto de esta misma formación” (Butler, 2022, p. 88). Porque, precisamente, la mala conciencia es constitutiva de nuestra existencia y compone nuestros pensamientos y deseos, no es meramente a lo que el sujeto puede oponerse sino aquello de lo que depende y preserva su constitución. Entonces, ¿cómo combatir la mala conciencia sin convertirse en desecho? ¿Cómo producir una fisura en su sujeción sin que el sujeto sea conducido a una autoconciencia negativa? Siguiendo a

Butler, podemos decir que la modificación del estatuto de la mala conciencia, cuando se convierte en la propia potencia del sujeto mediante la internalización, puede constituirse en una potencia para producir nuevas estrategias habilitantes utilizando los mismos instrumentos de sujeción.

2. SUJECIÓN Y DESEO EN FREUD

“Con lo cual queda marcada, más aún que revelada,
La verdadera función del Padre
que en el fondo es la de unir (y no la de oponer)
un deseo a la ley”
Lacan, *Subversión del sujeto y la dialéctica del deseo*

Con respecto a Freud, Butler sostiene que, en su estudio sobre la neurosis, este puso de manifiesto cómo la represión de la libido está sustentada por la misma libido destinada a ser negada. La prohibición está *libidinalmente* investida, convirtiéndose en el elemento primario de su propia represión (Butler, 2022). Porque mantenerse en la existencia supone someterse a la propia represión, obediencia que constituye también la condición de posibilidad de continuar deseando. Este es el origen de la conciencia en Freud, consecuencia de una prohibición que conduce al sujeto a una renuncia pulsional que reproduce y aumenta el deseo reprimido, coaccionándolo a una autocensura narcisista, en tanto que este queda preservado por la misma renuncia.

En *Dostoievski y el parricidio*, Freud sostiene que para ser amado por su semejante el sujeto debe someterse a la castración: la Ley del padre como condición necesaria para obtener su amor. Pero es el amor al padre lo que conduce a la sumisión del sujeto, existe precedentemente una sujeción voluntaria, de manera tal que la prohibición está sustentada por el mismo deseo que esta intenta cancelar, pero que, contrariamente, lo preserva, como una identificación repudiada. Por otro lado, Freud sostiene que, a pesar de esta censura, una cierta “homosexualidad reprimida” se obtiene mediante su operación, es decir, termina consumándose parcialmente su deseo en esa misma negación, poniendo de manifiesto el vínculo apasionado con la censura (Freud, 2013, 3009).

Por consiguiente, la conciencia se instituye a partir de una represión primordial, una prohibición inaugural, que funda al sujeto. La conciencia emerge de la desposesión del sujeto en el momento mismo de su fundación, en tanto que ser sujeto es un modo de ser para el otro y en virtud del otro, se produce mediante la internalización de una serie de prohibiciones, de identificaciones fantasmáticas, de una obediencia sin resistencia a estas referencias erotizadas por el sujeto. En otras palabras, la conciencia es consecuencia de una precedente relación apasionada del sujeto con la prohibición que lo convierte en culpable antes de su conocimiento, donde la culpabilidad está determinada por la posibilidad de una identificación previamente repudiada por la norma. La frustración pulsional sexual provocada por la cultura conduce a una restricción del objeto y un repudio de todas las satisfacciones consideradas como perversiones, polimorfos o abyectas. Sin embargo, las identificaciones repudiadas persisten y la

amenaza de la castración proveniente precisamente de aquel a quien el sujeto simultáneamente ama y teme (el padre como objeto erótico y como portador de la Ley) es introyectada por el yo, ubicándose como una instancia extremadamente severa y punitiva, el *superyó*, que ejerce sobre aquel una continua censura. Para Freud la conciencia moral emerge precisamente de esta instancia psíquica. "Si el padre fue severo, violento y cruel, el *super-yo* toma de él estas condiciones, y en su relación con el yo se restablece aquella pasividad que precisamente había de ser reprimida. El *super-yo* se ha hecho sádico, y el yo se hace masoquista; esto es, femeninamente pasivo en el fondo" (Freud, 2013, p. 3009). Pero esta instancia psíquica no se constituye mediante una coerción externa que obliga al sujeto a su sometimiento, sino que el *superyó* acoge, sumisamente, esta "coacción externa entre sus mandatos" convirtiéndose en una conciencia moral (Freud, 2013, p. 2965).

En *El malestar en la cultura* Freud explica que el sentimiento de culpa emerge cuando se ha cometido una acción considerada mala, lo que supone un reconocimiento por parte de este de lo condenable de su acto. Sin embargo, este carece de una facultad natural para determinar la denotación moral de una acción, puesto que su conducta se funda en lo que produce placer y displacer: el yo desea, no lo bueno o lo que está moralmente legitimado, sino lo que le provoca satisfacción. Por consiguiente, la distinción procede de un poder externo que se incorpora en el sujeto, de una coerción exterior. Sin embargo, esta coacción no se realiza necesariamente mediante un sometimiento, sino que está sostenida por la libido del sujeto. La subordinación es la consecuencia de su dependencia hacia sus semejantes, la alienación necesaria para obtener su reconocimiento, lo que supone un "miedo a la pérdida de amor". El sujeto debe soportar una posición que no puede soportar, está obligado a someterse, en tanto que si no lo hace pierde el amor del otro, pérdida que lo dejaría frente a una realidad que no puede simbolizar y que se volvería aplastante. No obstante, la mala conciencia no se produce ante esta posible pérdida de amor por no haber cedido en su deseo, por no haber claudicado en su satisfacción narcisista, sino cuando las normas reguladoras procedentes de estos otros primordiales son internalizadas por el propio sujeto, constituyendo el *superyó* que asume la función de "conciencia moral". Mientras que el sujeto renuncia a la satisfacción pulsional debido a su dependencia fundamental a sus semejantes, el *superyó* conduce al castigo por la persistencia del deseo, a un sentimiento constante de culpa que demanda más renuncia. Cuanto más se somete el sujeto a sus demandas, más demandante se vuelve el *superyó*. Toda neurosis pone de manifiesto un sentimiento de culpa que simultáneamente consolida los síntomas mediante el castigo. Cuando una pulsión sucumbe a la represión, sus componentes libidinosos son transmutados en síntomas y sus componentes agresivos se convierten en sentimiento de culpa. La conciencia moral emerge por la sofocación de una agresión y mediante un circunloquio ulterior se refuerza por nuevas restricciones. Por esta razón, cuanto más virtuoso es el sujeto, más culpable se siente.

En otras palabras, existe una tendencia masoquista primaria en el sujeto, masoquismo que lo instituye, en tanto que deriva de la *pulsión de muerte* constitutiva. La libido procura orientar una parte de esta tendencia hacia el exterior, dirigiéndose hacia los objetos y convirtiéndose en una pulsión de destrucción, mientras que permanece un residuo fijado libidinalmente en el interior. El sentimiento de culpa no es otra cosa que un masoquismo secundario, que emerge de la introyección de la agresión hacia quienes obligaron al sujeto a la renuncia,

una agresión posterior que se agrega al masoquismo primitivo³. No existe una conciencia moral que anteceda a la mala conciencia, la conciencia existe como conciencia culpable, es constitutivamente mala conciencia. “Jamás se debería hablar de *conciencia* mientras no se haya demostrado la existencia de un *super-yo*; del sentimiento o de la conciencia de culpabilidad, en cambio, cabe aceptar que existe antes que el *super-yo* y, en consecuencia, también antes que la conciencia (moral)” (Freud, 2013, p. 3057).

CONSIDERACIONES FINALES

“Ante la ley hay un guardián.
Un campesino se presenta frente a este guardián
y solicita que le permita entrar en la ley.
Pero el guardián contesta que por ahora no puede dejarlo entrar.
El hombre reflexiona y pregunta si más tarde lo dejarán entrar.
-Es posible -dice el portero-, pero no ahora”.
Franz Kafka, *Ante la ley*

¿La Ley está primero en el *exterior* y luego es internalizada e incorporada a un espacio psíquico preexistente? ¿Cómo puede estar afuera, si el afuera es definido por un adentro, un interior que se constituye en la operación misma de internalización de la norma? El sujeto está poseído por el discurso de la ley. La ley está en el origen y el sujeto debe realizarse en y mediante esta. Estando la Ley presente desde siempre, y exigiendo la sujeción como condición de subjetivación, el sujeto se somete sin resistencia ante su autoridad con el objeto de asegurarse la existencia, aunque eso suponga una continua división subjetiva.

Si el poder y el sujeto son coextensos, no hay sujeto que esté *antes* o *después* del poder, su identidad está siempre investida por la norma, lo que implica que una concepción de emancipación entendida como evasión de la ley, una desterritorialización de la norma, parece quedar impugnada. Sin embargo, como dice Butler a partir de Foucault, la norma siempre fracasa, no es completamente eficaz, sino que permanentemente genera insurrecciones que emergen de su ejercicio (el sujeto no es producido de una sola vez, sino que está siendo construido, es producido repetidamente y es esa repetición, que nunca termina de consolidar al sujeto, fracaso estructural de la norma, lo que posibilitaría socavar la normalización).

Si el sujeto se constituye en la interpelación fundacional del poder para dar cuenta de sí mismo, obligándolo a asumir y detentar un lenguaje castigado, ¿cómo sustraerse al poder, si la oposición del sujeto supone forzosamente la invocación de la subordinación primaria? Si la vinculación apasionada al sometimiento es constitutiva del sujeto, ¿cómo dar cuenta de uno mismo sin reproducir los términos de la sujeción? En otras palabras, si la mala conciencia es

3 En *El porvenir de una ilusión* Freud se refiere a la “satisfacción narcisista” que permite contrarrestar las tendencias destructivas contra la civilización, aludiendo que también los oprimidos participan de la tal satisfacción mediante una identificación con quienes los oprimen, concibiendo en sus amos su ideal (Freud, 2013, p. 2966).

la condición de posibilidad de la conciencia, lo que condiciona el acto mismo de reflexionar del sujeto acerca de sí mismo, ¿qué herramientas tiene este para liberarse de y modificar las estructuras de poder que lo instituyen? Por un lado, Butler sostiene que el poder que condiciona al sujeto es diferente del poder que este ejerce para oponerse a su sujeción, esto es que no existe una relación sin modificaciones entre el poder y la potencia del sujeto. Cuando este se apropia del poder que lo constituye, la apropiación no es sin permutaciones, sin posibilidades inesperadas (Butler, 2022). Aunque el sujeto reproduce en su resistencia las condiciones de su emergencia como sujeto (la mala conciencia o de la represión fundante), estas condiciones no se mantienen idénticas, porque el sujeto modifica en esa reproducción los términos de la sujeción. Como sostiene Butler, oponerse a la opresión supone reconocer las sutilezas de los mecanismos coercitivos del poder, las condiciones sociales de emergencia del sujeto y de cómo apropiarse de las normas que lo invisten. Si la emancipación es posible, se efectuará desde dentro de los términos del poder, mediante las permutaciones que el sujeto produce en su ejercicio, en su actuación, haciendo de su vida un *experimento*. Como dice Nietzsche: “hay que hacer ensayos y más ensayos con nuevas formas de vida y de sociedad; se ha de arrojar de este mundo una carga inmensa de mala conciencia” (Nietzsche, 2017, p. 576).

REFERENCIAS

- BUTLER, Judith. *Dar cuenta de sí mismo. Violencia, ética y responsabilidad*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Amorrortu, 2020.
- BUTLER, Judith. *Mecanismos psíquicos del poder*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Calambur Libros, 2022.
- FREUD, Sigmund. *Obras completas*, (vol. 22). Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2013.
- KAFKA, Franz. *Ante la ley*. Madrid: Alianza, 1984.
- KAFKA, Franz. *La condena*. Madrid: Alianza, 1984.
- LACAN, Jacques. *Subversión del sujeto y la dialéctica del deseo en Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2015.
- NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Buenos Aires: Alianza, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Obras completas* (vol. 3). Madrid: Tecnos, 2017.

Artigo recebido em 30.09.2024 e aprovado em 31.10.2024

Santiago Emanuel Maneiro Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional del Sur (UNS, Bahía Blanca, Argentina). Estudiante del Doctorado en Filosofía en la misma universidad. Profesor adjunto en la cátedra de Filosofía I y profesor titular de Filosofía II de la Facultad de Psicología de la Universidad Salesiana (UNISAL). Profesor en escuela secundaria. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3147-4466>. E-mail: santimaneiro@outlook.com.

Endereço: Gorriti 1249, B8000GDC Bahía Blanca, Provincia de Buenos Aires, Argentina.

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Prof. Dr. Adilson Feiler / Profa. Dra. Kelly de Fátima Castilho



Uma recepção criativa de Nietzsche desde América Latina: A “Morte de Deus” como possibilidade de libertação

Willames Frank da Silva Nascimento¹

Resumo: Objetivamos analisar o célebre anúncio da “morte de Deus” feito pelo filósofo alemão Friedrich Nietzsche, um dos temas mais provocadores e radicais já concebidos pelo pensamento moderno ocidental, o qual possibilita novas hermenêuticas, como iremos demonstrar a possibilidade de libertação desde América Latina. Nesse sentido, abordaremos em primeiro lugar como a Europa se confundiu com a própria noção de Deus, para em seguida, discorrermos acerca do anúncio da “morte de Deus” como a constatação da dessacralização da Europa, a qual, a partir do niilismo, como superação das metanarrativas das interpretações metafísicas do mundo, possibilita-nos pensar uma nova hermenêutica da realidade, livre das interpretações que compreendem a Europa como a única possibilidade de pensar e dizer o mundo. Ressaltamos que reconhecemos os limites de Nietzsche para nossa interpretação sobre o tema, no entanto, com a fundamentação teórica de Dussel, demonstraremos que somente com a “morte de Deus” se dará a libertação do pobre oprimido e, apenas como consequência desta libertação, Deus sairá do seu pretenso funeral e se revelará como Deus Criador.

Palavras-chave: Nietzsche. Europa. América Latina. Libertação. Morte de Deus.

INTRODUÇÃO

O famoso anúncio da “morte de Deus”, proclamado pelo filósofo alemão Friedrich Nietzsche, anuncia um dos temas fundamentais elaborado pelo pensamento ocidental moderno. Distante de ser apenas negação da existência divina, essa sentença exprime uma aguda crítica à civilização ocidental, à moral, às metanarrativas e às estruturas metafísicas que fundamentam o pensamento produzido pela civilização ocidental cristã. Segundo nossa interpretação, a “morte de Deus” em Nietzsche não deve ser interpretada como um acontecimento literal, mas como uma metáfora que prognostica a crise cultural que se revela a partir da falência das verdades metafísicas e dos princípios absolutos. Esta afirmação patenteia a crise dos fundamentos metafísicos tradicionais de uma Europa divinizada e proclama a urgência de uma nova hermenêutica que possibilita a criação de novos sentidos e significados.

Pretendemos explorar novas interpretações da metáfora nietzscheana da “morte de Deus”, objetivando demonstrar que novas possibilidades hermenêuticas são possíveis, a

¹ Mestrando no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Alagoas, graduado em Filosofia pela Ufal. E-mail: willamesfrank01@gmail.com

saber, por exemplo, a de interpretar a sentença de Nietzsche a partir de uma recepção criativa de seu pensamento desde a América Latina. Pois, de forma inovadora, abordaremos como a Europa se autoafirmou e se reconhecia como sendo a própria noção de Deus. Não obstante, discutiremos a “morte de Deus” como constatação da dessacralização da Europa.

Destarte, faz-se necessário destacarmos que, tal dessacralização, se deu a partir do “nihilismo”, o qual transcende as metanarrativas das interpretações metafísicas do mundo e, conseqüentemente, provoca e nos força a pensarmos uma nova hermenêutica da realidade, que seja livre das interpretações as quais enxergam a Europa como alternativa singular de pensar e dizer o mundo.

Ressaltamos que nesta pesquisa não nos limitaremos ao pensamento filosófico de Nietzsche, uma vez que reconhecemos que o mesmo não corresponde em sua totalidade a nossa necessidade teórica de embasar o que estaremos a defender nas páginas que se seguem, isto é, entendemos que há limitações na filosofia do mesmo. Para contornar essa questão e fundamentar nossa pesquisa, amparamo-nos no filósofo latino-americano Enrique Dussel, que nos oferece uma perspectiva teórica desde a realidade própria da América latina onde embasaremos nossa pesquisa.

Além de Dussel, dialogaremos com outros comentadores de Nietzsche, como Alexandre Cabral, pois, nossa temática é demasiadamente delicada e para defendermos com rigor acadêmico e fundamentação teórica, faz-se necessário aporte teórico desses autores citados. Pois, defenderemos, a seguir, que apenas com a “morte de Deus” é possível ambicionarmos, desde um ponto de vista filosófico, a libertação do pobre oprimido e, exclusivamente, como consequência desta libertação, Deus sairá do seu suposto funeral e se demonstrará.

1. A EUROPA DIVINIZADA

A Europa moderna fará com o filósofo francês René Descartes (1596-1650) a tomada de consciência da sua identidade e ele será, entre outros, o ponto de partida da responsabilidade por definir o projeto da modernidade que conjectura uma ontologia da totalidade; porém, segundo nossa interpretação, compõe-se desde a negação de uma metafísica da alteridade. Descartes elabora sua filosofia em um período de mudanças significativas na Europa, em que o poder autoritário da Igreja Católica estava em crise e a ordem, em contrapartida, a autonomia, passou a ser um valor cultivado pelos modernos. A ideia de modernidade está, portanto, profundamente relacionada à racionalização como fundamento da organização da vida pessoal e coletiva, pela qual os indivíduos deverão construir uma “nova ordem” isenta de qualquer autoridade externa. “A razão não reconhece nenhuma aquisição; ao contrário, ela faz *tábua rasa* das crenças e das formas sociais de organização e política que não se baseiem em uma demonstração de tipo científico” (TOURAINÉ, 2002, p. 19). Esta nova ordem não levará em consideração qualquer autoridade que não resulte da razão.

A modernidade com Descartes inicia a aventura do Homem de “pensar com sua própria cabeça”. A noção de Deus como fundamento teológico e metafísico é intencionalmente

deslocada, sendo substituída pela ideia de “Homem”. Esta atitude, do homem moderno, é constantemente reconhecida e considerada como uma disposição própria da Humanidade como um todo, que passa a assumir para si própria a *ratio* como fundamento último do seu próprio ser. Esta abordagem será responsável por fabricar, desde este contexto teórico, aquilo que prevaleceu como padrão na filosofia e na ciência a respeito da natureza. De maneira geral, no período moderno, tal contexto leva à “desteleologização” da natureza.

O que possibilita os modernos realizarem tal experiência epistemológica? No trânsito entre a experiência grega e a moderna foi possível, pensamos, apreciar outra perspectiva do Ser: a passagem do teocentrismo para o antropocentrismo. Nesse sentido, “no teatro do conhecimento, Descartes abre as cortinas do mundo moderno, inicia seu espetáculo, apresentando o seu ator principal: o sujeito” (BITENCOURT, 2017, p. 55).

Ao colocar o sujeito moderno europeu como protagonista da verdade, o espírito adquiriu sua maioridade, assumiu sua independência, tomou para si a responsabilidade da verdade e nesse movimento negou o Outro absoluto, este outro é o Deus do cristianismo medieval, e ao negá-lo, resta apenas o ego solipsista. Enrique Dussel denunciara que “o mais grave não é ficar sem Deus, mas instituir o mesmo (ego) como totalidade” (1984, p. 202). Aqui poderíamos ser indagados: E o Deus de Descartes? O Deus no sujeito cartesiano é posterior ao homem; segundo Bitencourt (2027, p.101) “Deus existe, mas só existe para um sujeito que o pensa”, já para Dussel (1984, p. 202) “O homem permanece só como um ego solipsista”.

Descartes apresenta à tradição filosófica uma nova metafísica: a metafísica do sujeito. Nela, o sujeito será o responsável por definir e validar o ser das coisas. O *ego cogito* cartesiano será aquele que irá proclamar o começo da história de um mundo novo: o mundo da subjetividade moderna, isto é, antropocêntrica.

Segundo a história da filosofia, na interpretação de Enrique Dussel: “em Hegel se dá a plenitude da totalização moderna” (1984, p. 203). Hegel, filósofo do século XIX, que pensa desde uma Europa que, a partir da colonização do século XVI, se expandiu por todo o mundo assumindo uma postura em que seu espírito se impõe como a verdade absoluta e que esta se constitui desde si mesma, por si mesma, sem relação com os outros. A Europa, desde Hegel, realiza sua filosofia que se posicionou como centro da história, como a única humanidade possível, sendo, portanto, o espírito da Europa interpretado como verdade absoluta.

Dirá Hegel em sua obra “Lições sobre a filosofia da história”: “a história universal representa [...] o desenvolvimento da consciência que o espírito tem da sua liberdade e, também, a evolução da realização que esta obtém por meio de tal consciência” (2008, p. 55). Assim, também para a América Latina,

O espírito [europeu] germânico é o espírito do mundo moderno, cujo fim é a realização da verdade absoluta (*der absolutem wahrheit*). Como determinação (*selbstbestimmung*) infinita da liberdade que tem por conteúdo sua própria forma absoluta (*die ihre absolute form selbst*) (HEGEL, 1999, p. 291).

Portanto, o que Hegel nos apresenta em sua obra é a história universal (*weltgeschichte*) como a plenitude do espírito absoluto/Deus (uma teodiceia) e uma Europa como encarnada nesse espírito, portanto, como divindade.

2. A CRISE DA CULTURA

O “niilismo” nietzschiano tem aparecido como um dos temas mais recorrentes nos debates entre os filósofos contemporâneos. Contudo, a diretriz hermenêutica que orienta as várias perspectivas sobre o “niilismo” pode, desde uma compreensão da tradição medieval-cristã, ser interpretado como “apocalíptico” (CABRAL, 2014). O “niilismo” como descreve Badiou “é a ruptura da figura tradicional do vínculo, o desligamento como forma de ser de tudo o que faz semblante de vínculo” (*apud* CABRAL, 2014, p. 15). Aqui se faz mister compreender o “niilismo” como a perda do vínculo com a tradição. A tradição como estrutura totalizadora que fundamenta o fundamento de toda experiência do ser humano. Assim sendo, no instante em que a figura tradicional do vínculo deixa de conter em si a capacidade de fundamento, deixando de ser fundamento dos princípios, os entes perdem sua sustentação e já não possuem mais qualquer relação com o ser supremo. Porque este ser supremo anunciado por Nietzsche em a “Gaia Ciência” (2012) está morto. “Deus está morto!”. “Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto!” (NIETZSCHE, 2012, p. 138).

A afirmação de Nietzsche, antes já proferida por Hegel em sua obra “Fé e Saber” (2007), que “Deus morreu”, é passível de duas interpretações: a) como a “morte de Deus” na versão judaico-cristã; e b) como a “morte de Deus” exposta no pensamento de Hegel. Porém, Nietzsche não poderá negar qualquer Deus, uma vez que o discurso sobre a “morte de Deus” é apenas um anúncio de Zaratustra pelo que há de vir (Nietzsche, 2017).

A pergunta que nos resta, portanto, é: que Deus é este que Nietzsche, através do homem desvairado, tanto na “A Gaia Ciência”, (2012, § 125) ou pela boca de Zaratustra, em “Assim falava Zaratustra” (2017), anuncia que está morto e que nós o matamos?

Esse Deus morreu através de um ato de deicídio produzido pelo percurso da própria história, neste caso eurocêntrica, da humanidade. Esse é o deus de Hegel, “totalização da razão europeia” (DUSSEL, 1984, p. 264). “A morte de Deus é, portanto, a constatação efetiva de que a Europa (moderna) começa a não acreditar em sua divindade” (DUSSEL, 1984, p. 264) pretendida como fundamento de sua civilização. Nietzsche, de maneira profética, a partir do advento anunciado da “morte de Deus” dirá:

O que narro é a história dos dois próximos séculos. Descrevo o que vem, o que não pode deixar de vir: a interrupção do niilismo. Essa história já pode ser contada; pois aqui a própria necessidade está em obra. Esse futuro anuncia-se por cem sinais, esse destino anuncia-se por toda parte; para essa música do futuro, todos os ouvidos estão afinados. Toda nossa cultura europeia move-se já, desde há muito,

com a tortura de uma tensão, que cresce de década em década, como se estivesse em direção a uma catástrofe: inquieta, violenta, precipitada (NIETZSCHE, 2008, p. 16).

Em consequência, Nietzsche constata que a Europa já se torna atea de si mesma. O despojar da “morte de Deus” é, por conseguinte, a catástrofe dessa Europa divinizada. “A morte de Deus’ deve ser compreendida, antes de tudo, como o fim do verdadeiro mundo” (MOURA, 2019, p. 32). Desta maneira, se a realização desse evento não foi até o momento constatado pelos europeus, isso ocorreu porque não se alertaram que, com a “morte de Deus”, a civilização europeia ocidental fez ruir sua divindade. “Foi essa correlação, exatamente, que os europeus não perceberam (ou fingiram não perceber) e, por isso, não atinaram com a dimensão e a novidade da ‘morte de Deus’” (MOURA, 2019, p. 26). Mas, desde a América Latina, da periferia, desde os excluídos e com a constatação nietzschiana, nós reforçamos e gritamos para, mais uma vez, anunciarmos: “a Europa já não é deus” (DUSSEL, 1984, p. 264).

É preciso que esse “Deus” morra para que seja possível a libertação. A libertação daqueles oprimidos por esse deus/Europa. Essa Europa, para Hegel, possui um direito absoluto por ser ela mesma aquela que porta o Espírito absoluto, e da qual nenhum outro povo é capaz de tê-lo, portanto, são sem direitos.

Retomando o eurocentrismo hegeliano, podemos encontrar a sacralização do poder imperial europeu que, a partir de 1492, por exemplo, com a invasão de Hérnan Cortês, no México, será o primeiro momento em que este ego (europeu) se constituirá como senhor-do-mundo ou ainda, como dirá Dussel, como “vontade de poder” (1994, p. 22). “Nós, latino americanos, nascemos dentro dessa divinização, como colônias e como coisificados dentro dessa ‘totalidade’” (DUSSEL, 1984, p. 264). Nesse encontro de povos europeus e povos originários do continente americano, não podemos interpretar a futura América Latina como tendo sido “descoberta”, enquanto subjetividade distinta, como outra realidade. Não se trata, portanto, desde a perspectiva europeia, da manifestação do Outro, e sim da mesmidade do mesmo europeu. Falamos aqui, por conseguinte, do “encobrimento do outro”, da negação da subjetividade latino-americana.

O ego moderno divinizado europeu se realizou como tal desde a negação do não-ego, do não ser. Os povos originários desta parte de cá, desse encontro, não resultam desse evento como Outro, surgirão apenas como “eterno retorno do mesmo”. Mesmidade como povos a serem dominados, colonizados, “civilizados”, “salvos” pelo deus/Europa. “De forma que, para podermos nascer como ‘outros’ e sermos (libertos) como ‘outros’, necessitamos da morte desse ‘deus’ que, naturalmente, se escreve com minúscula” (DUSSEL, 1984, p. 264). Sendo assim, ao identificar e anunciar a “morte de deus”, aparece “o niilismo [...] como insubmissão às autoridades instituídas” (CABRAL, 2014, p.25). Segundo o comentarista citado, nesta insubmissão radical “trata-se, antes de tudo, da autoridade de todos os antigos princípios da cultura e, sobretudo, da civilização”. Portanto, o “niilismo” exprimido na frase “Deus está morto!”, nos abre as portas para desde a negação da negação, como dessacralização da

Europa divinizada, realizarmos a positividade da libertação daqueles que, verdadeiramente, foram excluídos, negados e mortos pela divina Europa.

3. O FUNERAL INCONCLUSO DE DEUS

Aqui se faz mister, como aponta Dussel (1984, p. 263), estabelecermos uma diferença entre tradição e tradicionalismo. A tradição é “voltar-se sempre para o novo da história, onde o espírito se revela” (DUSSEL, 1984, p. 206), a fim “de intervir extemporaneamente – isto é, contra a época, sobre a época e a favor de uma época futura” (ITAPARICA, 2017, p. 11). Sendo assim, entendemos que a tradição é criativa, inovadora e que está a serviço da vida. “A tradição implica o poder da criação e a realização da ação” (DUSSEL, 1984, p. 206). Já sobre o tradicionalismo, Andler afirma sobre o pensamento de Nietzsche que

não se deve confundir apego com entendimento. O tradicionalismo perpetua o passado sem compreendê-lo. Poupa-nos a insegurança com que os povos desarraigados, ou que perderam a compaixão pelos antepassados, buscam, tateantes, um novo solo em que fincar raízes. Mas o sentido tradicionalmente não incita a uma nova ação, e como se agarra com a tenacidade de um cipó às muralhas das antigas instituições, acaba, mais cedo ou mais tarde, por considerá-las veneráveis, não por elas encerrarem vida, mas por serem velhas. (ANDLER, 2016b, p. 222)

Ainda sobre o pensamento de Nietzsche, o autor aponta: “obrigar a nova vida a habitar essas moradas (o passado) seria tirania, se não fosse quimera, porque é a ‘tradição’ que sempre suscita às revoluções” (2016b, p. 223).

Para Dussel, ao confundir tradição com tradicionalismo é que foi possível divinizar a Europa imperialista moderna que, através do ego solipsista, se impôs como a única tradição possível. E há aqueles que insistem em manter o cadáver desse Deus de pé, não abrindo mão da deidade da totalidade europeia, levando de roldão ao cristianismo da cristandade colonial como parte integrante desta única cultura possível.

A aceitação da “morte de Deus” situa o “niilismo” na direção da libertação. O “niilismo” aqui não é entendido de forma abreviada apenas em seu sentido apocalíptico, mas, além disso, como possibilidade de uma nova hermenêutica de como interpretamos e dizemos a realidade. Com a desfundamentação do fundamento novas interpretações podem ser elaboradas uma vez que o fundamento já não existe. Nietzsche dirá em uma obra póstuma, escrita de novembro de 1887 a março de 1888: “as categorias “meta”, “unidade”, “ser”, com as quais nós impusemos um valor ao mundo, foram retiradas novamente de nós – e agora o mundo parece *sem valor*... nós medimos o valor do mundo com categorias, que se referem a um mundo puramente fictício” (Nietzsche apud Araldi, 2021, p. 10). Ao passo que o “niilismo”, como libertação, manifesta-se a partir da “morte de Deus”.

E assim o “niilismo” e a “morte de Deus” surgem como superação das interpretações metafísicas, uma vez que estas interpretações se confundem com a definição do Ser supremo, fundamento privilegiado da civilização ocidental cristã.

4. O POBRE COMO EPIFANIA DO DEUS CRIADOR

Até aqui Nietzsche nos foi útil. Anunciar a “morte de Deus” e denunciar a dessacralização da Europa nos possibilitou a experiência da ruptura com a *figura tradicional do vínculo* em relação ao ‘niilismo’ europeu; pois, afirmamos um niilismo latino-americano. Mas já fazendo uso desse niilismo nosso, agradecemos, mas já ousamos deixar Nietzsche para trás. O entendemos, a partir daqui, como um bom europeu, como o “eterno retorno do mesmo”. Sua “vontade de poder” não pode, a nós, mais nos interessar, porque se existe aquele que possui a vontade de poder é porque existe aquele que sofre esse poderio; e, nesse caso, somos nós: a periferia. Aqui não podemos falar em “vontade de poder” e, sim, “vontade de justiça”: “Não nos mate! Desejo viver!”. Porque, como dirá Dussel: “o que é Nietzsche senão uma apologia do homem conquistador e guerreiro” (1980, p. 14).

Dito isto, cabe-nos ressaltar que aquele que sofre o poderio da vontade de poder é o pobre e aqui o pobre, segundo a Teologia latino-americana da Libertação, é “epifania do Deus criador”. Ao cometer o assassinato contra o pobre, deus é suprimido e impedido de se manifestar. Se não negarmos a Europa divinizada, se não reconhecemos a “morte de Deus” por Nietzsche anunciada, não possibilitamos a superação das metanarrativas, que ocorrem como decorrência da “morte de Deus”, como revogação do “em-si” e das metanarrativas que as tornavam possíveis. Do contrário, o ‘niilismo’ é produtor de outras alternativas hermenêuticas do mundo. Portanto, desde o contexto latino-americano, “a fé no pensamento pós-metafísico só pode ser fé se entendida como crise” (PENZO, 2012, p. 21). Por consequência, o não reconhecimento da morte desse deus, resulta na persistência de um sistema que encobriu o outro, negou a alteridade daqueles que transformou em periferia e matou o pobre.

CONCLUSÃO

A Europa moderna tem, já, durante cinco séculos assumido uma postura ético-política dominadora, provocando o sofrimento dos povos que ela transformou em periferia. Por isso mesmo, faz-se necessária uma radical crítica ao fetichismo do deus moderno.

A morte do fetiche é importante, porque como ‘toda a crítica começa pela crítica da religião’ fetichista; a libertação só é possível quando temos a coragem de ser ateus dos impérios do centro, enfrentando assim o risco de sofrer seu poder, seus boicotes econômicos, seus exércitos e seus agentes de corrupção, assassinato e violência (DUSSEL, 1980, p. 15).

Será por isso que a morte de Deus só poderá ser interpretada desde a periferia como possibilidade de justiça feita ao pobre, de libertação da opressão e não apenas como conteúdo teórico teológico, como costuma reduzi-lo, a teologia europeia.

A revelação de Deus irá acontecer apenas no momento em que o outro, em sua libertação, puder proferir o seu logos, sua palavra. Este logos revela sua situação concreta. Isto é, o “verbo que [...] se encarna no [“pobre”] e se transforma em redenção. Isto é, [libertação] plena” (ZEA, 2005, p. 355). Portanto, o retorno de Deus de seu presumido funeral está condicionado à libertação plena daquele que verdadeiramente é assassinado: o pobre excluído, periférico. Assim, desde a experiência da colonização eurocêntrica podemos, com Dussel, fazer a seguinte constatação: “quem morreu não foi Deus [...] quem morreu foi o índio, o africano, o asiático” (1984, p. 264).

Sendo assim, nos é possível compreender que, a partir da condição concreta do oprimido, o evento da “morte de Deus” se coloca como práxis de libertação. E desta maneira, reivindica uma nova história, uma nova teologia e uma outra hermenêutica, diferente daquela que temos tido até agora desde a centralidade europeia.

REFERÊNCIAS

- ANDLER, Charles. *Nietzsche: vida e pensamento*. v. 1. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC Rio, 2016a.
- ANDLER, Charles. *Nietzsche: vida e pensamento*. v. 2. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC Rio, 2016b.
- ARALDI, Clademir Luís. Fragmentos póstumos. Novembro de 1887–Março de 1888. *Estudos Nietzsche*, v. 12, n. 1, 2021.
- BITENCOURT, Joceval A. *Descartes e a invenção do sujeito*. São Paulo: Paulus, 2017.
- CABRAL, Alexandre M. *Nilismo e hierofania: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã - Nietzsche, cristianismo e o Deus não cristão*. Rio de Janeiro: Maud X; Faperj, 2014.
- DUSSEL, Enrique D. 1492: *el encubrimiento del Otro* – hacia el origen del “mito de la Modernidad”. La Paz: Plurales Editores, 1994.
- DUSSEL, Enrique D. *Caminhos de libertação latino-americana*. São Paulo: Editora Paulinas, 1984.
- DUSSEL, Enrique D. *Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- DUSSEL, Enrique D. *Filosofia da libertação*. São Paulo: Edições Loyola; Piracicaba: Editora Unimep, 1980.
- HEGEL, Georg. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1999.
- HEGEL, Georg. *Lições sobre a filosofia da história*. Brasília: Editora UnB, 2008.
- HEGEL, Georg. *Fé e saber*. São Paulo: Hedra, 2007.
- ITAPARICA, André. Introdução. In: NIETZSCHE, Friedrich W. *Sobre a utilidade e desvantagem da história para a vida: segunda consideração extemporânea*. São Paulo: Hedra, 2017.

MOURA, Carlos Alberto R. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019.

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

NIETZSCHE, Friedrich W. *Assim falava Zaratustra*. São Paulo: Lafonte, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Fragmentos póstumos*. v. 4 (1885-1888). Madrid: Editorial Tecnos, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Sobre a utilidade e desvantagem da história para a vida: segunda consideração extemporânea*. São Paulo: Hedra, 2017.

PENZO, Giorgio. Introdução. In: PENZO, Giorgio; GIBELLINNI, Rosino. *Deus na filosofia do século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

TOURAINE, Alain. *Crítica da modernidade*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

ZEA, Leopoldo. *Discurso desde a marginalização e a barbárie; seguido de a filosofia latino-americana como filosofia pura e simplesmente*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

Artigo recebido em 30.09.2024 e aprovado em 31.10.2024

Willames Frank da Silva Nascimento é Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Alagoas (UFAL), onde também se graduou em Filosofia. Pesquisador nas áreas de Filosofia da Libertação, pensamento de Enrique Dussel, crítica à modernidade e Filosofia Latino-americana. Orcid: <https://orcid.org/0009-0001-7559-9340>. E-mail: willamesfrank01@gmail.com.

Endereço: Av. Lourival de Souza, s/n, Tabuleiro do Martins, Maceió - AL, CEP 57072-900

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Profa. Dra. Kelly de Fátima Castilho/Prof. Doutorando Rafael Gonçalves da Silveira