

ANNALES FAJE

V Seminário Internacional **“Nietzsche nos Pampas”**

18, 19 e 20 de agosto



ANAIS
COMUNICAÇÕES
TEXTOS COMPLETOS

Realização:



 **Faculdade Jesuíta**
de Filosofia e Teologia

 **Faculdade**
Católica
de Pouso Alegre

V 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: José Carlos Sant'Anna

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

2026

FICHA CATALOGRÁFICA

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

Annales FAJE, v. 11, n. 3, 2026

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	
Marcelo Hanser Saraiva <i>O gênio e o sacrilégio (frevel) dionisíaco</i>	9
Catherine Mesentieri Saliba Daher <i>A arte de Wagner enquanto sintoma da degeneração fisiológica</i>	17
Valéria Ceranto-Ribeiro <i>Entre Apolo e Dioniso: Nietzsche e a estética trágica como crítica à racionalidade moderna</i>	25
Gabriela Borges Casé de Vasconcelos <i>Quando criar é dizer sim à vida: a semelhança do ato criador na filosofia de Nietzsche e Lou Salomé</i>	36
Joana Brito de Lima Silva <i>Corpo em perspectiva: Nietzsche e o perspectivismo em Viveiros de Castro</i>	43
Pétrus Biasi <i>O apogeu e declínio da arte: o fim do equilíbrio trágico e a crise da arte segundo Friedrich Nietzsche</i>	50
Bruno Camilo de Oliveira <i>O cansaço do apequenamento do ser humano</i>	62
Newton Pereira Amusquivar Júnior <i>O pequeno homem em Assim falou Zaratustra: a domesticação do animal-homem</i>	73
Ricardo Pedroza Vieira <i>Nietzsche e a experiência da gratidão (charis) na poesia de Píndaro</i>	83
Thiago Souza Araújo <i>Entre moral, verdade e criação: o caminho à afirmação estética em Nietzsche</i>	92
Paulo Rogério da Rosa Corrêa, Roberta Soares de Melo <i>O “si-mesmo” (Selbst) como a condição da extemporaneidade nos textos Schopenhauer como educador e Richard Wagner em Bayreuth de Friedrich Nietzsche</i>	100
Francisco de Souza Dantas Muniz Cerantola <i>Nietzsche: da metafísica do sujeito à afirmação do corpo</i>	111
Felipe Cordeiro Alves <i>O contraste entre as posições de Freud e Nietzsche sobre a distribuição da renúncia pulsional e suas consequências para o macrodiagnóstico</i>	122
Hugo Vedovato <i>Signos e signatários</i>	132
Kelly de Fátima Castilho <i>O imoralismo e a criação de valores em Nietzsche</i>	145

Daniel Reilly	154
<i>Democracia e conflito em disputa: Nietzsche e os limites da política agonística</i>	
Ryam Santos das Neves	166
<i>A morte de Deus e sua performance em O evangelho segundo Jesus Cristo</i>	
Leonardo Silva	178
<i>Nietzsche e Diógenes Laércio: a filosofia como modo de vida nos escritos filológicos</i>	
Quésia Oliveira Olanda	189
<i>“O reino está em vós”: a questão da imanência em Nietzsche e Clarice Lispector</i>	
Paulo Sérgio Alves de Souza Filho	198
<i>O problema de Sócrates sob a perspectiva de Nietzsche: um diagnóstico fisiopsicológico sobre o conceito de <i>décadence</i></i>	

APRESENTAÇÃO

O presente Dossiê é resultado das mesas de apresentações de trabalhos da V Edição do Seminário Internacional “Nietzsche nos Pampas”. O Seminário Internacional constitui-se em uma das atividades do Grupo de Pesquisa: “Nietzsche, consciência e cultura. As sendas marcadas por instantes de plenitude” da FAJE e do Programa de Pós-graduação em Filosofia dessa mesma faculdade. O referido Grupo de Estudos 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. As primeiras edições deste Seminário aconteceram, em parceria com a Faculdade Católica de Pouso Alegre (MG) e com a Universidad Nacional del Sur (Bahia Blanca) - Argentina. Sendo que, desde a IV edição do evento e nesta V edição, está se agregando ao grupo também a Universidad Católica de Valparaíso (Chile), bem como a Universidad Complutense (Madri). A programação foi desenvolvida no ambiente virtual, por meio da Plataforma Teams, e, também, pela primeira vez, em ambiente presencial, 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 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 não pautar o evento sobre um tema específico. Desse modo, o resultado que se apresenta traz 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 gênio e o sacrilégio (frevel) dionisiaco*, escrito por Marcelo Hanser Saraiva, trata de analisar a concepção nietzscheana do gênio à luz do dionisiaco, destacando seu papel na formação cultural e na transgressão da ordem estabelecida. *A arte de Wagner enquanto sintoma da degeneração fisiológica*. Escrito

por Catherine Mesentieri Saliba Daher. O artigo tem como objetivo analisar a concepção de Nietzsche sobre a arte de Wagner concebida como decadência, estabelecendo sua conexão com a negação do corpo e da vida. *Entre Apolo e Dioniso: Nietzsche e a Estética Trágica como Crítica à Racionalidade Moderna*. Escrito por Valéria Ceranto-Ribeiro. Este trabalho propõe uma leitura de *O Nascimento da Tragédia* (1872), primeira grande obra de Friedrich Nietzsche, como crítica à racionalidade moderna e ao esvaziamento da cultura ocidental. *Quando criar é dizer sim à vida: a semelhança do ato criador na filosofia de Nietzsche e Lou Salomé*. Escrito por Gabriela Borges Casé de Vasconcelos. O presente trabalho tem por principal objetivo investigar em que medida o ato criador, tanto na filosofia de Friedrich Nietzsche quanto na de Lou Andreas-Salomé, resulta de forma semelhante na afirmação da vida. *Corpo em perspectiva: Nietzsche e o perspectivismo em Viveiros de Castro*. Escrito por Joana Brito de Lima Silva. O objetivo deste trabalho é construir um diálogo extemporâneo entre o perspectivismo nietzschiano e o perspectivismo ameríndio, termo cunhado por Eduardo Viveiros de Castro em torno das perspectivas de povos ameríndios acerca do humano. *O apogeu e declínio da arte: o fim do equilíbrio trágico e a crise da arte segundo Friedrich Nietzsche*. Escrito por Pétrus Biasi. Este artigo propõe uma reflexão sobre um possível empobrecimento da cultura contemporânea a partir da crítica filosófica e estética de Friedrich Nietzsche no século XIX, sobretudo aquela desenvolvida em *O Nascimento da Tragédia*. *O cansaço do apequenamento do ser humano*. Escrito por Bruno Camilo de Oliveira. O objetivo deste trabalho é explicar como ainda no século XXI podemos verificar o cansaço do “apequenamento” do ser humano, a partir da sua experiência religiosa, conforme a obra *Genealogia da moral, uma polêmica*, de Friedrich Nietzsche. *O pequeno homem em Assim falou Zaratustra: a domesticação do animal-homem*. Escrito por Newton Pereira Amusquivar Júnior. O objetivo deste estudo é analisar o pequeno homem nessa obra em duas abordagens: a figura do pequeno homem como central no capítulo *Da virtude que apequena* e, mesmo em todo o livro *Assim falou Zaratustra*, desempenha um importante papel na crítica de Nietzsche à domesticação, ao homem e à moral. *Nietzsche e a experiência da gratidão (charis) na poesia de Píndaro*. Escrito por Ricardo Pedroza Vieira. O presente trabalho pretende apresentar este paralelo da experiência de gratidão, como a poesia de Píndaro, como introdução à temática da gratidão no pensamento de Nietzsche. *Entre moral, verdade e criação: o caminho à afirmação estética em Nietzsche*. Escrito por Thiago Souza Araújo. O objetivo deste trabalho é apresentar a passagem da crítica moral e verdade à perspectiva ética e criativa em Nietzsche. *O “Si-mesmo” (Selbst) como a condição da extemporaneidade nos textos Schopenhauer como educador e Richard Wagner em Bayreuth de Friedrich Nietzsche*. Escrito por Paulo Rogério da Rosa Corrêa e Roberta Soares de Melo. O artigo propõe que a noção de “Si-mesmo” (Selbst) presente na filosofia de Friedrich Nietzsche fornece a condição para a extemporaneidade, problematizada pelo filósofo nos textos *Schopenhauer como educador e Richard Wagner em Bayreuth*. *Nietzsche: da metafísica do sujeito à afirmação do corpo*. Escrito por Francisco de Souza Dantas Muniz Cerantola. O tema deste trabalho é uma possível noção de subjetividade em Nietzsche, que passa pela dimensão do corpo. *O contraste entre as posições de Freud e Nietzsche sobre a distribuição da renúncia pulsional e suas consequências para o macrodiagnóstico*. Escrito por Felipe Cordeiro Alves. Este trabalho explora as consequências do contraste entre as concepções antropológicas de Freud e

Nietzsche para os diagnósticos de contexto orientados por suas teorias. *Signos e signatários*. Escrito por Hugo Vedovato. Este artigo examina a filosofia de Friedrich Nietzsche a partir da chave interpretativa dos signos, tal como proposta por Werner Stegmaier. *O imoralismo e a criação de valores em Nietzsche*. Escrito por Kelly de Fátima Castilho. Este texto pretende investigar a relação entre o imoralismo de Nietzsche e a criação de valores mais afirmativos, valores estes que estejam em consonância com a vida e com sua expansão. *Democracia e Conflito em Disputa: Nietzsche e os Limites da Política Agonística*. Escrito por Daniel Reilly. O artigo pretende trazer à luz a atitude experimentalista de Nietzsche, que, acreditamos, Hatab perde de vista. Buscamos, assim, expor e contestar as limitações da teoria agonista. *A morte de Deus e sua performance em o evangelho segundo Jesus Cristo*. Escrito por Ryam Santos das Neves. A presente pesquisa versa sobre a Morte de Deus na filosofia de Nietzsche, em diálogo com o romance lusófono *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* (2022), de Saramago. *Nietzsche e Diógenes Laércio: A filosofia como modo de vida nos escritos filológicos*. Escrito por Leonardo Silva. A investigação concentra-se sobre dois aspectos da leitura de Nietzsche sobre Diógenes Laércio: a problematização da história da filosofia e a insistência na figura do filósofo como ideal ético. *“O reino está em vós”: A questão da imanência em Nietzsche e Clarice Lispector*. Escrito por Quésia Oliveira Olanda. Pretendemos com este trabalho discutir a temática da imanência nos escritos de Friedrich Nietzsche e Clarice Lispector, tendo em vista a referência utilizada por ambos em seus escritos à célebre frase de Jesus Cristo que se encontra nos Evangelhos, a saber, “O reino está entre vós” (Lucas, 17.20-21). *O Problema De Sócrates Sob A Perspectiva De Nietzsche: Um Diagnóstico Fisiopsicológico sobre o conceito de Décadence*. Escrito por Paulo Sérgio Alves de Souza Filho. O propósito do trabalho é apresentar o problema de Sócrates como a figura do “Sócrates Moribundo” à luz do conceito de *Décadence* pensado por Nietzsche.

A todos uma boa leitura.

Adilson Felício Feiler

Belo Horizonte, 12 de maio de 2026.



O Gênio e o Sacrilégio (*Frevel*) Dionisiaco

Marcelo Hanser Saraiva¹

Resumo: Trata-se, aqui, de analisar a concepção nietzscheana do gênio à luz do dionisiaco, destacando seu papel na formação cultural e na transgressão da ordem estabelecida. Em contraste com a visão contemplativa do gênio em Schopenhauer, Nietzsche propõe um gênio ativo, agente de criação estética e *unificação estilística* da cultura. O gênio, a partir dos textos da década de 1870, surge como figura central na gênese da cultura, responsável por dar forma, valor e sentido à existência, mesmo na ausência de fundamentos metafísicos e, sobretudo, diante da desagregação cultural moderna. Associado à pouco estudada ideia de sacrilégio (*Frevel*), tal como aparece em *O Nascimento da Tragédia*, o gênio se realiza ao romper com a normatividade social, moral e natural, num gesto eminentemente *dionisiaco*. Essa perspectiva dissolve a noção de “progresso” e introduz uma filosofia da cultura marcada pelo antagonismo entre criação e destruição. Analisa-se, igualmente, a “história monumentalista” enquanto instrumento poético-simbólico do gênio; Nietzsche reconhece a ilusão inerente a esse gesto, mas insiste em sua necessidade vital. A figura do filósofo passa, assim, a coincidir com a do artista e legislador, cuja função é gerar mundos simbólicos capazes de sustentar a vida. A concepção de gênio será posteriormente criticada de modo severo, sob a ótica de uma crítica antimetafísica, mas o *sacrilégio* se manterá como impulso fundamental do filosofar nietzscheano.

Palavras-chave: Gênio; Dionisiaco; Sacrilégio (*Frevel*); Estilo cultural.

Abstract: This article examines Nietzsche's conception of genius in light of the Dionysian, emphasizing its role in cultural formation and in the transgression of established order. In contrast to Schopenhauer's contemplative view of genius, Nietzsche envisions an active genius, an agent of aesthetic creation and of the *stylistic unification* of culture. From the texts of the 1870s onwards, genius emerges as a central figure in the genesis of culture, responsible for shaping, valuing, and bestowing meaning upon existence—even in the absence of metaphysical foundations and, above all, in the face of modern cultural disintegration. Closely tied to the little-studied notion of sacrilege (*Frevel*), as it appears in *The Birth of Tragedy*, genius realizes itself by breaking with social, moral, and natural normativity in an eminently *Dionysian* gesture. This perspective dissolves the notion of “progress” and introduces a philosophy of culture marked by the antagonism between creation and destruction. The article also analyzes “monumental history” as a poetic-symbolic instrument of genius; Nietzsche acknowledges the illusion inherent in this gesture, yet insists on its vital necessity. The figure of the philosopher thus comes to coincide with that of the artist and lawgiver, whose function is to generate symbolic worlds capable of sustaining life. Although the very conception of genius would later be subjected to severe criticism under the lens of Nietzsche's anti-metaphysical critique, *sacrilégio* would remain a fundamental impulse of his philosophizing.

Keywords: Genius; Dionysian; Sacrilege (*Frevel*); Cultural Style.

¹ Mestre em Filosofia pela Unicamp (2018) e Doutorando em Filosofia pela Universität Stuttgart, em vias de conclusão, sob orientação de Claus Zittel. Bolsista do programa CAPES/DAAD para doutorado pleno no exterior (Processo nº 88881.199755/2018-01). E-mail: marhansaraiva@gmail.com. Endereço: Universität Stuttgart, Keplerstraße 7, 70174 Stuttgart, Alemanha ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0898-6815>.

INTRODUÇÃO

O presente texto integra um argumento marginal de um estudo mais amplo, consagrado à estética dionisiaca nietzscheana, com a qual ora me ocupo, no âmbito de minha pesquisa de doutorado. O objetivo fundamental, aqui, não é apenas analisar a figura do gênio, na obra de Nietzsche, desde os fragmentos preparatórios de *O Nascimento da Tragédia* até as *Considerações Extemporâneas*, ao longo da década de 1870, senão, sobretudo, refletir sobre o caráter *dionisiaco* desta noção, a partir de sua articulação com a pouco estudada ideia de “sacrilégio” (Frevel), no jovem Nietzsche.

Segundo o diagnóstico cultural do jovem Nietzsche, acerca da desagregação da cultura moderna, Wagner aparecia como o *gênio* da renovação cultural, o novo “Êsquilo alemão”². O conceito de gênio assumia, então, uma função insigne de redenção cultural e de recomeço histórico³, precisamente por dar corpo ao fundamento dionisiaco da existência, esmaecido, diante do pendor apolíneo da cultura teórica moderna.

A cultura, em seu sentido mais elevado, isto é, enquanto arte, “é, antes de tudo, unidade do estilo artístico [*Einheit des künstlerischen Stiles*] em todas as expressões vitais de um povo [*Lebensäusserungen eines Volkes*]” (UB I, DS 1; KSA 1, 163⁴). O *mito* desempenhara, outrora, esta função⁵. Tal unidade só é possível sob a condução do gênio – aquele que *impõe* estilo e *dá forma*, vislumbrando um futuro inaudito, como um “legislador da cultura”⁶, para além das dicotomias estabelecidas na cultura *teórica* moderna. A grande virtude da cultura grega é mover-se, ainda que inconscientemente, por meio da “Vontade helênica”⁷, na direção do engendramento do gênio. Enquanto na perspectiva wagneriano-schopenhaueriana, o gênio é aquele que, ao suspender a Vontade, contempla o mundo como Ideia pura, Nietzsche, por sua vez, inverte esse esquema: o sujeito dionisiaco não contempla – ele é *absorvido* pela natureza

2 Cf. KLEIN, 2007, p. 19-33.

3 Um pouco como Jacob BURCKHARDT, que definia a grandeza histórica como „movimento do mundo concentrado em indivíduos singulares” (GA 7, 1929, p. 160), renunciando a exaltação nietzscheana dos grandes indivíduos – ou gênios –, que se erguem acima das massas, sobretudo nos póstumos da época. Essa ideia convivia com a crítica a uma práxis positivista e idolatria de “grandes homens” – abordagem que, logo, passará a ser criticada: a história monumental “engana através de analogias” HL 2; KSA 1, 262.

4 Cf., também, UB I 1 e II 4; bem como NL 1872/1873 19[221]: “A cultura [é] uma unidade” KSA 7, 488. Todas as traduções de textos nietzscheanos são de minha autoria.

5 Para Nietzsche, Homero é a figura sobre a qual se cristaliza a cultura grega: a língua grega, enquanto unidade prévia, precisou da performance de Homero como catalisador desta “unidade de estilo artístico na vida de um povo”, como em NL 1872/1873 19[278]: “O ponto fixo em torno do qual o povo grego se cristaliza é a sua língua [*Sprache*] [...] é Homero.” KSA 7, 506 (e, mesmo Platão o reconhece, cf. *República*, 606e). Nietzsche vê o poeta trágico como *herdeiro* desta função, em NL 1871 9[61]: “O poeta trágico como educador [*Lehrer*] do povo” KSA 7, 297. Em outras palavras (NL 1872/1873 19[329]): “Primeiro extrato [*Stufe*] da cultura: a crença na linguagem, como designação metafórica contínua [*durchgehende Metapherbezeichnung*]. | Segundo extrato da cultura: unidade e coesão do mundo das metáforas por meio da referência a Homero” KSA 7, 520.

6 Tal qual Wagner é caracterizado, nos fragmentos imediatamente seguintes a GT: cf. NL 1874 32 [10] e 33[4]; respectivamente, KSA 7, 756 e 788, dentre outros.

7 Sobre a noção de “inconsciente”, em GT, cf. MATTIOLI, 2023, p. 111-142.

e *tornado* obra de arte, num movimento que dissolve a centralidade do sujeito – é daí que provém sua força auto-impositiva na cultura⁸.

Como escreve Nietzsche, „minha religião, se ainda me é permitido chamar algo assim, reside no trabalho pela produção do gênio” (NL 1875 5[22]; KSA 8, 46). A “metafísica da cultura” (NL 1874 32[69]; KSA 7, 778-779) reside justamente nesse impulso do gênio por algo superior e pela superação da mediania, orientando-se para formas mais altas de vida, segundo a metafórica espacial tão cara a Nietzsche. A cultura, enquanto intensificação da vida, tem como *telos* a produção do gênio – mas não como um fim pré-estabelecido, senão como uma teleologia imanente, em que a vida se afirma, no gênio, como “vida capaz”⁹. Embora a natureza careça de propósito, o homem pode *instituí-lo*: “Que a minha vida não tenha nenhum propósito [*Zweck*] já está claro pela contingência [*Zufälligkeit*] de seu surgimento; que eu possa estabelecer para mim um propósito é outra coisa” (NL 1873 29[72]; KSA 7, 661). O gênio é precisamente aquele que, dotado dessa capacidade, dá *forma* e, com isso, *valor* à existência – é o agente da transfiguração e da justificação estética da existência, enquanto “autorrevelação do Uno primordial”, na única forma em que este pode se apresentar, isto é, como arte¹⁰ – ainda que esta acepção metafísica do gênio permaneça tensionada, em flagrante contradição com a “estética fundamental” apresentada anteriormente, tal como observa Thomas Böning:

contra o próprio conhecimento: “Não se deve demonstrar nem o significado metafísico, nem o ético, nem o estético da existência”; ao

8 Nietzsche utiliza diretamente a noção schopenhaueriana de gênio como indivíduo excepcional, para fundamentar sua crítica à tese defendida por Friedrich A. Wolf e pela filologia historicista do século XIX. Para Nietzsche, na modernidade, a genialidade artística nunca poderia surgir de um processo coletivo ou de uma “alma do povo” (*Volksseele*), como sugeriam Wolf e outros filólogos idealistas (cf. CAMPIONI, 1976, p. 83-112); em vez disso, ele enfatiza romanticamente que toda criação artística autêntica surge de um *indivíduo singular*, cuja genialidade permite captar a essência universal da humanidade. (Esse recurso ao gênio responde, em parte a seu diagnóstico da perda do mito, que o impede de reestabelecer, no presente, a “comunidade extática” dionisiaca). Assim, a “questão homérica” (*Homerische Frage*) sobre a autoria das epopeias, deve ser resolvida não por métodos empíricos ou históricos, mas por meio de um juízo *estético* que reconheça a presença da genialidade individual, mesmo que não corresponda ao Homero histórico tradicionalmente descrito. A importância do conceito schopenhaueriano de gênio reside justamente em permitir a Nietzsche redefinir a filologia como uma disciplina fundamentalmente *estética* e *pedagógica*, preocupada em selecionar e preservar aquilo que possui valor universal, eterno e exemplar, na tradição clássica. Cf., sobre isso, APOLLONIO, 2022, p. 154-178; para além da influência schopenhaueriana, e a partir de uma perspectiva marxista bastante pertinente acerca desta “epistemologia estética da individualidade”, contra o esgotamento da noção burguesa de “Volk”, na conjuntura histórica da época – especialmente, diante da crise do *Bildungsbürgertum* –, cf. KRUSE, 1987, p. 31-40

9 Sobre a conexão entre “Lebensfähigkeit” e a produção de um “estilo”, cf. UB I DS 12; KSA 1, 237.

10 Em seus cursos sobre retórica, que ocorrem logo após a publicação de GT, é feita uma crítica incisiva à noção romântica do “gênio original” como origem autônoma da criação artística, a partir de uma recondução de seus gestos a figuras retóricas – sua *pudenda origo*, por assim dizer; ou seja, aquilo que se entende como expressão singular e inimitável do “criador” nada mais é do que um desdobramento de formas *preexistentes* e *social-convencionais* da linguagem. Nesse ponto, a leitura que Nietzsche faz de Gerber é particularmente significativa: para Nietzsche, a retórica constitui o *a priori* da criação linguística, ou seja, toda produção criativa, por mais espontânea que se pretenda, está inevitavelmente atravessada por estruturas e condicionamentos formais. De modo que a futura crítica nietzscheana ao gênio, poderia bem ser vista à luz do desenvolvimento coerente de posições já estavam presentes nestas preleções em Basileia. Cf., sobre isso, SCHNYDER, 2013, p. 14-20.

contrário, é preciso “demonstrar que todas as construções do mundo são antropomorfismos” – um conhecimento diante do qual ele próprio se assusta, por causa do conseqüente desvelamento do sem-sentido, e do qual procura refugiar-se no círculo de Wagner: estas são as razões para a – entendida aqui no sentido nietzscheano do termo – fundação metafísica do gênio, para o “culto do gênio” nos escritos publicados do jovem Nietzsche.¹¹

A relação entre líderes e seguidores, implícita na noção de gênio, não se funda, a princípio, na *coerção*, mas numa “harmonia pré-estabelecida” (*prästabilierte Harmonie*)¹². O Estado é concebido como obra do gênio guerreiro, enquanto o soldado comum apenas seria “*dignificado como meio para o gênio*” (CV 3; KSA 1, 776¹³). Nietzsche critica a educação moderna centrada na liberdade acadêmica, pois toda verdadeira formação (*Bildung*) começa “com a obediência, com a subordinação, com a disciplina, com a servidão” (ZA 5; KSA 1, 750). A maioria participa do processo apenas como matéria-prima, enquanto os eruditos preparam o terreno que o gênio cultivará; este, por sua vez, não nasce pronto, mas é formado “no útero [*Mutterschooße*] da *Bildung* de um povo” (ZA 3, KSA 1, 700.7-8; cf., também, ZA 3, KSA 1, 699.30-31) – o mesmo termo para se referir ao mito em *O Nascimento da Tragédia*, deve-se notar, mito que era também, por assim, dizer, a base simbólico-unificadora da cultura antiga. O gênio pode, assim, tornar-se aquilo que é ao cultivar sua “unicidade produtiva” (*productive Einzigkeit* - UB III SE 3; KSA 1, 359), “sem dentro e sem fora, sem dissimulação e convenção”, superando o medo e a preguiça que prendem o homem comum ao anonimato da vida mediana, até atingir “uma unanimidade entre vida, pensamento, aparência [*Scheinen*] e querer” (UB II HL 10; KSA 1, 334). (Ainda que essa grandeza conquistada tenha um custo: solidão, perda da leveza juvenil e, por vezes, ostracismo).

Peter Köster (1972) enfatiza um aspecto pouco lembrado na discussão sobre gênio e individualidade no jovem Nietzsche, a ser aqui ressaltado, ao permitir apreender o dionisíaco em seu caráter de transfiguração estética *genial, enquanto transgressora* – o sacrilégio (*Frevel*): “O melhor e mais elevado com o que a humanidade pode comungar, ela o obtém mediante um sacrilégio” (GT 9; KSA 1, 69). Assim como o dionisíaco é um *excesso* que rompe com a ordem habitual – seja do cotidiano, no festival; da forma apolínea, na obra de arte; ou da sobriedade, na embriaguez –, também o gênio só atinge seu estatuto pelo grau de intensidade com o qual é levado a *violar criadoramente* “as mais sagradas ordens naturais” (KSA 1, 67). O autor contrasta Nietzsche com Hegel, para quem a grandeza histórica de figuras como Sócrates ou Cristo está ligada à assunção de uma “colisão” (*Kollision*) trágica: o embate entre dois princípios éticos igualmente válidos, um deles representando o passado (a ordem divina tradicional), e o outro, a possibilidade de um “novo universal”, portador do futuro. A

11 BÖNING, 1988, p. 166 (minha tradução).

12 Pois „assim como os grandes líderes necessitam dos liderados, também os que liderarão necessitam dos líderes: aqui impera, na ordem dos espíritos, uma predisposição recíproca, sim, uma espécie de harmonia pré-estabelecida“ ZA 5; KSA 1, 750.

13 Cf., também, NL 1871 10[1]; KSA 7, 348.

culpa trágica, nesse contexto, não é um erro, mas a *marca da necessidade histórica* – o grande indivíduo se sacrifica, rompe com o antigo em nome de um princípio mais elevado, cuja realização depende de sua ação transgressora. Assim, o sacrilégio contra a antiga ordem é justificado pela legitimidade do novo espírito que emerge com ele, numa lógica que lembra as caracterizações de Alexandre, César e Napoleão, nas suas *Preleções sobre a História da Filosofia Universal* (*Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*), de Hegel.

Nietzsche radicaliza, por outro lado, essa estrutura, dissolvendo qualquer legitimação transcendente ou universal, bem como qualquer noção de “progresso histórico”, afirmando, simultaneamente, a identidade essencial entre grandeza e transgressão, num sentido não apenas ético como, antes, *ontológico* – prolongamento da dinâmica dionisíaco-agonista de criação e destruição, mediante a qual ele interpreta a cultura. Aquele que busca a sabedoria trágica ou realiza um feito extraordinário *viola*, necessariamente, o sagrado – até mesmo quando tal ato coincide com uma modalidade de transgressão que acaba por *legitimar* a ordem nascente, *tal como Sócrates* (a apresentação do “Sócrates praticante de música” em SGT, KSA 1, 640 e GT 15, KSA 1, 102, cumpre, justamente, este papel limiar de uma figura historicamente híbrida e transicional). Outros exemplos explícitos são: Édipo, que, ao resolver o enigma da natureza, rompe com suas leis mais íntimas; e Prometeu, que, ativa e conscientemente, desafia os deuses em nome da criação humana (GT 8-9)¹⁴.

Essa perspectiva redefine o papel do herói trágico, que não é apenas *vítima* do destino, mas o *agente ativo da destruição de velhos valores*. A sabedoria trágica é, sob o signo do dionisíaco, tanto a dissolução da consciência ordinária, quanto da ordem social e natural, sendo o sacrilégio (*Frevel*) o preço inevitável da elevação humana – e até desejável, em vista de seu potencial criador. Nietzsche conclui, assim, que o mais alto que a humanidade pode alcançar só se obtém através de uma violação: *a medida da grandeza é, em última instância, a medida da transgressão*¹⁵. Leitura esta que afeta diretamente a filosofia da história e a teoria da cultura, reposicionando o papel da *violência*, em seu interior, fazendo, assim, da grandeza uma obra que passa pela destruição radical de formas enraizadas da experiência e da vida. *O nascimento da tragédia* deve ser interpretado não como uma obra “imatura”, mas como o ponto de partida dionisíaco para toda a filosofia nietzscheana posterior. A ideia de que “o mais alto só é alcançado pelo sacrilégio” ressoa em toda sua obra, culminando em conceitos e figuras poético-filosóficas como o “espírito livre”, o “Além-do-Homem” e a “transvaloração de todos os valores”.

14 Tanto Édipo (transgressão “passiva”) quanto Prometeu (“pecado ativo [activen Sünde] - GT 9; KSA 1) demonstram que a sabedoria dionisíaca, enquanto transgressão, tem um preço: perda da inocência e aceitação do sofrimento.

15 Nietzsche não interpreta o heroísmo homérico como uma manifestação de “egoísmo ingênuo” (naïve Selbstsucht), mas como uma realidade cultural, na qual a glória e a distinção individual eram perseguidas sem considerações morais (CV 3 [“Der griechische Staat”]; KSA 1, 771); ele enfatiza que os gregos possuíam um “traço de crueldade, de prazer tigresco de destruição”, que desmente a imagem do humanismo clássico (CV 5 [“Homer’s Wettkampf”]; KSA 1, 782), em prol de uma concepção agonista-transgressora do gênio grego..

É importante ressaltar que o gênio se afirma também numa acepção *ontológica* do conceito, isto é, contra a “força cega do real [*Wirklichen*]” (UB II HL 8; KSA 1, 311), conferindo valor ao efêmero e, com isso, respondendo à condição histórico-transitória do humano. Isso se traduz nas operações historiográficas do gênio: a “história monumentalista” é sua ferramenta magna de transfiguração vital (HL 6); ela se funda numa fé na continuidade do grande e heroico – na crença, embora ilusória, de que o surgimento do gênio, ocorrido outrora, pode *repetir-se* (HL 2). Diferentemente da história crítica ou antiquária, a monumental não descreve causalidades factuais, não busca conservar ou se contrapor criticamente ao passado, mas abstrai a singularidade dos acontecimentos para revivê-los em chave criadora¹⁶, transformando-o em modelo *exemplar*, ou seja, em paradigma que serve como fonte contínua de efeitos atuais, num gesto indistinguível do impulso de eternização artístico.

Apenas o gênio pode escrever essa história, pois só ele percebe o eterno no efêmero e traduz o passado em símbolos inspiradores do porvir; e apenas outro gênio pode compreendê-la – pois o gênio *gera* o gênio¹⁷. Este fundamento da criação cultural é, contudo, *ambivalente*. De um lado, consiste numa estratégia contra o niilismo: Nietzsche teme que, sem valores superiores, a massa jamais apoie o surgimento do gênio – por isso, confere ao gênio um (artificial) sentido cósmico e onto-mitológico, tornando-o o lugar-tenente da autocompreensão do Uno primordial, ainda quando reconheça que nenhum valor do ser – metafísico ou mitológico, ético ou estético –, pode ser *provado*, em última instância. De outro lado, ele admite, de modo coerente com seu pensamento em torno de GT, que esses valores são antropomorfismos, projeções humanas que ocultam o abismo de um mundo sem sentido. A monumentalidade histórica, nesse contexto, é um gesto *mitológico*, não científico. Ela cria mitos que afirmam o devir como eterno, mesmo ciente de que esse eterno é uma ilusão criadora: sua função é permitir à vida *produzir sentido simbólico e coletivo, onde não há garantias metafísicas*. Trata-se de um paradoxo que já visitamos: embora saiba que não há valor intrínseco na existência, Nietzsche reconhece que a vida não pode prosseguir sem valores. A cultura, portanto, é o gesto de eternização do efêmero – “*physis melhorada*” (*verbesserten physis*)¹⁸ –, e sua grandeza reside em criar sentido diante do nada, por meio do gênio, assim dando forma à desordem e afirmando a vida como criação de valor. Esse deslocamento reconfigura o papel do filósofo, que passa a agir como artista e legislador da cultura; ele não busca fundamentos últimos, mas cria mundos possíveis, formas estéticas que sustentam a vida: “A consideração da história é a melhor, na medida em que é a mais frutífera [*die fruchtbarste*], mas para a vida” (NL 1873 29[100]; KSA 7, 678¹⁹). Impossível não reconhecer, aqui, uma antecipação dos rumos que sua filosofia irá tomar, tornando-se *autofundadora e performativa*: “A filosofia é essa pulsão tirânica mesma [...] de ‘criação do mundo’” (JGB §9; KSA 5, 22). O gênio (ou

16 Cf., por exemplo, NL 1873 29[115]; KSA 7, 683.

17 Cf., dentre outros, por exemplo, NL 1870/1871 7[36], 7 [38], 7[121], 7[139] – respectivamente, KSA 7, 147, 148, 169, 195.

18 UB II, HL 10: “der Begriff der Cultur als einer neuen und verbesserten Physis, ohne Innen und Aussen, ohne Verstellung und Convention, der Cultur als einer Einhelligkeit zwischen Leben, Denken, Scheinen und Wollen” KSA 1, 334. Cf. BÖNING, 1988, p. 156s.

19 Cf., também, UB II HL “Vorwort”, KSA 1, 245.2-4.

o filósofo) não demonstra, mas *seduz*; não revela essências, mas produz imagens simbólicas, eficazes e fecundas: “Nós *vivemos* tão-somente mediante estas ilusões da arte” (NL 1872/1872 19[51]; KSA 7, 436).

CONCLUSÃO

O gênio torna-se então solução estético-metafísica ou poético-remitologizante. Na obra intermediária, Nietzsche submeterá a uma *crítica antimetafísica severa* tal procedimento do gênio, o qual, até então, se ancorava numa busca pela “unidade de estilo” da cultura, a ser encarnada por Wagner: “O alemão, enquanto traço estilístico artístico, ainda está por ser descoberto, assim como, entre os gregos, o estilo grego só se revelou tardiamente: não houve unidade anterior, mas uma terrível *κρᾶσις* [mistura]” (NL 1873 29[47]; KSA 7, 645-645).

Mesmo assim, naquilo que concerne à “estética dionisiaca” e suas ressonâncias posteriores, o impulso estético-criador autoconsciente e o sacrilégio – a transgressão da ordem simbólica, social e natural – continuarão figurando como alguns de seus aspectos centrais e indelévels.

REFERÊNCIAS

- APOLLONIO, Simona. „Die Geburt des Philologen aus dem Geiste der Schopenhauerschen Philosophie. Nietzsches Antrittsvorlesung *Über die Persönlichkeit Homers*“ in: *Nietzsche-Studien* 51 (2022), p. 154-178.
- BÖNING, Thomas. *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche*. (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung; Bd. 20), Berlin: Walter de Gruyter, 1988.
- BURCKHARDT, Jacob. „Weltgeschichtliche Betrachtungen“ in: *Gesamtausgabe* (vol. 7: *Historische Fragmente*), A. Oeri e E. Dürer (eds.), Berlin und Leipzig, 1929.
- CAMPIONI, Giuliano. „Von der Auflösung der Gemeinschaft zur Bejahung des ‚Freigeistes‘“, in: *Nietzsche-Studien* 5 (1976), p. 83-112.
- KLEIN, Richard. „Die Geburt der Musikphilosophie aus dem Geiste der Kulturkritik. Zu Friedrich Nietzsches Wagner“ in: Tadday, Ulrich (ed.). *Musikphilosophie*, München: Edition Text & Kritik, 2007, p. 19-33.
- KÖSTER, Peter. „Die Renaissance des Tragischen“ in: *Nietzsche-Studien* 1 (1972), p. 185-209.
- KRUSE, Bernhard-Arnold. *Apollinisch-Dionysisch. Moderne Melancholie und Unio Mystica*. Frankfurt am Main: Athenäum, 1987.
- MATTIOLI, William. “Redenção na aparência e consolo metafísico: as duas ordens de justificação da existência em *O nascimento da tragédia*” in: *Cad. Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v.44, n.3, setembro/dezembro, 2023, p. 111-142.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (KSA). Giorgio Colli e Mazzino Montinari (ed.), Berlin / München / New York: Walter de Gruyter / Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999.
- SCHNYDER, Peter. „Ursprungskritik. Nietzsches Anfänge und die Ursprünge der Rhetorik“ in: *Nietzsche-Studien* 42 (2013), p. 1-20.

Artigo Submetido em 08/09/2025 e aprovado em 14/09/2025

Breves informações sobre o autor: Mestre em Filosofia pela Unicamp (2018) e Doutorando em Filosofia pela Universität Stuttgart, em vias de conclusão, sob orientação de Claus Zittel. Bolsista do programa CAPES/DAAD para doutorado pleno no exterior (Processo nº 88881.199755/2018-01).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0898-6815>

E-mail: marhansaraiva@gmail.com

Endereço: Universität Stuttgart, Keplerstraße 7, 70174 Stuttgart, Alemanha

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Renata Adrian Ribeiro Santos, Kelly de Fátima Castilho



A arte de Wagner enquanto sintoma da degeneração fisiológica

Catherine Mesentieri Saliba Daher¹

Resumo: O presente artigo tem como objetivo analisar a concepção de Nietzsche sobre a decadência, estabelecendo sua conexão com a negação do corpo e da vida. Partindo de uma perspectiva crítica, investiga-se como a decadência estética está vinculada à degeneração fisiológica e moral, compreendida a partir da desagregação dos instintos, manifestação de um estado de enfraquecimento da vida. Nesse contexto, o compositor alemão Richard Wagner é apresentado como exemplo de um típico decadente, caracterizado por Nietzsche em seus escritos tardios *O caso Wagner* e *Nietzsche contra Wagner* (ambos de 1888). Ao reconhecer em Wagner a figura emblemática da expressão do ressentimento pela arte, a crítica direcionada à arte wagneriana insere-se no projeto filosófico nietzschiano de elaboração de uma fisiologia da arte, capaz de diagnosticar, por meio das criações artísticas, o estado de saúde ou de doença das forças participantes. A partir disso, este trabalho argumenta que a crítica a Wagner constitui uma via pelo qual podemos compreender a relação entre arte e vontade de poder, revelando o potencial afirmativo ou reativo da criação artística. A arte, nesse horizonte, torna-se campo de expressão da vida em sua potência ou em sua negação, conforme as forças que nela prevalecem.

Palavras-chaves: Nietzsche. Fisiologia da arte. Vontade de poder. Arte.

Abstract: This article aims to analyze Nietzsche's conception of decadence, establishing its connection with the negation of the body and life. From a critical perspective, it investigates how aesthetic decadence is linked to physiological and moral degeneration, understood through the disintegration of instincts, which manifests as a state of life's weakening. In this context, the German composer Richard Wagner is presented as an example of a typical decadent, characterized by Nietzsche in his late writings *The Case of Wagner* and *Nietzsche contra Wagner* (both from 1888). By recognizing in Wagner the emblematic figure of the expression of resentment through art, the criticism directed at Wagnerian art is inserted into Nietzsche's philosophical project of elaborating a physiology of art, capable of diagnosing, through artistic creations, the state of health or sickness of the participating forces. From this, this work argues that the criticism of Wagner constitutes a pathway through which we can understand the relationship between art and will to power, revealing the affirmative or reactive potential of artistic creation. Art, in this horizon, becomes a field of expression of life in its potency or in its negation, according to the forces that prevail within it.

Keywords: Nietzsche. Physiology of art. Will to power. Art.

1 Catherine Mesentieri Saliba Daher é licenciada em Filosofia e mestranda em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), onde atua como pesquisadora bolsista da CAPES. Suas pesquisas concentram-se no campo da Estética, tendo como referencial teórico principal as obras do filósofo alemão Martin Heidegger. E-MAIL: Catherinedaher18@gmail.com. ENDEREÇO: Rua Carvalho Júnior, nº 113. Petrópolis/RJ. ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-4452-568X>.

INTRODUÇÃO

Nas obras *O caso Wagner* e em *Nietzsche Contra Wagner*, ambas de 1888, Nietzsche posiciona-se criticamente frente ao cenário artístico de sua época. Típico de um extemporâneo, ele se opõe ao fascínio irrestrito que a obra de Richard Wagner exerce sobre seus seguidores, os quais, em sua perspectiva, subjugam a arte à ilusão da beleza e da melodia envolventes sem perceberem, contudo, a profunda decadência artística em que se encontram imersos. Ao observar o efeito da música wagneriana sobre seus adeptos, o filósofo alemão tece um comentário, um tanto crítico, acerca da fragilidade criativa que essa sedução ocasiona. Conforme observa: “[...] esses jovens— tesos, pálidos, inertes! São wagnerianos; nada entendem de música— e, no entanto, Wagner os domina...” (NIETZSCHE, CW, 2016, p.24). Mais do que apenas uma crítica à arte wagneriana, Nietzsche nos aponta que o culto à Wagner não se limita ao músico ou à música em si, constituindo-se antes como reflexo da crise da própria estética que perdeu de vista a potencialidade transformadora e afirmativa da arte.

Ao abordar a decadência fisiológica e artística de Wagner, o filósofo enfatiza a centralidade do corpo na compreensão da existência e na produção artística, propondo a revalorização dos instintos em oposição à sua negação e ocultação. Corpo e vida não são entidades separadas, mas co-originárias, sendo que a expressão da vontade de poder—força fundamental que impulsiona tanto a saúde quanto a criação artística— deve manifestar-se através dessa união indissolúvel. A criação, portanto, deve emergir da liberdade e da organização dos instintos no corpo, em oposição ao idealismo e à abstração que permeiam tanto a ópera wagneriana quanto a tradição filosófica. Neste contexto, a filosofia, longe de encontrar-se imune à doença dos decadentes, revela-se igualmente contaminada por ela, situando-se no mesmo plano de Wagner, uma vez que sua história configura-se com o desdobramento da metafísica grega, especialmente platônica, que, ao separar corpo e alma, desconsidera a importância dos instintos na constituição da vida humana. A partir dessa crítica à filosofia grega, especialmente à platônica, Nietzsche propõe uma inversão que desafia as “verdades” estabelecidas, evidenciando a necessidade de recuperar o domínio do sensível, do corpóreo e da vitalidade tanto na arte quanto no pensamento.

Esta perspectiva, tão cara à filosofia nietzschiana, é deslocada no momento em que Wagner busca priorizar o efeito e o elementar em sua arte, representando a música sem uma verdadeira consciência acerca daquilo que produz. Em termos de comparação, Nietzsche afirma que “[...] Wagner não nos dá o bastante para mastigar. Seu recitativo—pouca carne, alguns ossos e muito caldo [...]” (NIETZSCHE, CW, 2016, p.26). A metáfora, que compara a arte de Wagner a uma sopa diluída, composta mais de água do que de substância, revela a ausência de consistência e profundidade em sua música, que carece de elementos sólidos capazes de sustentar a vida e afirmar o corpo e os instintos. A estética wagneriana segue um caminho distinto, baseado na decadência e na degeneração fisiológica, o que, para Nietzsche, reflete a crise cultural diagnosticada na sociedade alemã de sua época.

Neste ponto, Nietzsche busca redefinir o que se entende acerca da arte e da criação artística. Para ele, a arte deve constituir-se enquanto expressão direta do corpo e dos instintos, manifestação da vontade de poder enquanto princípio vital. A arte, assim concebida, não deve se distanciar da corporeidade, mas sim reafirmá-la, tornando-se um meio de afirmação da vida. Mas como a vontade de poder articula-se com a fisiologia estética? De que forma Wagner, amplamente reverenciado pelos alemães de sua época, se torna a figura dessa decadência cultural? E como a filosofia, assim como a arte, pode ser interpretada como um reflexo de uma doença ou de uma saúde? Tais questionamentos serão desenvolvidos no decurso deste artigo, nos quais exploraremos as implicações filosóficas e estéticas da crítica nietzschiana ao wagnerianismo e à tradição filosófica que o antecede.

1 VONTADE DE PODER E FISIOLOGIA ESTÉTICA

A vontade de poder, frequentemente mal compreendida por diversos intérpretes e filósofos, refere-se, essencialmente, à afirmação da vida. Enquanto força fundamental, a vontade não pode ser dissociada da vida, pois ela mesma a constitui e a impulsiona. Em sua essência, a vontade está constantemente em relação com outras vontades, que se dividem entre aquelas que obedecem e aquelas que comandam. Este movimento, ou *pathos*, serve como a base para a ramificação dos instintos, direcionando-os para uma expansão contínua e crescente. A vida, assim como o mundo e suas pretensas verdades, não são passíveis de serem definidas como essências fixas ou totalidades fechadas. Ou seja, a tentativa filosófica de conceituar o fluxo incessante e imprevisível do vir-a-ser, estabilizando-o em uma forma estática, falha ao tentar capturar a dinâmica essencial da realidade, que é caracterizada por sua fluidez e imprevisibilidade. Esse impulso de ampliação, inerente à vontade de poder que busca afirmar a vida e os instintos, constitui o processo pelo qual o ser humano existe, com o corpo em sua capacidade transformadora, capaz de transvalorar o que foi estabelecido como certo e imutável. As verdades concebidas como fundações de uma realidade objetiva e universal, com a pretensão de transmitir um conhecimento fixo sobre o mundo e as coisas, são, para Nietzsche, uma forma de ocultamento da realidade, que é, por sua natureza, plural e perspectivada. Nesse contexto de perspectivas em constante conflito, diferentes conjuntos de valores e fundamentos se confrontam, com o objetivo de afirmar uma visão sobre a outra. Dessa maneira, a história configura-se como o campo onde essas batalhas entre perspectivas se desenrolam, refletindo, por fim, o próprio acontecimento da vida.

Reconhecendo que o corpo é vida e que a vida é, por sua natureza, vontade de poder, Nietzsche sublinha a importância da organização das forças que atuam sobre o indivíduo. A hierarquização dessas forças revela o estado de saúde ou doença de uma vida, constituindo indicadores de sua vitalidade potencializada ou de sua decadência. O homem nobre, que afirma a vida e se encontra em pleno estado de saúde, não recorre à absolutização da realidade nem cria uma nova ordem supra-sensível para explicar a ausência de sentido inerente à transitoriedade e ao movimento contínuo da existência humana. Este indivíduo, ao invés de negar a vida, permite que a vitalidade se manifeste enquanto força expansiva e criadora,

engajando-se em um processo incessante de transformação e de vir-a-ser. Em contraste, o decadente, o tipo ascético, cujos recursos fisiológicos e vitalidade estão amplamente comprometidos, vê a vida apenas como um meio de transição para uma outra existência. Considerada um erro, a vida é negada, e os instintos são reprimidos pela ascensão da moral, da verdade e da vontade de absolutização. A decadência, então, é indissociável da doença, que se manifesta como sintoma de uma existência desprovida de potência, marcada pela ilusão e pelo desprezo ao corpo. Por outro lado, àqueles que gozam de grande saúde pertence a arte, que, para Nietzsche, é entendida enquanto uma perspectiva de vida criadora e expansiva, representando a organização dos instintos e a hierarquização das potências. A grande saúde é, assim, a capacidade de reconhecer e aceitar a transitoriedade da vida, atravessando a experiência de um mundo desprovido de significados absolutos, mas, ao mesmo tempo, afirmando-se com coragem diante da ausência de valores definitivos.

Um dos conceitos mais fundamentais na filosofia de Nietzsche é a fisiologia da arte, abordada em *O Caso Wagner*, a qual se insere em uma visão integrada que valoriza o sensível, o corpo e a vida. Esta dimensão de sua filosofia torna-se clara quando Nietzsche discorre sobre um projeto que planejava, composto por quatro livros, sendo um deles dedicado ao estudo da fisiologia da arte. Em um trecho significativo, ele escreve:

Terei oportunidade (num capítulo da minha obra principal, intitulado “Sobre a Fisiologia da arte”), de mostrar mais detalhadamente como essa metamorfose geral da arte em histrionismo é uma expressão de degenerescência fisiológica (mais precisamente, um forma histerismo), tanto quanto cada corrupção e fraqueza da arte inaugurada por Wagner. (NIETZSCHE, CW, 2016, p.22)

A preocupação de Nietzsche com a expressão de uma arte decadente está intimamente ligada à mudança que ele observa na arte de Wagner. A abertura proporcionada pela arte wagneriana conduz Nietzsche à uma reflexão mais profunda sobre a degeneração fisiológica, sendo este um ponto crucial para o entendimento de sua crítica. Considerando os pilares de sua filosofia—como a vontade de poder, que se articula com a afirmação do corpo, da vida e dos instintos— *O Caso Wagner* destaca a relevância de integrar esses princípios. Nietzsche argumenta que a degeneração fisiológica surge da desintegração do corpo em relação à vida, sendo o reflexo de uma existência que se afasta da sua potência vital. Quando o corpo experimenta essa degeneração, o indivíduo se expressa conforme as forças que o direcionam para a destruição, e tanto a arte quanto a filosofia tornam-se sintomas de uma doença que nega a vida. Em suma, a negação da vida, ao ser internalizada, resulta na redução da vitalidade humana. Assim, uma vida decadente se configura como um sintoma de degeneração fisiológica, caracterizada pela ausência da pulsão vital no corpo e pela falta de vontade de poder, entendida como o impulso incessante do vir-a-ser. Este processo evidencia-se no exemplo de Wagner, que, enquanto um típico decadente, se expressa artisticamente de maneira enfraquecida, uma vez que sua saúde e vitalidade estão comprometidas. A arte de Wagner, nesse contexto, se apresenta não apenas como uma expressão estética, mas como um reflexo da

decadência fisiológica e da redução da potência vital que Nietzsche vê como característica de sua época.

A fisiologia estética, portanto, desafia os parâmetros tradicionais da estética filosófica. A arte, em vez de ser abordada sob uma perspectiva racional ou abstrata, como em Kant e Schopenhauer, passa a ser entendida a partir da experiência vivida pelo próprio artista, que sente fisiologicamente o pulsar da vida em seu corpo e, a partir dessa vivência, cria. Em *Genealogia da Moral* (1887), Nietzsche articula uma crítica contundente à tradição estética, especialmente à concepção kantiana do “espectador desinteressado”, quando afirma:

Kant imaginava prestar honras à arte, ao dar preferência e proeminência, entre os predicados do belo, àqueles que constituem a honra do conhecimento: impessoalidade e universalidade. Este não é o lugar de discutir se isto não foi essencialmente um erro; quero apenas sublinhar que Kant, como todos os filósofos, em vez de encarar o problema estético a partir da experiência do artista (do criador), refletiu sobre a arte e o belo apenas do ponto de vista do “espectador”, e assim incluiu, sem perceber, o próprio “espectador” no conceito de “belo”. (NIETZSCHE, GM, 2012, p. 71).

Enquanto para Kant o belo é algo universalmente satisfatório, para Nietzsche, essa concepção de “belo” é apenas mais um conceito que objetifica aquilo que deve ser primeiramente sentido. Ao criticar tanto Kant quanto Schopenhauer, Nietzsche destaca que a estética proposta por ambos está inserida dentro de uma perspectiva ascética, na qual a vontade do indivíduo, especialmente do criador, é redimida, em vez de ser expandida e potencializada. Diante disso, ao associar a estética à fisiologia, Nietzsche desloca o centro da arte da figura do espectador para a força vital que impulsiona o artista, cuja vontade de poder encontra na criação uma forma de expressão. Em *Crepúsculo dos Ídolos* (1888), ele desenvolve a ideia da fisiologia estética a partir da noção de embriaguez, ao afirmar que:

Para haver arte, para haver alguma atividade e contemplação estética, é indispensável uma pré-condição fisiológica: a *embriaguez*. A suscetibilidade de toda a máquina tem de ser primeiramente intensificada pela embriaguez: antes não se chega a nenhuma arte. (NIETZSCHE, CI, 2012, p.55)

Neste contexto, a embriaguez não se refere ao estado de intoxicação alcoólica, mas à ampliação e intensificação das forças vitais que tornam possível a criação artística. Em outras palavras, a embriaguez é a condição fisiológica essencial para a produção artística, pois sem essa intensificação da vida e modificação do corpo, não há arte. Tanto a contemplação estética quanto a produção artística dependem dessa condição fisiológica de excitação dos sentidos. A arte afirmativa, ligada à embriaguez, é precisamente o que Nietzsche não encontra na música de Wagner, que, ao ignorar as condições fisiológicas do corpo, subverte-as em metafísica ou intelectualidade, promovendo ideais ascéticos e decadentes. A partir dessa

fundamentação, passamos a explorar os argumentos nietzschianos contra Wagner, quando o mesmo o define enquanto um típico decadente.

2 WAGNER: UM TÍPICO DECADENTE

Diante da decadência cultural que caracteriza a sociedade alemã de sua época, Wagner emerge como líder dos doentes, um propagador dos sintomas de uma enfermidade dos pobres de espírito, atraindo indivíduos igualmente decadentes que se reconhecem na teatralidade exagerada de sua obra. Para Nietzsche, a arte está indissociavelmente vinculada a pressupostos biológicos, de modo que a criação artística está sempre relacionada à saúde ou à doença do corpo. A arte debilitada, representada pela música wagneriana, não favorece a expressão da potência vital do corpo, mas contribui para o embotamento dos sentidos, uma indigestão que empobrece a experiência de vida. A música, uma das formas mais suscetíveis à deturpação pela exacerbação emocional, assim como a literatura, perde seu valor artístico ao ser reduzida à busca por efeitos superficiais. Por isso, Nietzsche observa: “Wagner não calcula jamais como músico, a partir de alguma consciência musical: ele quer o efeito, nada senão o efeito” (NIETZSCHE, CW, 2016, p.25). Ao buscar exclusivamente o efeito, a música wagneriana jamais alcança a autenticidade, sendo, no entanto, tida como genuína por seus seguidores. Tanto a beleza verbal quanto a musical, quando excessivamente manipuladas, tornam-se perigosamente eficazes para os pobres de espírito, que, seduzidos pelo “mistério” das óperas wagnerianas, buscam nelas apenas um alívio para suas almas e seus sentidos. Esses indivíduos, já doentes e debilitados, são facilmente atraídos pela natureza histórica da arte de Wagner. A questão que Nietzsche coloca, então, é: como Wagner consegue conquistar tais seguidores? Sua resposta é clara:

Em sua arte se encontra, misturado de maneira mais sedutora, aquilo que o mundo hoje tem mais necessidade— os três grandes estimulantes dos exaustos: o elemento brutal, o artificial e o inocente (idiota). [...] Ele percebeu nela (na música) um meio para excitar nervos cansados— com isso tornou a música doente. (NIETZSCHE, CW, 2016, p.19)

Como típico decadente, Wagner seduz seus adeptos para a ruína do corpo e da vida, utilizando grandes símbolos em suas obras. O “grande músico”, ao considerar a música sua redenção, não fez mais do que perdê-la. O caráter de sua arte, mais hipnótico e teatral do que genuinamente musical, revela a Nietzsche que Wagner nunca foi um músico instintivo, mas, antes, nosso “*encenador par excellence*” (NIETZSCHE, CW, 2016, p.25). Com suas óperas compostas por cenas que transtornam e efeitos minuciosamente calculados, Wagner “tornou-se o herdeiro de Hegel... A música como “idéia” (NIETZSCHE, CW, 2016, p.31).

A arte de Wagner, entendida como um palco teatral para sua ascensão enquanto ator, revela-se, para Nietzsche, uma extensão de um instinto debilitado que se ampara no mundo da arte. A arte, enquanto sintoma da falta de potência vital, se torna a expressão de um caráter

decadente, marcado pela ausência de vitalidade e pela negação da vida. A arte, entendida como um palco teatral para a ascensão de Wagner enquanto ator, revelou-se, para Nietzsche, uma extensão de um instinto debilitado, respaldado no mundo da arte. Sintoma da ausência de potência vital, a arte doente de Wagner torna-se a manifestação de um caráter decadente, refém de suas próprias limitações físicas e espirituais.

Considerando a concepção nietzschiana de arte, intrinsecamente vinculada aos pressupostos biológicos e à condição de embriaguez como um meio para a expressão artística, é possível concluir que a condição fisiológica de Wagner se encontra profundamente debilitada. Na ausência de potência vital, da expansão e da intensificação dos instintos, “o músico agora se faz ator, sua arte se transforma cada vez mais num talento para mentir” (NIETZSCHE, CW, 2016, p.22). Em suma, a arte wagneriana, enquanto expressão de uma degeneração fisiológica, caracteriza-se pela fraqueza estrutural de sua forma: embora cada parte tenha uma necessidade específica, a vida, em sua totalidade, não pode e nunca poderia habitar o todo. Diante desse diagnóstico, surge a questão: seria Wagner realmente um músico? Somente Nietzsche pode fornecer uma resposta precisa a essa indagação, conforme expresso em sua análise:

Em todo caso, ele era algo mais: um incomparável histrio, o maior mímico, o mais espantoso gênio teatral que tiveram os alemães, nosso encenador par excellence. Ele pertence a outro lugar, não à história da música: não se deve confundi-los com os grandes da música. Wagner e Beethoven: isto é uma blasfêmia—e, por fim uma injustiça mesmo para com Wagner... Também como músico ele foi apenas o que foi absolutamente: ele *tornou-se* músico, *tornou-se* poeta porque o tirano dentro dele, seu gênio de ator, a isso o obrigou. Nada se percebe de Wagner, enquanto não se percebe o seu instinto dominante. (NIETZSCHE, CW, 2016, p.25)

Este trecho nos revela a crítica de Nietzsche à percepção tradicional de Wagner como um grande compositor. Para o filósofo alemão, Wagner não se insere no ambiente dos grandes músicos, tendo em vista que sua arte não emerge da verdadeira potência musical, mas de um instinto predominante, do gênio teatral que o impulsiona, desvirtuando sua performance musical para uma forma mais próxima da performance dramática e teatral. Wagner se revela mais como um encenador do que um músico, e sua arte se distancia da criação musical autêntica, tornando-se uma manifestação teatral. A arte de Wagner, assim, reflete a decadência de uma vida e uma vitalidade que não são capazes de afirmar o corpo, mas sim de submeter-se a uma teatralidade superficial, própria de um espírito doente.

CONCLUSÃO

Conforme exposto, pode-se afirmar que, para Nietzsche, a estética tal como entendida pela tradição filosófica não oferece uma compreensão profunda da arte ou do artista,

pois está centrada, predominantemente, no espectador. Seja por meio do idealismo ou do racionalismo, os filósofos nunca conseguiram abordar adequadamente a criação artística ou a arte em sua essência. Ao incorporar os conceitos de vida e vontade de poder, Nietzsche propõe uma reorientação das questões estéticas, deslocando-as para o domínio da fisiologia. Nesse sentido, vinculada aos pressupostos biológicos, a arte surge enquanto um reflexo e expressão de uma vida afirmativa ou decadente. Sendo assim, ao examinar a música de Wagner, Nietzsche ilustra de forma contundente como a criação artística depende da integração do corpo à vida e da vida à vontade de poder. Concluimos, diante disso, que a arte de Wagner, marcada pela debilidade dos instintos, é uma arte degenerada. Para Nietzsche, a arte é inseparável do estado fisiológico do artista, que, imerso na abundância da vida ou debilitado pela doença que a nega, manifesta, tanto na arte quanto na filosofia, sua própria condição vital. Dessa maneira, a crítica à arte wagneriana insere-se no projeto mais amplo de uma transvaloração dos valores, no qual a fisiologia da arte torna-se instrumento diagnóstico da saúde ou doença de uma cultura, revelando as forças afirmativas ou reativas que nela prevalecem.

REFERÊNCIAS

- NIETZSCHE, Friedrich. Genealogia da moral. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. Crepúsculo dos ídolos. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. Nietzsche contra Wagner: dossiê de um psicólogo; O caso Wagner: um problema para músicos. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016
- NIETZSCHE, Friedrich. Vontade de potência. Petrópolis: Vozes, 2017.
- NIETZSCHE, Friedrich. Nietzsche I. Rio de Janeiro: Forense Universitária., 2010.
- PEREIRA, Camilo. "Nietzsche e a fisiologia da arte". Cad. Nietzsche. São Paulo, SP, v. 36, n. 2, pp. 177-200, jul./dez. 2015. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2316-82422015v3602cljp>. Acesso em: 11 ago., 2025.
- KAIZER, Vitor. "A fisiologia da estética em Nietzsche: da genealogia à vontade de potência". Kínesis, Vol. XI, nº 29 (Ed. Especial), outubro de 2019, p.91-90. Disponível em: <https://doi.org/10.36311/1984-8900.2019.v11.n29.08.p91>. Acesso em: 11 ago., 2025.

Artigo Submetido em 07/09/2025 e aprovado em 14/09/2025

Breves informações sobre o autor: Catherine Mesentieri Saliba Daher é licenciada em Filosofia e mestranda em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), onde atua como pesquisadora bolsista da CAPES. Suas pesquisas concentram-se no campo da Estética, tendo como referencial teórico principal as obras do filósofo alemão Martin Heidegger.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-4452-568X>

E-mail: Catherinedaher18@gmail.com

Endereço: Rua Carvalho Júnior, nº 113. Petrópolis/RJ

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Paulo Rogério da Rosa Corrêa, Kelly de Fátima Castilho



Entre Apolo e Dioniso: Nietzsche e a estética trágica como crítica à racionalidade moderna

Between Apollo and Dionysus: Nietzsche and Tragic Aesthetics as a Critique of Modern Rationality

Valéria Ceranto-Ribeiro¹

Resumo: Este trabalho propõe uma leitura de *O Nascimento da Tragédia* (1872), primeira grande obra de Friedrich Nietzsche, como crítica à racionalidade moderna e ao esvaziamento da cultura ocidental. Ao recuperar a tragédia grega como expressão da tensão entre Apolo e Dioniso, Nietzsche elabora uma concepção estética que valoriza o conflito, o sofrimento e a embriaguez vital como formas fundamentais de afirmação da existência. A análise, de natureza hermenêutica e filosófica, examina como o teatro ático — especialmente em Ésquilo e Sófocles — articula forma e excesso, ordem e abismo. Discute-se ainda o papel de Sócrates e Eurípides na dissolução do elemento musical e dionisíaco da tragédia, em favor de uma racionalidade discursiva que inaugura o niilismo moderno. Em contraste, Nietzsche compreende a tragédia como espaço de transfiguração do sofrimento em força criadora. A atualidade dessa visão aponta para a urgência de restaurar o vínculo entre arte e existência, como forma de resistência aos modos empobrecidos de subjetivação na contemporaneidade. Trata-se, em última instância, de pensar a arte como potência de regeneração sensível e crítica da cultura.

Palavras-chave: Vitalismo. Estética trágica. Antiguidade. Dionisíaco. Subjetividade.

Abstract: This paper proposes a reading of *The Birth of Tragedy* (1872), Friedrich Nietzsche's first major work, as a critique of modern rationality and the depletion of Western culture. By recovering Greek tragedy as an expression of the tension between Apollo and Dionysus, Nietzsche develops an aesthetic conception that values conflict, suffering, and vital intoxication as fundamental modes of affirming existence. The analysis, hermeneutic and philosophical in nature, examines how Attic theater—especially in Aeschylus and Sophocles—articulates form and excess, order and abyss. It also discusses the role of Socrates and Euripides in the dissolution of the musical and Dionysian element of tragedy, in favor of a discursive rationality that inaugurates modern nihilism. In contrast, Nietzsche conceives of tragedy as a space for the transfiguration of suffering into creative force. The timeliness of this vision underscores the urgency of restoring the bond between art and existence, as a form of resistance to impoverished modes of subjectivation in contemporary culture. Ultimately, it is a matter of conceiving art as a power of sensitive regeneration and critical renewal of culture.

Keywords: Vitalism. Tragic Aesthetics. Antiquity. Dionysian. Subjectivity.

1 Especialista em Leitura e Produção Textual (UniCesumar). Bacharela em Filosofia (UFSJ). Pesquisa Nietzsche, tragédia grega e crítica da racionalidade. E-mail: valeriacerantoribeiro@aluno.ufsj.edu.br. Endereço: Estrada do Caminho Velho, Jardim Nova Cidade, 07252312 - Guarulhos, SP ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-5212-3624>.

INTRODUÇÃO

O século XIX alemão foi marcado por transformações profundas que redefiniram o horizonte político, cultural e filosófico da Europa. A unificação do Império em 1871, sob a hegemonia prussiana, exigiu a construção de uma identidade simbólica capaz de articular passado clássico e presente convulsionado pela industrialização, pelo nacionalismo e pelo racionalismo técnico. Nesse cenário, arte e filosofia assumiram o papel de forças coletivas de elaboração de sentido. Nietzsche, como destaca Janz (2015, v. 1, p. 293), rejeitou a conciliação entre cultura e utilidade, entre beleza e doutrina. Para Rosa Dias, seu propósito não era fundar “mais uma filosofia”, mas instaurar um pensamento que reavaliasse a existência em sua totalidade (Dias, 2011, p. 11).

Publicado em 1872, *O Nascimento da Tragédia* inaugura a reflexão nietzschiana com um diagnóstico da crise estética e cultural de seu tempo. A ascensão do racionalismo técnico e científico estabelecia um modelo de mundo centrado na razão e no progresso linear, deslocando o valor simbólico e estético do legado clássico em favor da objetividade instrumental. Nietzsche percebe nesse processo a redução da arte a mero reflexo da moralidade e da política, esvaziando sua potência crítica e transformadora. Sua resposta não consiste em nostalgia de um passado grego, mas em instaurar uma ontologia estética em que a dor, longe de negada, torna-se força criadora e condição de afirmação da existência.

Este artigo delinea uma leitura de *O Nascimento da Tragédia* centrada na crítica à racionalidade socrática. Embora a obra organize sua reflexão em torno da tensão entre os impulsos apolíneo e dionisíaco, a análise aqui proposta desloca o foco para o papel de Sócrates, cuja figura marca uma transição decisiva da arte trágica para uma cultura dominada pela razão. Trata-se de tema desenvolvido em pesquisa anterior (Ceranto-Ribeiro, 2023), aqui retomado sob a chave do racionalismo moderno e sua relação com a arte e a filosofia.

Este artigo analisa *O Nascimento da Tragédia* como intervenção filosófica que questiona o impacto da racionalidade moderna sobre a experiência estética, formulando a questão central: o que ocorre com a cultura ocidental quando a tragédia é substituída pela razão normativa? Como resistir à domesticação da experiência estética sob a lógica racionalista moderna?

Nietzsche, ao analisar o papel de Sócrates e Eurípides na dissolução do dionisíaco e na primazia da razão, denuncia a substituição do delírio pela dialética, do canto pelo discurso e do excesso pela medida. Essa mutação inaugura uma sensibilidade estética domesticada, culminando na arte empobrecida e na ascensão da moral universalizante. “Nietzsche vê em Sócrates a figura que inaugura a decadência do pensamento trágico, pois sua racionalidade nega a experiência estética e vivencial que é própria da arte.” (Giacoia Jr., 2000, p. 38).

A crítica de Nietzsche, longe de ser apenas histórica ou filosófica, tem relevância crescente na contemporaneidade. A massificação cultural, a mercantilização da arte e a estetização digital reforçam a lógica racionalista, esvaziando o potencial simbólico da arte. Adorno e

Horkheimer (1985) apontam que, na sociedade moderna, a arte foi absorvida pela indústria cultural, tornando-se um produto consumido pela lógica do entretenimento e controle. Para Adorno, a verdadeira arte deve resistir a essa homogeneização da cultura e à mercantilização das emoções humanas, recuperando seu poder crítico e sua capacidade de desafiar a realidade. Assim, a reflexão nietzschiana oferece uma chave para pensar a arte como resistência à lógica do consumo e à homogeneização cultural.

Este estudo adota uma abordagem qualitativa e interpretativa, com base na leitura crítica de *O Nascimento da Tragédia* e em textos complementares de Nietzsche. A análise se concentra no papel de Sócrates como marco da transição entre a arte trágica e uma cultura dominada pela razão, destacando passagens-chave que revelam essa ruptura. O diálogo com intérpretes como Nussbaum, Lefranc e Canfora contribui para aprofundar a compreensão dessa mudança espiritual. A pesquisa será organizada em três eixos principais: (1) as matrizes filosóficas e culturais que preparam a crítica nietzschiana; (2) o impacto da racionalidade socrática na dissolução do trágico; e (3) as implicações dessa crítica para a compreensão da racionalidade moderna.

O artigo busca restituir à arte sua função de confronto com o sofrimento, a morte e a linguagem, reafirmando a tragédia como forma de resistência ao esvaziamento simbólico e como potência criadora essencial para repensarmos o papel da arte na contemporaneidade.

1 O PESSIMISMO GREGO: ENTRE OS IMPULSOS APOLÍNEO E DIONISÍACO

O pensamento estético do jovem Nietzsche reage ao idealismo conciliador que dominava a recepção moderna da Antiguidade. Em vez de uma Grécia fundada na harmonia, ele vê nela a tensão entre forças inconciliáveis, cuja expressão mais radical é a tragédia ático-musical. A arte trágica não redime, mas assume e transfigura o sofrimento. “Nietzsche não procurava desprender o pensamento da vida [...]. A própria vida lhe é a verdade” (Janz, 2015, v. 1, p. 47).

Essa adesão à vida é o núcleo da filosofia nascente de Nietzsche, que rejeita a cisão entre objetividade e experiência. A arte não é ornamento, mas ontologia: “condição de acesso ao real” (Lefranc, 2011, p. 42). Inspirado nos pré-socráticos, especialmente em Heráclito, Nietzsche esboça uma ontologia fundada no conflito, onde o ser flui em devir, contradição e dor, pilares da criação estética. Brandão assinala que “a tragédia nasceu do culto de Dioniso” (Brandão, 2011, p. 17).

A sabedoria arcaica exprime-se no mito de Sileno: melhor seria não ter nascido. A tragédia responde simbolicamente, preservando esse saber no canto. O apolíneo oferece à dor uma máscara habitável; não há redenção, mas transfiguração. Nietzsche rompe com o otimismo iluminista e restabelece a dor como categoria estética. “O leitor sente o impacto não tanto de opiniões e argumentos, mas do homem por trás dessas opiniões [...] um poder espiritual mais profundo” (Nietzsche, 1992, p. 49).

A influência de Schopenhauer (2015, p. 296) é decisiva: “A arte não é uma mera ilustração da realidade, mas uma forma de transcendê-la. A música, em particular, é capaz de expressar a vontade, e com isso, a essência da existência”. Nietzsche retoma essa intuição, mas a subverte: recusa a resignação e faz da dor não uma condenação, mas um motor criador. Pela música — especialmente a wagneriana — encontra um modelo de arte que não representa o real, mas o vivencia em sua crueza. Essa experiência estética inaugura o trágico como forma de habitar o mundo, mostrando que o sentido nasce do confronto com o sem-sentido e que a filosofia, antes de ser explicação, é criação.

O teatro trágico revela-se pensamento encarnado: a *pólis* confronta seus limites sem capitular. “É porque a tragédia põe em cena, sob configuração de mito, problemas suscitados pela nova ordem da *pólis* que ela pode ser reconhecida [...] como verdadeira por um público de cidadãos” (Vernant & Vidal-Naquet, 2014, p. 33). O trágico é dobra interna da cidade. Nussbaum sustenta que reinsere acaso e desmedida na ação: “a vida do justo é digna de escolha”, mesmo destruída (Nussbaum, 2009, p. 41).

Nietzsche reconstrói o percurso do teatro grego como modulação entre embriaguez dionisíaca e lucidez apolínea. Em Ésquilo, o coro é arrebatado pelo sagrado; em Sófocles, os dilemas se interiorizam, sem perder o mistério. Em Eurípides, o *logos* se impõe e a música cede à dialética. Aristóteles (2015, p. 33) define a tragédia como imitação catártica e a verossimilhança disciplina o êxtase.

A transformação estética coincide com a nova sensibilidade: a razão discursiva, agora vista como critério definitivo da verdade, substitui a vitalidade espontânea da tragédia, e o palco, antes um espaço de ritual e delírio coletivo, transforma-se em performance argumentativa. Essa mudança não só racionaliza as emoções e dilemas apresentados, mas também os submete a uma moralização e controle lógico que os priva de sua potência criadora. Na formulação de Brandão (2011, p. 46), “o dionisíaco passa a ser lembrança, a música à retórica, e o delírio coletivo à moralização do drama”. Para Nietzsche, essa transição marca o início da decadência da tragédia: a arte, que antes era expressão viva do sofrimento e da potência humana, passa a ser uma representação diluída pela razão, perdendo sua capacidade de transfiguração.

Da crítica estética nasce a genealogia dos valores. O crivo deixa de ser a forma e torna-se a potência de intensificar a vida. “Fazer qualquer apreciação passar pelo crivo da vida equivale a perguntar se ela contribui para favorecê-la ou obstruí-la” (Marton, 2000, p. 62). *O Nascimento da Tragédia* denuncia a ascensão de uma subjetividade que separa pensamento e dor, espírito e corpo.

No centro da reflexão está a dinâmica entre Apolo e Dioniso. Não opostos morais, mas impulsos criadores: Apolo organiza o caos em imagens; Dioniso dissolve fronteiras no uno primordial. O trágico surge quando a forma revela o abismo em vez de encobri-lo. A beleza nasce do pacto precário entre medida e excesso.

2 A TRAGÉDIA ÁTICA COMO FUSÃO ESTÉTICA DO APOLÍNEO E DO DIONISIACO

Desde seus primeiros escritos, Nietzsche denuncia a mutilação espiritual causada pelo racionalismo ocidental. Sob a objetividade científica, oculta-se o desejo de fixidez e neutralização da alteridade — impulso de domesticação do real. Já reconhecia aí uma força de contenção da vida: “O Estado nasceu para a guerra e a vitória, e para sua sustentação são necessárias as forças mais ferozes e temíveis” (Nietzsche, 1992, p. 30). A racionalidade estatal exige a supressão da embriaguez e da diferença. Essa tensão entre cultura e violência aparece no modelo grego: “O *Estado grego* não tem outro fundamento senão a antítese entre cultura e escravidão” (Nietzsche, 2011, p. 28). A arte, nesse horizonte, nasce do sacrifício e da exclusão.

Contra esse paradigma, a arte reinstaura o contato com forças primordiais da existência. O romantismo alemão, sobretudo o *Sturm und Drang*, ressurgiu em Nietzsche como corrente subterrânea que desafia a hegemonia apolínea da forma. Desse entrelaçamento emerge o triângulo Nietzsche–Schopenhauer–Wagner, em que a música não é ornamento, mas inscrição do real; nesse ponto se compreende o gesto em que Nietzsche “investe todo o seu saber na tarefa de descobrir e inventar novas formas de vida” (Dias, 2011, p. 13).

Em Schopenhauer, a música ocupa o mais alto grau das artes por expressar diretamente a vontade: “uma cópia direta da vontade” (Schopenhauer, 2015, p. 296). Nietzsche retoma essa intuição e vê a vida como risco em que se pode ganhar ou perder. Esse risco se concretiza na música trágica, que transforma a dor em vivência sensível. O fascínio juvenil por Wagner emerge dessa articulação, na qual o dionisiaco se apresenta como força regeneradora que não teme o sofrimento. A tragédia reaparece como acontecimento musical: inscrição do inominável no ritmo e no timbre.

Entre os elementos herdados de Wagner, mito e música ocupam lugar decisivo, sendo retomados por Nietzsche como paradigma de regeneração estética. O vínculo entre mito e canto foi interpretado por Moniz (2007, p. 28), para quem “o mito canta, e é o canto que lhe dá corpo sensível” — uma formulação que dialoga diretamente com a concepção nietzschiana de música, entendida não como representação da realidade, mas como sua manifestação imediata em crueza originária.

O coro trágico, portanto, não é uma mera representação da emoção; ele corporifica o páthos coletivo, tornando visível a intensidade da experiência humana. Diante disso, o trágico não surge de uma mera representação do mundo, mas da comunhão dionisiaca que a música possibilita, criando um espaço onde o real é vivido e não apenas discursivamente compreendido.

Essa vivência coletiva, em sua radicalidade, reflete a potência de resistência do trágico, uma resistência que é tanto política quanto filosófica, pois desafia os limites impostos pela razão e a moralidade convencional.

A beleza da música trágica não reside na harmonia, mas na capacidade de acolher o informe e converter a dor em vibração partilhável. Roberto Machado (2005, p. 73) identifica

“uma revalorização da música como linguagem originária e experiência do corpo”. Essa leitura não reduz a música a mero instrumento expressivo, mas a compreende como gesto inaugural de pensamento, anterior ao conceito e à representação. O trágico se reinscreve como modo de pensar com o corpo, capaz de desestabilizar a racionalidade discursiva e de sustentar a desmedida da vida como experiência estética.

Escutar Nietzsche é submeter-se a uma vibração que não explica, mas convoca (Janz, 2015, v. 1, p. 49). A tragédia é presença coletiva, onde a *pólis* vibra com o que excede o sujeito. Para Vernant (2014, p. 33), a tragédia grega é “uma cerimônia cívica em que a cidade, em bloco, é chamada a ouvir-se a si mesma”. O coro encarna o sofrimento como memória partilhada e funciona como manifestação viva da cidade, refletindo sobre si mesma e sobre o abismo que a habita, em que o êxtase dionisíaco desestabiliza a racionalidade política.

A emergência do trágico supõe a articulação de Apolo e Dioniso, não como personagens, mas impulsos. Apolo é medida e forma; Dioniso, êxtase e perda de limites. O trágico nasce de seu entrelaçamento: Apolo torna o caos suportável, Dioniso impede a ossificação da forma. Quando se separam, Apolo sem Dioniso degenera em academicismo; Dioniso sem Apolo, em delírio informe. Sobrevém a decadência da arte.

O teatro grego do século V a.C. expressa essa fusão, acolhendo dilemas insolúveis como elaboração coletiva do inassimilável. A tragédia, ao mesmo tempo produto e crítica da *pólis*, não instrui nem moraliza: revela intensidades. O coro ritual encarna a fusão entre arte, política e religião; Dioniso simboliza a potência anárquica que escapa ao ordenamento jurídico.

Nietzsche vê não um ideal perdido, mas paradigma vital. O trágico não busca harmonia: sustenta o dissenso. Sua força está menos na resolução que na exposição. Politicamente, inscreve na cidade o indomesticável.

No centro está o artista trágico: médium de forças contraditórias. Ele não explica, transfigura. Criar tragicamente é ofício perigoso: caminha à beira do abismo, canta o sofrimento e resiste à neutralização cultural. Essa tentativa constante de domesticação daquilo que excede é descrita por Marton (2000, p. 101): “Eles não suportam a arte que fere e, por isso, se apressam em domesticá-la”.

A arte trágica, ao contrário, sustenta a ferida e não recua diante do intolerável. Nela, o artista não é mestre de conceitos, mas mediador de forças vitais. Rosa Dias (2011, p. 11) exprime essa singularidade ao indicar que Nietzsche não constrói “mais uma” filosofia, mas instaura uma reavaliação da existência em sua inteireza. O artista trágico é catalisador de intensidades, aquele que dá forma ao excesso sem dissolvê-lo. Janz (2015, v. 1, p. 49) descreve essa experiência como a comunicação de “um poder espiritual mais profundo [...] a serviço de uma veracidade que não conhece outra lei senão a si mesma e a vida que se recria eternamente”.

Esse pensamento culmina na fórmula: “Somente como fenômeno estético é que a existência e o mundo se justificam eternamente” (Nietzsche, 1992, p. 31). A tragédia afirma a vida onde ela é mais frágil. Nussbaum (2009, p. 64) lembra: “as pessoas boas são vulneráveis [...] podem ser destruídas por fatores que não controlam”. A tragédia acolhe essa vulnerabilidade, intensificando-a em lucidez.

A interpretação de Moniz (2007, p. 74) destaca a tragédia como “poética da dissonância”, expressão que revela a beleza surgida do choque entre forças inconciliáveis. Essa leitura encontra respaldo na formulação de Rosa Dias (2011, p. 17), para quem “a existência do mundo só se justifica como fenômeno estético”. A tragédia, assim, mostra a grandeza do que fere, o sofrimento convertido em canto, o abismo como início de outra linguagem. Nietzsche não propõe fuga, mas retorno: ao palco, ao mito, ao corpo vibrátil do coro. No som trêmulo da tragédia, a existência reencontra sua dignidade.

3 O DECLÍNIO DO TRÁGICO E O TRIUNFO DO RACIONALISMO SOCRÁTICO

Nietzsche entende a tragédia não como simples gênero estético, mas como gesto inaugural da cultura ocidental. Na *pólis* grega, o teatro era “instrumento de elaboração simbólica e discussão pública das grandes questões da *pólis*” (Canfora, 2015, p. 76), entrelaçando arte, rito e política. A tragédia não expõe apenas o conflito, mas o celebra, transformando o sofrimento em canto e o mito em conhecimento. “O mito não era ficção, mas uma forma de conhecimento” (Canfora, 2015, p. 87). O palco torna-se, assim, espaço em que o irracional é acolhido, e como observa Nussbaum (2009, p. 63), nele se reconhece que “mesmo as pessoas boas podem ser derrotadas por forças que não dominam”.

O culto de Dioniso sustenta esse horizonte: no êxtase e na suspensão das fronteiras identitárias, a tragédia afirma dimensões legítimas do existir. O coro e a música não se limitam a expressar emoções, mas inscrevem o inumano como gesto de verdade. O *logos* não detém primazia, mas é posto em tensão pela força irracional que a cena convoca. Essa tensão entre razão e instinto seria profundamente alterada com a ascensão do racionalismo socrático. Como indica Nietzsche em *O Estado Grego*, “O Estado nasceu para a guerra e a vitória, e para sua sustentação são necessárias as forças mais ferozes e temíveis” (Nietzsche, 2011, p. 27).

O deslocamento que leva ao triunfo da razão filosófica não se deve a esgotamento formal da tragédia, mas a uma mutação espiritual. O que antes se configurava como celebração instintiva passa a ser interrogado por uma racionalidade que busca clareza absoluta. A tragédia, que convertia a dor em canto, perde vigor quando a racionalização cívica marginaliza o dionisíaco. A dissonância, constitutiva do saber trágico, cede lugar à pretensão de inteligibilidade total. Ansell-Pearson sintetiza: “A tragédia é um tipo de conhecimento que desafia a crença na unidade e coerência do mundo” (1997, p. 22).

Sócrates encarna essa inflexão. Não surge como simples figura histórica, mas como acontecimento espiritual que desloca a arte de sua função originária. A clareza socrática

dissolve a opacidade que o trágico preservava. Vernant e Vidal-Naquet (2014, p. 71) lembram que o herói trágico ultrapassa limites “não por ignorância, mas por excesso de potência”; em contraste, o espírito socrático converte mistério em problema e símbolo em argumento. Nesse gesto, instaura-se o ideal de um “mundo verdadeiro” (Nietzsche, 1992, p. 18), que substitui a criação artística por consolo moral e pedagógico, reduzindo a ambiguidade constitutiva da existência.

A racionalidade socrática, erigida em dialética universal, opera como domesticação da experiência. O mito torna-se enredo, a música, persuasão lógica, e a tragédia, pedagogia. A clareza substitui o espanto, e a análise ocupa o lugar da criação. Lefranc (2011, p. 33) vê em Sócrates “o adversário da tragédia”, enquanto Giacoia Jr. (2000, p. 38) identifica nessa racionalidade a “negação da experiência arcaica e genuinamente grega”. A serenidade socrática diante da morte revela a emergência de um novo tipo humano, incapaz de tremor diante do abismo.

A dialética não se apresenta apenas como método, mas como supressão do saber dramático. A dor já não é cantada, mas domada; no lugar do ritual, a tese; em vez da embriaguez, o conceito. Instaura-se um niilismo discreto, onde o que não pode ser expresso com clareza é silenciado. Nietzsche via os sistemas conceituais fechados como ‘expressão de fraqueza vital’, aponta Janz (2015, v. 1, p. 46).

A cena trágica não é superada pela arte, mas suprimida pelo discurso racional. A ciência moderna, herdeira desse ideal, assume papel metafísico ao pretender decifrar a existência em vez de cantá-la. “Sem a arte, a vida seria um erro” (Nietzsche, 2012, p. 107). O deslocamento da arte para funções pedagógicas e morais empobrece sua força originária, transformando a dor em doutrina e o abismo em decoro.

Nietzsche não contrapõe ciência e arte como polos irreconciliáveis, mas distingue modos de habitar o real. O problema está na hegemonia da racionalidade moderna, que, ao impor clareza e funcionalidade, interdita o enigma e reduz a experiência estética à utilidade. A arte, submetida a esse paradigma, perde potência crítica e se converte em reflexo de conformidade. Reaproximar-se do dionisíaco não significa regressão, mas recuperação de uma sensibilidade capaz de sustentar a ambiguidade. Dioniso, expulso pela razão, retorna como espectro da modernidade. Reencontrá-lo é afirmar a arte como dimensão constitutiva da existência.

A morte da tragédia, portanto, não configura perda estética, mas apelo. O artista trágico não restaura fórmulas antigas, mas dá forma ao insuportável sem dissolvê-lo em consolo. A arte trágica não salva por fuga ou redenção discursiva: intensifica o vivido, molda o excesso em forma e afirma o abismo como dado constitutivo do real. “O homem trágico afirma a vida tal como ela é sem querer modificá-la, sem esconder sua dor, sem esperar consolo” (Nietzsche, 1992, p. 91).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A reflexão nietzschiana em *O nascimento da tragédia* não é nostalgia do passado grego, mas crítica à crise de sentido da modernidade. Ao mobilizar a experiência trágica como resistência à racionalidade que empobrece o simbólico, Nietzsche não aponta para a superação definitiva da tragédia, mas para sua reinvenção como possibilidade vital de desestabilizar a ordem pacificadora da razão.

A passagem do canto para o discurso, da embriaguez para a clareza, assinala uma mutação civilizatória: a razão deixa de mediar e passa a impor. Ao converter a tragédia em linguagem inteligível, sua potência simbólica se enfraquece, perdendo a capacidade de enfrentar o real em sua inteireza. O dionisíaco, pulsante e irracional, não se formula, mas irrompe. O teatro, nesse horizonte, não pretende convencer, mas inquietar — como observa Canfora em *O mundo de Atenas* (2015, p. 76): “A tragédia grega não era apenas uma expressão estética, mas um instrumento de reflexão e crítica sobre as questões centrais da *pólis*”. Nessa tessitura, o mito torna-se contraforça à tirania da razão, recusando a transparência discursiva.

A crítica de Nietzsche encontra eco em Adorno e Horkheimer, que em *Dialética do Esclarecimento* mostram como o progresso da razão moderna, em vez de libertar, submeteu o indivíduo a novas formas de dominação. Para eles, a arte absorvida pela indústria cultural perde o poder de desestabilizar, tornando-se mercadoria para consumo rápido. Essa denúncia converge com a de Nietzsche: ao substituir a experiência estética pela clareza racional e pela pedagogia moral, a arte se enfraquece como potência criadora e se reduz a instrumento de conformidade.

Reabilitar o trágico, nesse contexto, significa revalorizar a arte como ontologia da vida. Na análise de Roberto Machado, a arte trágica resiste ao esvaziamento da existência pela razão. Ela não constrói valores substitutivos, mas sustenta o mundo sem véus, oferecendo um exercício de escuta ao intolerável, não para redimi-lo, mas para intensificá-lo. O desafio nietzschiano não consiste em buscar sentido, mas em criar modos de habitar o sem-sentido com dignidade — não pela verdade, mas pela arte.

Essa crítica, longe de encerrar-se no século XIX, ganha atualidade no cenário contemporâneo. A digitalização, a indústria cultural e a tecnociência impõem uma estética voltada ao consumo imediato, marcada pela saturação imagética e pela superficialidade algorítmica. Nesse horizonte, a arte tende a confirmar o diagnóstico nietzschiano sobre o triunfo de uma racionalidade que domestica a experiência.

Diante disso, sua filosofia aponta para uma tarefa urgente: recuperar a dimensão trágica como força de resistência. A arte trágica, enquanto intensificação da vida e confronto com o intolerável, recusa a lógica da reconciliação e do entretenimento superficial, afirmando-se como experiência que não apazigua, mas fere, inquieta e desloca.

Assim, a estética trágica nietzschiana não é retorno arqueológico à Grécia, mas gesto intempestivo que interpela tanto a modernidade quanto o presente. Ela nos desafia a reencontrar na arte — contra o niilismo, contra a mercantilização, contra a técnica absolutizada — um modo de habitar o excesso e a dor como formas de criação, sem redenção e sem promessa, mas com a dignidade de quem canta a própria finitude.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *A Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos*. Tradução de Sérgio Tellaroli. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como Pensador Político: Uma Introdução*. Tradução de Mauro Gama, Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de Emanuel Oliveira Lima. São Paulo: Editora 34, 2015.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Teatro grego: tragédia e comédia*. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.
- CANFORA, Luciano. *O mundo de Atenas*. Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- CERANTO-RIBEIRO, Valéria. *Nietzsche e as problemáticas relações entre arte e racionalidade em “O nascimento da tragédia”*. 2023. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Filosofia) - Universidade Federal de São João del-Rei, Campus Dom Bosco. Orientador: Prof. Dr. Richard Romeiro Oliveira.
- DIAS, Rosa. *Nietzsche, vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2011.
- GIACOAIA JR., Oswaldo. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.
- LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*. Tradução: Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.
- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a polêmica sobre o nascimento da tragédia*. São Paulo: Jorge Zahar Editor, 2005.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche: da grande política à educação*. São Paulo: Unesp, 2000.
- MONIZ, Luiz Cláudio. *Mito e Música em Wagner e Nietzsche*. São Paulo: Madras Editora, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Estado Grego*. In: _____. Textos 1870-1873. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Hedra, 2011. p. 27–35.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia / Considerações extemporâneas*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- NUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche: uma biografia*. Vol. 1: *Infância e juventude. Os anos em Basileia*. Tradução de Markus Hediger e Luís Sander. Petrópolis: Vozes, 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015.

VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

Artigo Submetido em 07/09/2025 e aprovado em 15/09/2025

Breves informações sobre o autor: Especialista em Leitura e Produção Textual (UniCesumar). Bacharela em Filosofia (UFSJ). Pesquisa Nietzsche, tragédia grega e crítica da racionalidade.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-5212-3624>

E-mail: valeriacerantoribeiro@aluno.ufsj.edu.br

Endereço: Estrada do Caminho Velho, Jardim Nova Cidade, 07252312 - Guarulhos, SP

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Adilson Felicio Feiler, Kelly de Fátima Castilho



DOI: 10.20911/25260782v11n3p36/2026

Quando criar é dizer sim à vida: A semelhança do ato criador na filosofia de Nietzsche e Lou Salomé

Gabriela Borges Casé de Vasconcelos¹

RESUMO: O presente trabalho tem por principal objetivo investigar em que medida o ato criador, tanto na filosofia de Friedrich Nietzsche quanto na de Lou Andreas-Salomé, resulta de forma semelhante na afirmação da vida. A hipótese central é que, embora suas concepções não coincidam nos detalhes, ambos os pensadores entendem a criação como um gesto afirmativo frente ao caráter inexorável da existência. Para isso, o estudo adota uma metodologia explicativa com delineamento bibliográfico, centrando-se na análise de dois textos principais: o capítulo “Da redenção”, de *Assim Falou Zarathustra*, de Nietzsche, e o capítulo “A experiência do amor”, da obra *Minha Vida*, de Lou Salomé. Na filosofia nietzschiana, a criação se vincula à vontade de potência, como possibilidade de transvaloração dos valores e reconciliação com o tempo e o devir — ideia expressa na superação do ressentimento e na afirmação do eterno retorno. Já para Lou Salomé, a criação se relaciona ao acolhimento poético do real: a vida, em sua força impositiva, é transcrita pelo sujeito em forma criadora, mesmo diante da dor. Em ambos os casos, a criação surge como resposta à fatalidade da existência, sendo uma via de afirmação incondicional da vida. Conclui-se, portanto, que há uma forte convergência na função filosófica da criação em ambos os autores: trata-se do ato que permite dizer “sim” à vida, transformando o inevitável em potência expressiva e afirmativa.

PALAVRAS-CHAVE: afirmação da vida criação; fatalidade; ímpeto do acontecimento; vontade de potência.

ABSTRACT: The present work aims to investigate to what extent the act of creation, both in the philosophy of Friedrich Nietzsche and in that of Lou Andreas-Salomé, results in a similar affirmation of life. The central hypothesis is that, although their conceptions do not align in detail, both thinkers understand creation as an affirmative gesture in the face of the inexorable nature of existence. To this end, the study adopts an explanatory methodology with a bibliographical design, focusing on the analysis of two main texts: the chapter ‘On Redemption’ from *Thus Spoke Zarathustra* by Nietzsche, and the chapter ‘The Experience of Love’ from the work *My Life* by Lou Salomé. In Nietzsche’s philosophy, creation is linked to the will to power, as a possibility for the transvaluation of values and reconciliation with time and becoming — an idea expressed in the overcoming of resentment and the affirmation of eternal recurrence. For Lou Salomé, creation is connected to the poetic embrace of reality: life, in its imposing force, is transcribed by the subject into a creative form, even in the face of pain. In both cases, creation arises as a response to the fatality of existence, serving as an unconditional way to affirm life. It is concluded, therefore, that there is a strong convergence in the philosophical role of creation in both authors: it is the act that allows one to say ‘yes’ to life, transforming the inevitable into expressive and affirmative potential.

KEYWORDS: affirmation of life; creation; fatality. impulse of occurrence; will to power

¹ Graduada de Licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). E-mail: matheus.adriano@ufpe.br. Endereço: Avenida Professor Moraes Rego, 1235, Cidade Universitária, Recife - PE
ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-8116-0852>.

INTRODUÇÃO

O objetivo geral do nosso texto é investigar, em que medida, o ato criador – tanto na filosofia de Nietzsche como na de Lou Salomé – resulta de maneira análoga na afirmação da vida. Evidenciando, dessa forma, uma possível semelhança entre o pensamento dos dois filósofos. Esperamos, através desse texto, valorizar e apresentar Lou Salomé enquanto uma filósofa que manteve um diálogo ativo com Nietzsche. Isso pois, a relação entre ela e o filósofo costuma ser abordada, na maioria das vezes, unicamente pelo viés biográfico, sendo assim, Lou Salomé passa a ser conhecida como a “mulher por quem Nietzsche foi apaixonado” e não enquanto uma pensadora intelectual. Em contrapartida a isso, acreditamos que a filósofa manteve um diálogo ativo com Nietzsche e que a relação que existiu entre eles, muito mais que uma amizade íntima foi, sobretudo, uma relação filosófica e de troca conceitual.

Na filosofia de Nietzsche, a criação é um conceito de extrema importância, especialmente em relação ao projeto de transvaloração dos valores. Essa reviravolta moral não se limita à destruição de antigos valores, mas envolve, sobretudo, a criação de novos que afirmam a imanência e o devir. De modo semelhante, a criação também é central na obra de Lou Salomé. Para ela, a vida, em todas as suas dimensões — procriação, filosofia, poesia, arte — é expressão criativa. Essa criação possui um poder plástico, pois cada acontecimento se dá como algo novo, exigindo de nós uma resposta criadora. Assim, carregamos um ventre criador, capaz de transformar dor e sofrimento em um sim à vida.

A partir desse contexto, cabe questionar: seria possível afirmar que, de fato, o tema da criação carrega um significado semelhante na filosofia dos dois autores? Nossa hipótese é que sim, há uma grande semelhança em relação ao papel que o ato criador possui na filosofia de Nietzsche e de Lou Salomé, pois, tanto para um como para o outro, a criação culmina na afirmação da vida. Para Nietzsche a criação resulta no *amor fati* e para Lou resulta em um sim sem ressalvas para a vida em sua totalidade. Para que seja possível a realização desta investigação, iremos: Examinar o capítulo *Da redenção* em *Assim Falou Zaratustra*, em que Nietzsche aborda a respeito da vontade criadora; Analisar o capítulo *A experiência do amor* na obra *Minha Vida*, em que Lou Salomé apresenta a questão da criação em sua filosofia; e, por fim, a partir da verificação dos textos, avaliar a proximidade conceitual presente a respeito do tema da criação nas duas filosofias.

1 A PEDRA DO “FOI”

No capítulo *Da redenção*, na segunda parte de *Assim Falou Zaratustra* (1883), depois de um episódio com aleijados, Zaratustra exclama o quão insuportável seria viver sem ser um “vidente”, um “querente”, um “criador”; e, nesse momento, ele põe em cheque que a vontade, mesmo sendo uma libertadora, ainda é uma prisioneira:

Vontade - eis o nome da libertadora e mensageira da alegria: assim vos ensinei eu, meus amigos! E agora aprendei também isto: a própria vontade é ainda uma prisioneira.

Querer libertar: mas o que se chama o que acorrenta até mesmo o libertador?

“Foi”: assim se chama o ranger de dentes e solitária aflição da vontade.

Impotente quanto ao que foi feito - ela é uma irritada espectadora de tudo que passou. (NIETZSCHE, 2011, pág. 122)

A vontade, mesmo sendo essa mensageira da alegria e do querer, não pode alterar o acontecimento bruto, mover aquilo que ocorreu e, por isso, desenvolve uma grande aversão pelo tempo e o seu ‘foi’: “Aquilo que foi – eis o nome da pedra que ela não pode mover. E assim ela move pedras, por raiva e desalento, e prática vingança naquele que não sente, como ela, raiva e desalento” (NIETZSCHE, 2011, pág. 122) . A impossibilidade da vontade de quebrantar o tempo, de fazer com que ele ande para trás e altere essa pesada pedra imposta do acontecimento, resulta em um espírito vingativo que nega a vida e a transforma em significado de sofrimento, culpa e castigo:

Assim a vontade, a libertadora, converteu-se em causadora de dor: e em tudo que se pode sofrer ela se vinga de não poder voltar para trás. Isto, e apenas isto, é a própria vingança: a aversão da vontade pelo tempo e o seu “Foi”.

Em verdade, uma grande loucura habita em nossa vontade; e tornou-se maldição para tudo o que é humano o fato dessa loucura ter adquirido espírito!

O espírito da vingança: meus amigos, até agora foi essa a melhor reflexão dos homens; e onde havia sofrimento, devia sempre haver castigo.

Pois ‘castigo’ é como a vingança chama a si própria: com uma palavra mentirosa ela finge ter boa consciência.

E, porque no querente mesmo existe sofrimento pelo fato de não poder querer para trás - então o próprio querer e a vida inteira deveriam - ser castigo! (NIETZSCHE, 2011, pág. 123).

Se é irremovível a pedra do ‘foi’, então é irremovível e eterno todo o seu castigo, pois o sofrimento passa a ser visto, necessariamente, enquanto castigo. No entanto, apesar dessa amarra que perturba a vontade, ela também é, apesar de tudo, *criadora* e é a partir da criação que a vontade pode se redimir, lapidando todo o “foi” em “mas assim eu quis”:

Eu vos levei para bem longe dessas cantigas fabulosas, quando vos ensinei que a vontade é criadora.

Todo ‘Foi’ é um pedaço, um enigma, um apavorante acaso - até que a vontade criadora fala: ‘Mas assim eu quero, Assim eu quereirei!’ (NITZSCHE, 2011, pág. 123).

A vontade é, portanto, a sua própria redentora, pois é criadora e assim é capaz de se reconciliar com aquilo que ocorreu necessariamente. Dessa forma, a criação se dá na medida em que todo 'foi' é transformado em 'assim eu quis'; e esse querer se configura enquanto um grande sim à vida, em que o que ocorreu necessariamente é desejado e abraçado em sua completa imanência. Em suma, é a vontade criadora que permite ver como belo o que é necessário nas coisas, ou seja, é com o ato criador que o *amor fati*² passa a ser possível.

Além disso, o ato criador também é o responsável pela maior reconciliação de todas: a reconciliação com o tempo. Tal reconciliação com o tempo, realizada pela vontade criadora, se demonstra em seu "pensamento mais abissal" que é apresentado na própria obra Assim falou Zaratustra: o pensamento do *eterno retorno*. Podemos dizer que a vida moral está intrinsecamente ligada a uma cosmovisão e no caso da civilização ocidental cristã, o tempo é caracterizado por ser linear e transitório, promovendo, em um vida eterna no além, uma sentença de prêmio ou castigo. É se opondo a esse pensamento que Nietzsche propõe a doutrina do eterno do mesmo: ao destruir essa concepção de tempo linear, o filósofo dá luz a ideia de que eternamente rola a roda do ser e cada instante de dor e de prazer eternamente voltará do mesmo modo e na mesma sequência. Provocando, dessa forma, com essa nova cosmovisão que afirma a imanência, uma reviravolta valorativa.

Portanto, é o ato criador que torna possível essa reconciliação com o tempo e com o que ocorreu necessariamente. Como consequência dessa reconciliação, os acontecimentos deixam de ser vistos como castigo ou recompensa, não há mais além, apenas imanência e mesmo os instantes de sofrimento tem de ser desejado, já que eternamente voltarão acontecer. Sendo assim, o ato criador enquanto uma ponte para o futuro³, também destrói, pois é partindo da supressão e da inversão da forma antiga de valorar que cria-se uma nova tábua de valores; e, sendo a tábua de valores a voz da vontade de potência de um povo, essa vontade é afirmativa da vida, pois diz sim ao devir, ao corpo e a imanência.

2 A IMPETUOSIDADE DO ACONTECIMENTO

Lou Salomé possui uma grande parte da sua obra dedicada à questão da criação, em que defende o erotismo como inerentemente ligado ao ato criativo, além de descrever minuciosamente como ocorre a disposição criadora e as suas consumações. Entretanto, o enfoque dado nesse texto será para a dimensão afirmativa que a filósofa aponta como pertencente à criação.

2 Como bem diz Nietzsche (2012): "Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: – assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. *Amor fati* [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja *desviar o olhar!* E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim!" (NIETZSCHE, 2012, pág. 166)

3 Afirma Nietzsche (2011): "Um vidente, um querente, um criador, um futuro ele próprio e uma ponte para o futuro." (NIETZSCHE, 2011, pág. 122)

Na concepção de Lou Salomé, a vida se dá de maneira impositiva e obrigatória, dissociada de qualquer julgamento ou afirmação valorativa. Sob esse viés, tudo o que existe carrega o ímpeto de simplesmente ser:

Como se nada demandasse justificação, enaltecimento ou depreciação junto à circunstância de sua existência como presença – assim como a importância de algo não poderia ser suprimido nem pelo assassinato nem pelo aniquilamento, sob pena de se lhe negar está última *veneração* diante do ímpeto da sua existência, que ele reparte conosco, porque, como nós, ele “é” (...) Ou em outras palavras, aquilo que “é” carrega sempre em si o ímpeto de sua existência, como se fosse o todo. (SALOMÉ, 1985, p.19)

Em vista disso, a realidade se manifesta enquanto uma exigência. No entanto, é, precisamente, esse fragmento de realidade – no momento que se choca com nossos desejos e sonhos particulares – que incita o poeta a um poema. Para Lou (1985) não trata-se de uma questão de valores, mas sim da necessidade irrefutável que a humanidade tem de adequar-se àquilo pelo que é meramente levada através dos acontecimentos impositivos da vida. Sendo assim, o ato criador se faz nesse encontro entre o ímpeto do acontecimento e nossa individualidade, onde nos deparamos com o real, com o acontecimento fatalmente dado e não escolhido, e o subscrevemos enquanto o “poeta” que somos:

Mas o que há de perturbador no engendramento do ser humano não advém de considerações morais ou banais, mas sim da própria circunstância de sermos arrancados do pessoal e projetados no criatural, **de sermos privados da própria decisão e dispensados dela, justamente no momento mais criador de nossa existência**. Embora um equívoco parecido permeie inevitavelmente todos os nossos atos, já que subscrevemos aquilo que nos é imposto, esses dois elementos se entrecrocaram com extrema evidência naquilo que chamamos de ato criador. (SALOMÉ, 1985, p.25. grifo meu)

Por conseguinte, a vida humana é, em consequência disso, uma obra poética fruto de um ventre criador, em que o ímpeto do acontecimento é transcrito por nós mesmos. A filósofa não se preocupa em descrever o que seria um ato criativo ideal, mas sim afirma a necessidade de “agarrar” o que é a vida e permanecer, do início ao fim, produtivamente nela. Nesse sentido, é com a criação que surge a possibilidade de transformar acontecimentos de sofrimento e dor em uma afirmação da vida. Dizer sim e abraçar a vida sem reservas é, nesse contexto, produto de uma criação:

Não terei, talvez, me expressado de modo demasiadamente conciso, já que me entregava alegre, solícita e sem reservas a tudo o que me esperava na vida? Porque ‘viver’ - isso era algo amado, esperado e abraçado com todas as minhas forças. Mas, precisamente, por isso,

não era algo poderoso, dominante, que pressupunha transigência. Pelo contrário: era algo igual a mim, uma existência inapreensível como eu mesma. (Andreas-Salomé, 1985, p.29).

Não é à toa, que a própria Lou Salomé, em vários momentos de sua obra, transforma a dor em uma grandiosidade que deve ser vivida em seu íntimo, assumindo, assim, uma postura afirmativa frente a vida em sua totalidade.

CONCLUSÃO

Considerando o que foi apresentado, é possível, em última análise, defender que para os dois filósofos o papel da criação se iguala nas suas filosofias por se enquadrar enquanto um ato afirmativo. Nietzsche (2011), no capítulo *Da redenção*, explorou o embate entre o apavorante acaso do “foi” e a vontade criadora que consegue dizer “mas assim eu quis”, promovendo a redenção com o que ocorre necessariamente e com o tempo. De maneira similar, Lou Salomé também apresenta a mesma configuração, em que a exigência da realidade é transcrita em poesia por nós, criadores, provocando a possibilidade da entrega alegre frente à vida, mesmo em sua dor e sofrimento.

Isso é, não significa que o conceito de criação seja estritamente semelhante em seus pormenores para os dois autores, porém, ao nosso ver, os dois colocam a vida enquanto um acontecimento imposto, inegociável e fatalmente dado, em que, igualmente, tanto para um como para o outro, o ato criador é precisamente a maneira pela qual o ser transforma o acontecimento de forma afirmativa, sendo – na linguagem de Nietzsche -- um criador de valores, ou - na linguagem de Lou - um poeta.

REFERÊNCIAS

- ANDREAS-SALOMÉ, Lou. *Minha vida*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985. Tradução de Nicolino Simone Neto e Valter Fernandes.
- ASTOR, Dorian. **Lou Andreas-Salomé**. Tradução de Julia da Rosa Simões. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2018. (Coleção L&PM Pocket, v. 1196).
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. Tradução de Paulo César de Souza.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Da redenção*. IN: NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. páginas 121- 124
- NIETZSCHE, Friedrich. *Nachgelassene Fragmente (1875–1882)*. Tradução de Manuel Bairros e Jaime Aspiunza. Madri: Grupo Anaya, S.A., 2008.
- MELO NETO, João Evangelista Tude de. **Nietzsche à luz dos antigos: a transvaloração dos valores**. Curitiba: CRV, 2022.

Artigo Submetido em 07/09/2025 e aprovado em 15/09/2025

Breves informações sobre o autor: Graduanda de Licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE).

ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-8116-0852>

E-mail: matheus.adriano@ufpe.br

Endereço: Avenida Professor Moraes Rego, 1235, Cidade Universitária, Recife - PE

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: João Paulo Vilasd Bôas, André Augusto Maia



Corpo em perspectiva: Nietzsche e o perspectivismo em Viveiros de Castro

Joana Brito de Lima Silva¹

RESUMO: O objetivo deste trabalho é construir um diálogo extemporâneo entre o perspectivismo nietzschiano e o perspectivismo ameríndio, termo cunhado por Eduardo Viveiros de Castro em torno das perspectivas de povos ameríndios acerca do humano. O perspectivismo ameríndio considera que todos os seres (humanos, espíritos e animais) são sujeitos porque possuem ponto de vista e “humanidade é o nome da forma geral do Sujeito” (VIVEIROS DE CASTRO, 2023). Todos os viventes são sujeitos e possuem alma, porém, os mundos e as perspectivas de cada agrupamento serão diferentes porque emanam do corpo – e o corpo revela a diferença entre os pontos de vista. É a partir do corpo que as perspectivas são construídas. Nesse sentido, Nietzsche também mostra que o mundo é uma ficção feita de perspectivas criadas não por uma unidade subjetiva (alma, razão), mas pela multiplicidade própria ao corpo. Assim, trata-se de colocar a noção de corpo em perspectiva: se o mundo é uma ficção de autoria fictícia é porque seus autores são também ficções, ou, mais especificamente, são criações. Nietzsche subverte a tradição metafísica ao construir uma noção de homem *inteiramente* voltada ao corpo: o corpo é a “grande razão” que *faz Eu* (ZA I, “Dos desprezadores do corpo”); através de Zarathustra, o filósofo deseja ensinar aos homens o Eu criador de sentidos telúricos e de valores voltados à terra. E será o perspectivismo de ambos os autores o ponto convergente para discutir as correlações sujeito-mundo, autoria-ficção, natureza-cultura, corpo e alma, temas a serem desenvolvidos nesta proposta de trabalho.

PALAVRAS-CHAVE: Perspectivismo. Corpo. Nietzsche. Viveiros de Castro.

ABSTRACT: The objective of this work is to construct an extemporaneous dialogue between Nietzschean perspectivism and Amerindian perspectivism, a term created by Eduardo Viveiros de Castro regarding the perspectives of Amerindian peoples about the humankind. Amerindian perspectivism considers all beings (humans, spirits, and animals) to be subjects because they have a point of view, and humanity is the name of the general form of the Subject (VIVEIROS DE CASTRO, 2023). All living beings are subjects and have a soul; however, the worlds and perspectives of each group will differ because they emanate from the body – and the body reveals the difference between points of view. It is from the body that perspectives are constructed. In this sense, Nietzsche also shows that the world is a fiction made of perspectives created not by a subjective unity (soul, reason), but by the multiplicity inherent to the body. Thus, the notion of the body is put into perspective: if the world is a fiction of fictitious authorship, it is because its authors are also fictions, or, more specifically, creations. Nietzsche subverts the metaphysical tradition by constructing a notion of man *entirely* focused on the body: the body is the “great reason” that makes the Self (ZA I, “On the Despisers of the Body”). Through Zarathustra, the

1 Doutora em Sociologia (PPGCS-UFJF), pós-doutoranda em Filosofia pelo PPGF-PUCPR. Filiada ao Grupo de pesquisa Fenomenologia e Existencialismo (CNPq/UFJF). E-mail: limbrit@hotmail.com. Endereço: Rua José Lourenço Kelmer, s/n - Bairro São Pedro, Juiz de Fora - MG. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4686-2792>.

philosopher seeks to teach men the Self that creates telluric meanings and values oriented towards the *ground*. It is the perspectivism of both authors that will serve as the convergent point for discussing correlations between subject-world, authorship-fiction, nature-culture, and body and soul, which are the themes to be developed in this work proposal.

KEYWORDS: Perspectivism. Body. Nietzsche. Viveiros de Castro

INTRODUÇÃO

O diálogo extemporâneo entre o perspectivismo do filósofo Friedrich Nietzsche e o perspectivismo ameríndio, termo cunhado na antropologia de Eduardo Viveiros de Castro, é o tema a ser discutido aqui; para tanto, pretende-se desenvolver três tópicos pontuais e interligados: o primeiro é a definição de multinaturalismo, noção através da qual o antropólogo questiona a dualidade natureza e cultura; o segundo tópico é a corporeidade vista pelos dois autores, sobretudo ao colocarem sob suspeita a tradicional divisão corpo e alma; e, por fim, associando esses dois pontos anteriores, trata-se de pensar os perspectivismos ameríndio e nietzschiano relacionados à concepção de sujeito múltiplo, na medida em que ambos ampliam o campo de visão e as perspectivas sobre o mundo e acerca do Eu, feito de corpo e de criações fictícias.

1 MULTINATURALISMO E SUBJETIVIDADE

A visada multinaturalista, de acordo com o antropólogo contemporâneo Viveiros de Castro, subverte a preponderância do cultural no binômio natureza-cultura; o autor parte da ideia de que o termo “cultura” se refere à capacidade de possuir e construir pontos de vista; e esta aptidão é igualmente partilhada por todos os seres; a cultura é um atributo universalizante, vinculado à unidade entre os seres existentes. Por outro lado, a natureza é a multiplicidade que se expressa sob diferentes formas, realizando-se em corpos diversos. Nesse sentido, não há natureza unitária, fundada em especificidades biológicas das espécies, e sim uma diversidade que abrange todas as formas de vida. Assim, no multinaturalismo o corpo não possui uma natureza fixa, pois ele é o lugar da diferença: nenhum corpo nasce pronto, todos são construídos nas relações sociais.

Para falar em multinaturalismo, o antropólogo parte da forma pela qual as culturas ameríndias, Yanomami e outros povos amazônicos, estabelecem as suas visões de mundo; assim, a “concepção ameríndia [supõe] uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A cultura ou o sujeito seriam a forma do universal; a natureza ou objeto, a forma do particular” (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 303). Este é o perspectivismo ameríndio, um modo de ver e pensar o mundo segundo o qual todos os seres possuem cultura, enquanto capacidade de criar mundos próprios; nessa perspectiva, a unidade entre as espécies está cravada na cultura, definida pela habilidade de emitir pontos de vista; porém, cada espécie se realiza através de diversas naturezas, originadas em seus corpos específicos.

No perspectivismo ameríndio todos os seres são chamados de humanos, mas isso não implica em pertencer à humanidade enquanto espécie (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 323). Ser humano é “condição social de pessoa”, é uma “posição de sujeito” (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 322) e, como tal, é própria a diversos tipos de “gente”, na medida em que todos possuem pontos de vista. Dizer “gente” ou “pessoas” é registrar “o ponto de vista do sujeito que está falando” (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 323); de acordo com o antropólogo, os povos ameríndios associam a condição de humano a todos os seres vivos capazes de ocupar, emitir e expressar um ponto de vista. Noutros termos, dizer que todos são humanos “é atribuir aos não humanos as capacidades de intencionalidade consciente e de agência que facultam a ocupação da posição enunciativa de sujeito [...]”. É sujeito quem tem alma, e tem alma quem é capaz de um ponto de vista” (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 323). Os ameríndios ampliam a dimensão do que é sujeito e, conseqüentemente, ampliam a noção de mundo, na medida em que todas as “subjetividades ameríndias” são “categorias perspectivas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 323). Nas palavras do autor, “o perspectivismo ameríndio procede segundo o princípio de que *o ponto de vista cria o sujeito*; será sujeito quem se encontrar ativado ou ‘agenciado’ pelo ponto de vista” (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 323; grifos do autor).

Assim, diferentes corpos criam perspectivas diversas, conflitantes, divergentes, para interpretar a vida e o mundo onde habitam; são interpretações e visões de mundo múltiplas que evidenciam a ausência de uma noção centralizadora de sujeito; afinal, no perspectivismo ameríndio, é sujeito quem tem ponto de vista e interpreta o mundo. Nota-se, nesse aspecto, conforme afirma Oswaldo Giacoia, que “a interpretação não tem sujeito, ou, o que talvez seja mais correto, a dinâmica das interpretações é, ela própria, sujeito” (GIACOIA, 2023, p. 37); os vários corpos é que geram a multiplicidade de sujeitos e pontos de visão – esta é a imbricação entre multinaturalismo e perspectivismo: as muitas naturezas de todos os corpos existentes criam múltiplas perspectivas.

O ponto de vista está no corpo: ver em perspectiva é assumir uma forma de olhar o mundo; cada espécie possui olhos específicos, que olham conforme a corporeidade em que se realiza. E o corpo é uma grande razão, multiplicidade atravessada de forças e impulsos diversos. É nesse ponto de encontro entre a ampliação da subjetividade e a dinâmica do perspectivismo ameríndio que se torna possível o diálogo de Viveiros de Castro e Nietzsche; o filósofo desconstrói a ideia de sujeito enquanto centro a partir do qual se originariam as visões de mundo, e propõe uma noção de corpo (e corporeidade) que ultrapassa as dualidades alma-corpo, sujeito-objeto, coisa-em-si e representações.

2 CORPO E PERSPECTIVISMOS

No discurso “Dos desprezadores do corpo”, em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche afirma: “O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido [...]. Instrumento de teu corpo é, também, a tua pequena razão [...]. ‘Eu’, dizes; [...] Mas ainda maior [...] é teu corpo e sua grande razão: esta não diz eu, mas faz o eu” (ZA I, Dos desprezadores do corpo).

Eu é feito da grande razão que é o corpo, e não é a consciência que o comanda. A consciência, *pequena razão*, só pode se manifestar corporalmente em meio às forças da vontade de poder. Se não há um sujeito-substância-unidade, não há uma visão unitária resultante do ato de pensar e conhecer; há perspectivas que disputam entre si na medida em que são confrontadas no próprio processo intersubjetivo, não mais focado no sujeito-unidade racional, mas no *Eu* plural e dinâmico, a partir do qual se formam as perspectivas, que emanam do corpo em suas diferentes formas de expressão.

É o que também afirma a antropologia de Viveiros de Castro; o corpo, na perspectiva ameríndia, além de ser o lugar onde são construídas as perspectivas, ele não é uma unidade fixa; o corpo não nasce pronto ou pré-determinado; ele é uma fabricação contínua: cada ser se tornará quem é após incorporar atributos específicos, e é esse maneirismo corporal que permite colocar a noção de *Eu* em perspectiva. De acordo com o antropólogo, “o corpo humano necessita ser submetido a processos intencionais e periódicos de fabricação [...]. Tal fabricação é concebida também como um ‘mudar o corpo’, [através de] um conjunto de intervenções sobre as substâncias que conectam o corpo ao mundo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 63). A ideia de construção contínua da corporeidade permite abandonar a crença de que o corpo é um dado natural; este é o passo dado pelo multinaturalismo em vista de superar a associação entre natureza e unidade universal da espécie humana, rejeitando o pressuposto de que haveria um modelo de corpo humano natural, uma essência prévia, imutável. Desse modo, os perspectivismos ameríndio e nietzschiano deslocam o foco para as diversas formas de expressão do corpo.

E os corpos são múltiplos. São criações – ou: ficções. De fato, dizer que o corpo faz o *Eu* expressa também a relação entre autoria e ficção explorada por Nietzsche em *Além de bem e mal*, quando o filósofo indaga: “Por que não poderia o mundo *que nos concerne* – ser uma ficção? E a quem faz a pergunta: ‘mas a ficção não requer um autor?’ – não se poderia replicar: Por quê? Esse ‘requer’ não pertenceria também à ficção?” (BM 34). Nota-se então que o perspectivismo abre um novo horizonte epistemológico vinculado à corporeidade, ao *Eu*-múltiplo e ao mundo enquanto ficção sem autoria. E mais: assim como não há uma natureza universal oculta sob culturas particulares, não há mundo verdadeiro escondido sob diversas representações. Há mundos vários, fictícios, criados através dos diversos pontos de vista existentes. E eles são diferentes porque expressam a diferença própria de cada ponto de vista e perspectiva formada no corpo.

Perspectivismo implica em admitir a diversidade relacionada aos muitos corpos existentes, porém, não se trata de relativismo ou subjetivismo, justamente porque é possível colocar em confronto as perspectivas: elas são relacionais, não relativas. Desse modo, o perspectivismo de Nietzsche não se fecha sobre uma única visada: “É indébita a imputação a Friedrich Nietzsche da condição de precursor de um relativismo que implica na perfeita equivalência de todas as opiniões e pontos de vista” (GIACOLA, 2023, p. 48). O caráter de abertura do perspectivismo permite pensar a particularidade corpórea forjada pelas várias

culturas, através da própria diversidade dos modelos corporais-valorativos criados pelas diferentes sociedades.

E o alvo do perspectivismo não é provar qual perspectiva é mais verdadeira e sim mostrar que não há uma visão de mundo unificadora, um sujeito centralizado, tampouco haveria mundo das ideias e das essências, de onde brotariam as representações; consequentemente, não há verdade absoluta, universal, desencarnada, acessível apenas ao “puro sujeito do conhecimento”, destituído de vontade, desejos e carnalidade. Não há este olhar de fora, situado fora do nosso mundo, um olho absoluto, a partir do qual a verdade seria vista. Há diversos olhos e olhares que criam suas visões de mundo a partir do ponto em que se situam no mundo. Em suma, os perspectivismos ameríndio e nietzschiano retiram o solo sobre o qual se apoiava a crença num mundo verdadeiro oculto pelas representações.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme visto, a ausência de verdade absoluta evocada pelos perspectivismos ameríndio e nietzschiano não implica em relativismo e nem em equivalência dos pontos de vista. O que está em questão é ampliar as perspectivas. A ampliação de pontos de vista é retratada por Viveiros de Castro numa emblemática afirmação, referindo-se ao confronto de perspectivas de um yanomami que caça um jaguar: “o que chamamos ‘sangue’ é a ‘cerveja’ do jaguar” (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 313); é um caso exemplar de deslocamento de perspectiva: na visão do caçador-ameríndio o sangue de sua presa é apenas sangue; da perspectiva do jaguar, quando ele consegue atacar um humano, o sangue de sua presa é o aperitivo a ser apreciado após um dia de trabalho. Parafraseando o antropólogo, as coisas vistas são outras e elas variam conforme o ponto de vista. E a grande contribuição de ambos os perspectivismos é notadamente a capacidade e a coragem de abandonar a crença metafísica nas coisas em si mesmas, pois não há uma essência unívoca e verdadeira escondida atrás das aparências do mundo.

O olhar perspectivista revela pontos de vista diversificados porque, ao contrário de ser unidade, o corpo será a grande razão que possibilita o Eu-múltiplo; o corpo ocupa um ponto de vista e as perspectivas emanam do corpo. Pensar o corpo em perspectiva significa pensá-lo em sua abertura à pluralidade e à multiplicidade, ampliando as noções de sujeito e de subjetividade, na medida em que há inúmeros estímulos que fazem o Eu. É o que afirma Nietzsche em *Genealogia da Moral*, chamando atenção para que os filósofos abandonem a crença no sujeito feito de racionalidade, separado de seu próprio corpo e da mundanidade circundante:

[...] guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como ‘razão pura’, ‘espiritualidade absoluta’, ‘conhecimento em si’; - tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que se veja algo, devem

estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido (NIETZSCHE, 2002, p. 109; GM, III, §12).

Nietzsche nos mostra que “Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um ‘conhecer’ perspectivo” (NIETZSCHE, 2002, p. 109; GM, III, §12). É uma resposta à pretensão de unidade subjetiva e de mundo verdadeiro. Em contraponto ao olhar uno do sujeito, destituído de corporeidade, Nietzsche propõe: “*quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’” (NIETZSCHE, 2002, p. 109; GM, III, §12). Trata-se de perceber que a multiplicidade de olhos e olhares aumenta o conhecimento do mundo enquanto vontade de poder, feito de infinitas interpretações e perspectivas.

Nesse sentido, os perspectivismos ameríndio e nietzschiano afirmam a importância do olhar para conhecer o mundo sem distanciamento e sem anulação dos afetos e afecções que movem os *diferentes olhos* e seus múltiplos olhares. A carnalidade do corpo e do mundo fazem as diversas perspectivas; elas se formam a partir dos olhos porque estão enraizadas no corpo, nos diferentes corpos que constroem visões de mundo múltiplas e não unitárias. Afinal, não existe um único olho no mundo, ou olhos sem corpos, flutuando, no cosmo; assim, valorizar a visão perspectivista de cada olhar torna o horizonte verdadeiramente infinito.

REFERÊNCIAS

- GIACOIA JR, Oswaldo. “O perspectivismo em Nietzsche: para um novo conceito de objetividade”. In: GIACOIA; OLIVEIRA; PASCHOAL. *Sala de espelhos: Nietzsche e o perspectivismo*. Curitiba: Kotter, 2023.
- GIACOIA JR, Oswaldo. *O leitor de Nietzsche*. SP: SKU, 2022.
- GIACOIA JR, Oswaldo. *Perspectivismo e interculturalidade*. São Paulo: n-1 edições, 2025
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. (Trad. Mário da Silva) Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005a.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- NIETZSCHE, Friedrich. “Prólogo de Zaratustra” in. *Obras Escolhidas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores)
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia ciência*. Trad. P. César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sabedoria para depois de amanhã* (ref. Fragmento Póstumo 185, nov-1882/fev-1883). Tradução Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005b.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005c.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Revista Mana* (2)2, pp. 115-144. UFRJ, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora, n-1 edições, 2018.

Artigo Submetido em 11/09/2025 e aprovado em 18/09/2025

Breves informações sobre o autor: Doutora em Sociologia (PPGCS-UFJF), pós-doutoranda em Filosofia pelo PPGF-PUCPR. Filiada ao Grupo de pesquisa Fenomenologia e Existencialismo (CNPq/UFJF).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4686-2792>

E-mail: limbrit@hotmail.com

Endereço: Rua José Lourenço Kelmer, s/n - Bairro São Pedro, Juiz de Fora - MG

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Alessandro Santana Mendes, Samuel José de Almeida



O apogeu e declínio da arte: O fim do equilíbrio trágico e a crise da arte segundo Friedrich Nietzsche

Pétrus Biasi¹

RESUMO: Este artigo propõe uma reflexão sobre um possível empobrecimento da cultura contemporânea a partir da crítica filosófica e estética de Friedrich Nietzsche no século XIX, sobretudo aquela desenvolvida em *O Nascimento da Tragédia*. A investigação parte do contraste entre a arte trágica, entendida como expressão do equilíbrio entre as forças apolíneas e dionisíacas, e a arte do século XIX, que Nietzsche percebe estar marcada pela cisão dessas forças e pela transformação da criação artística em um espetáculo destituído de profundidade. O objetivo é demonstrar o empobrecimento cultural que Nietzsche viu em seu tempo, e usá-lo como força motriz para as reflexões sobre a cultura de nossa sociedade contemporânea. Busca-se compreender de que maneira a perda do espírito trágico comprometeu a vitalidade estética da cultura moderna, particularmente na Alemanha oitocentista, e que ecos dessa crítica ainda ressoam na arte contemporânea. A metodologia adotada baseou-se em revisão bibliográfica, com ênfase nas obras de juventude do autor e em estudos interpretativos sobre seu pensamento. Ao final, conclui-se que a proposta nietzschiana de retorno ao ideal trágico não apenas lança luz sobre os impasses culturais de seu tempo, mas também oferece uma provocação instigante para pensar o lugar da arte na experiência humana hoje.

PALAVRAS-CHAVE: Arte - Contemporaneidade - Cultura-Nietzsche-Tragédia

ABSTRACT: This article proposes a reflection on a possible impoverishment of contemporary culture, drawing on the philosophical and aesthetic critique developed by Friedrich Nietzsche in the 19th century, particularly in *The Birth of Tragedy*. The investigation begins with the contrast between tragic art, understood as an expression of the balance between Apollonian and Dionysian forces, and the art of the 19th century, which Nietzsche perceived as marked by the rupture of these forces and the transformation of artistic creation into a spectacle devoid of depth. The aim is to demonstrate the cultural impoverishment Nietzsche observed in his time and to use it as a driving force for reflections on the culture of our contemporary society. The study seeks to understand how the loss of the tragic spirit compromised the aesthetic vitality of modern culture, particularly in 19th-century Germany, and what echoes of this critique still resonate in contemporary art. The adopted methodology was based on a bibliographical review with emphasis on the author's early works and interpretative studies of his thought. In conclusion, Nietzsche's proposal of a return to the tragic ideal not only sheds light on the cultural dilemmas of his era but also offers a provocative invitation to reconsider the place of art in human experience today.

KEYWORDS: Art - Contemporaneity - Culture - Nietzsche - Tragedy

1 Pedro Henrique Silva Biasi. Mestrando em Museologia pela Universidade de São Paulo, USP. Email: petrus.biasi@usp.br. Endereço: Rua Batista Luzardo, 388. Centro, São Lourenço-MG. 37470-000. ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-9307-8225>.

INTRODUÇÃO - ANTINOMIA NA ERA ARCAICA

Dentre os alvos de estudos de Nietzsche em sua juventude estava a cultura grega antiga. Sua predileção e facilidade é demonstrada através dos trabalhos publicados acerca do tema, além de sua admiração pelos poemas e filósofos arcaicos. A cultura grega era sem dúvida o que mais te atraía. Aos 24 anos recebe o posto de Professor na Universidade da Basileia para ministrar aulas de Filologia, o que lhe faz especializar em história e filosofia clássica e arcaica, Nietzsche passa a estudar criteriosamente a cultura helênica, e começa a refletir sobre a arte no período arcaico.

A literatura grega estudada por Nietzsche era basicamente construída através das poesias e poemas, seu surgimento nos remete a um período histórico em que a oralidade era a forma mais comum dentre as culturas helenas, uma vez escassos os recursos adequados para uma escrita em larga escala. Havia um grande apelo à métrica pela necessidade de ritmo e rima em seus versos, para facilitar sua repetição, assim a construção da identidade deste povo se dava por meio dos épicos que eram passados de geração em geração de forma oral. Podemos caracterizar, na Grécia antiga, dois gêneros artísticos que se sobrepõe, de certa forma, sobre os demais e que obtiveram certo destaque e prestígio em seu tempo antes da construção literária das grandes tragédias; estes gêneros são o Épico e o Lírico.

O gênero Épico é a poesia narrativa metrificada em versos e cantos, com ritmo ao declamar e musicalidade através de rimas, neste gênero o que mais se observa é a métrica, e o “eu” se esconde como expressão de um objeto. Segundo o Dicionário (FERREIRA, 2008. p. 219) a palavra “épico” é “referente à epopéia e aos heróis”, este é um poema longo que, através de um narrador em terceira pessoa, conta os feitos heroicos do protagonista, narrando o guerreiro em suas batalhas e vitórias. O principal representante dos épicos mais clássicos é o poeta Homero com suas histórias da *Ilíada* e da *Odisséia* que narram, respectivamente, os desdobramentos da guerra de Tróia e os desafios do herói Ulisses em suas aventuras na viagem de volta à casa após a guerra. Este gênero clássico Nietzsche nomeou como uma arte “Apolínea”² pois há uma narrativa com objetividade em uma forma fixa.

Por outro lado o gênero Lírico é um poema subjetivo de um personagem pautando suas emoções em primeira pessoa, acompanhado pelo instrumento musical doce e sereno, é aquele poema que nos remete à Lira³. Ao contrário do épico, o poema lírico não possui dinâmica e aventura, este é calmo e sentimentalista; o sentimento é sempre o destaque do poema lírico, as emoções se manifestam naquele que lê. E a emotividade é demonstrada pela musicalidade do poema, tanto por suas rimas quanto pelo acompanhamento musical da lira. No gênero Lírico não há narrador de modo que, aquele que lê cumpre este papel; pela primeira vez o “Eu” aparece de forma ativa na subjetividade do poema, o que passa a ser chamado de “eu Lírico” substituindo o narrador do gênero épico se apresentando em primeira pessoa.

2 A nomenclatura proposta pelo autor possui um sentido profundamente metafórico, fazendo referência aos antigos Deuses gregos Apolo e Dionísio, este sentido será melhor explorado futuramente no texto.

3 “**li.ra** *sf.* Instrumento musical de cordas, em forma de U”. Conforme Ferreira (2008 p. 316).

Seus principais representantes foram os poetas Arquíloco, Anacreonte, Safo e Píndaro. Este gênero arcaico, por sua vez é nomeado por Nietzsche como uma arte “Dionisiaca”⁴ pois é a expressão de uma vontade; a manifestação dos sentimentos.

É com a construção dessa dicotomia que Nietzsche inicia seu pensamento crítico sobre a cultura grega arcaica e em seguida em relação a cultura alemã oitocentista.

1 A ARTE TRÁGICA

Ainda na Grécia antiga, Aristóteles via a tragédia como uma forma superior de arte, algo elevado, rico e extenso; esta desempenha também uma função social, na qual a peça representava os desejos individuais em encontro com as premissas básicas de convivência em sociedade. Os dramaturgos utilizavam o palco para a representação dos conflitos morais mais elementares da sociedade, assim ela assume a função de catarse, transmitindo uma sensação de alívio, purgação ou purificação dos sentimentos que são representados na peça, conforme descreve Aristóteles (1999, p. 43) em sua obra *A Poética*:

A tragédia é a representação de uma ação elevada, de alguma extensão e completa, em linguagem adornada, distribuídos os adornos por todas as partes, com atores atuando e não narrando; e que despertando a piedade e temor, tem por resultado a catarse dessas emoções.

Entre os dramaturgos, destacam-se Ésquilo, Sófocles e Eurípides, cujas obras representam o auge da tragédia grega. Conforme nos diz Aristóteles (1999 p. 41) sobre o surgimento do gênero Trágico:

Nascida de improvisações [...] a tragédia se desenvolveu pouco a pouco, à medida que evoluíam os elementos que lhe eram próprios. Depois de modificar-se muito, estabilizou-se ao atingir sua natureza própria. Foi Ésquilo o primeiro a aumentar de um para dois o número de atores, diminuindo o papel do coro e dando maior importância ao diálogo. A introdução de um terceiro ator e do cenário foi obra de Sófocles. Só tardiamente a tragédia adquiriu nobreza: quando passou a ser mais extensa, quando abandonou a narrativa curta e a linguagem grotesca, satírica [...]

É na Tragédia em que há evidência de duas forças antepostas e complementares, que foram chamadas, por Nietzsche, de “Apolíneo” e “Dionisiaco”; o primeiro fazendo referência ao Deus Apolo que simbolizava a razão, o herói, a forma clássica; e o segundo referenciando o Deus Dionísio que simbolizava as paixões e os impulsos da vontade e do desejo; as tragédias eram o exemplo mais perfeito do espírito que compunha uma fusão do dionisiaco, sendo uma força cega sem direção que não possui forma, e do apolíneo, sendo aquilo que dá forma

4 IDEM item 2.

ao desejo. Esta foi a dicotomia que Nietzsche percebeu ser dialética e caracterizou com os nomes dos antigos Deuses áticos, em suas palavras (NT, 2019 p. 24):

A seus dois deuses da arte, Apolo e Dionísio, vincula-se a nossa cognição de que no mundo helênico existe uma enorme contraposição, quanto a origens e objetivos, entre a arte do figurador plástico [*Bildner*]⁵, a apolínea, e a arte não figurada [*unbildlichen*]⁶ da música, a de Dionísio: ambos os impulsos, tão diversos, caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas, para perpetuar nelas a luta daquela contraposição sobre a qual a palavra comum “arte” lançava apenas aparentemente a ponte; até que, por fim, através de um miraculoso ato metafísico da “vontade” helênica, apareceram emparelhados um com o outro, e nesse emparelhamento tanto a obra de arte dionisiaca quanto a apolínea geraram a tragédia ática.

Nietzsche postula a partir desta, aquilo que chamou de ideal trágico; de harmonia e equilíbrio entre a razão e a emoção, ciando os conceitos “Apolíneo” e “Dionisiaco” como aspectos característicos da linguagem trágica na qual equilibra-se harmoniosamente a métrica do épico clássico com o romântico do lírico dando origem à beleza da arte trágica “e aqui se oferecem ao nosso olhar as sublimes e enaltecidas obras de arte da *tragédia ática* e do ditirambos dramático, cuja misteriosa união conjugal, depois de prolongada luta prévia, se glorificou em semelhante rebento, que é simultaneamente Antígona e Cassandra” (NT, 2019 p. 39). Conforme explica Laterza (1985. p. 27):

...os instintos que se digladiam, ou se compensam, possuem sua coerência e se urdem numa direção definida. Os instintos são dois, o apolíneo e o dionisiaco. Cada um possui sua coerência própria, na apreensão de um aspecto particular da realidade. Mas eles se compensam mutuamente, com vistas a uma superior e definitiva coerência.

Caracteriza-se assim, portanto, o que o autor chama de o nascimento da tragédia, uma arte que é a verdadeira forma de expressão do ser, a forma mais fundamental de expressar a realidade sem fraturas em que Apolo e Dionísio são antagônicos e complementares; a tragédia, seria assim, o modo mais autêntico de expressar o real, utilizando a arte como formadora de conhecimento.

5 **Bild** [bilt] n (-es; -er) imagem f; figura f; (IRMEN 1968 p. 46)

6 **Bild**[...]~**lich** figurado, metafórico; (IRMEN 1968 p. 47) acrescido do sufixo de negação “un” a palavra toma o sentido contrário ao expresso no dicionário.

Podemos concluir que a arte na era trágica⁷ arte possuía o mais íntimo relacionamento com a realidade; cumpria uma função pública se mesclando à sociedade, ela cumpria funções sociais. A tragédia grega cumpria uma função pública e afirmava a vida, representando o equilíbrio entre razão e emoção.

2 NIETZSCHE X PLATÃO

Após os postulados acima, Nietzsche passa a dialogar diretamente com Platão sobre o real valor da arte para a cultura humana, e conforme pode ser observado, o pensamento de Nietzsche se opõe diretamente ao pensamento platônico, por exemplo, em relação ao papel da arte na vida, como o homem se relaciona diretamente com o ato de criar e as relações que ele desenvolve com suas criações.

Conforme o final do livro IV⁸, Platão caracteriza a arte como uma etapa da formação do indivíduo, até então não divergente da opinião de Nietzsche que afirma a arte como formadora, com efeito, a cisão ocorre na afirmativa de que a arte seria a etapa mais básica da educação, educando a capacidade imaginativa do indivíduo como uma forma de expressão e opinião, porém esta é sucedida por outras formas de ler a realidade que Platão considera mais importantes que a arte na medida que estas se aproximam do sublime; a educação deve se dar em etapas, segundo Platão, a imagem é primeiramente construída através da arte, que se caracteriza simplesmente como *mimesis*⁹ da realidade; depois se deveria aprender a crença onde a Retórica seria a matéria estimulada; por seguinte as ciências naturais com o conhecimento lógico racional da Matemática; e ao fim a Filosofia, como forma mais perfeita de se analisar o real através da Dialética.

Nietzsche, por sua vez, inverte completamente o posicionamento platônico tornando a arte a forma mais próxima do sublime, defendendo-a como a forma superior de conhecimento, maior até do que as ciências e a própria filosofia, e isto porque tanto a filosofia quanto as ciências exaltam os dogmas racionalistas e cegam-se em relação à emoção também existente, assim em desacordo com o equilíbrio trágico, tornando sua forma propositalmente deficitária em relação a realidade que não é unicamente logico-racional; pela ausência do espírito trágico estas formas se tornam vazias. Assim nos alerta Nietzsche através desta leitura de seus tempos.

7 Vale ressaltar que a era a qual o autor entende como "Trágica" faz menção ao momento em que os gêneros artísticos (teatrais e poéticos) do épico e lírico se unem tornando-se uma forma de arte mais completa.

8 No livro IV Platão explica de maneira matemática como seria a construção do indivíduo em seu ideal de civilização, recorrendo sobre como a filosofia dialética seria a única forma de alcançar o conhecimento mais próximo do ideal, o que ele chamou de *Dianóia* construída através de uma Hipotética dedutiva.

9 *Mimesis* é um termo grego que significa Imitação ou repetição.

3 A CRISE DA ARTE E OS MOVIMENTOS ARTÍSTICOS POSTERIORES

Conforme pode ser observado, Nietzsche caracteriza o apogeu da cultura grega legando-o ao equilíbrio trágico florescido na era arcaica, juntamente com seus filósofos e dramaturgos, em suma o período trágico apresenta um compromisso da arte com a realidade, no qual existe uma leitura veraz sobre o real. O autor caracteriza esta época como o período de tempo anterior ao Racionalismo de Platão, pois este racionalismo rompia com o equilíbrio trágico, nomeando assim, os filósofos Pré-socráticos como “Pré-platônicos”, e isso pois os filósofos Pré-platônicos como Tales, Heráclito, Parmênides, Demócrito e Sócrates representavam o equilíbrio trágico, no qual seu pensamento tinha por finalidade uma aplicação direta na vida; Sócrates vivia à margem do equilíbrio trágico mas o fazia ainda de forma romântica, ele vivia aquilo que pensava e pensava sobre aquilo que vivia, se contrapondo com o grande divisor de águas que segundo Nietzsche foi Platão. Utilizando-se da razão que tinha por finalidade a construção escrita do texto, Platão inicia uma filosofia Racionalista findando a era trágica, ele mata a tragédia pois o pensamento racionalista rompe com a relação dialógica entre a razão e emoção, tornando o pensamento filosófico somente racional. O fim da tragédia surge da ruptura entre o Apolíneo e o Dionisíaco. Nietzsche caracteriza o fim da Tragédia grega ainda nos tempos clássicos, de modo precoce por conta do racionalismo e consequente fim do equilíbrio trágico (NT, 2019 p. 69 e 70):

A tragédia grega sucumbiu de maneira diversa da de todas as outras espécies de arte, suas irmãs mais velhas: morreu por suicídio, em consequência de um conflito insolúvel, portanto tragicamente, ao passo que todas as outras expiraram em idade avançada, com a mais bela e tranqüila morte.

Os movimentos artísticos, desde a Grécia, acontecem em sequência ao tempo histórico respectivo à sua criação, como sempre, a arte encontra seus caminhos através de uma transfiguração da realidade, desta forma os movimentos artísticos surgem em coerência com a realidade de onde emergiram. Após o fim do equilíbrio trágico o que se viveu até os dias contemporâneos do autor foi sempre a sucessão de vertentes artísticas uma sobre a outra; ora racionalista, ora sentimentalista. Vê-se o surgimento de vários movimentos artísticos, durante a era medieval, por exemplo, a Europa sofreu influência da arte e arquitetura Românica e Gótica, até o fim dos seus dias com a vinda do renascimento cultural, podemos portanto pontuar, por exemplo, os movimentos artísticos mais relevantes que aqui vamos tratar; o Classicismo e o Romantismo, sendo este último o movimento que Friedrich Nietzsche esteve inserido, assim ao visitar estes movimentos será possível melhor compreender o autor.

Na Idade Média, prevaleceu um paradigma apolíneo, marcado pela ordem, harmonia e subordinação da arte à teologia. A filosofia escolástica (Tomás de Aquino, Abelardo, Boécio etc.) buscava racionalidade e sistematização dentro da teologia. O predomínio era da razão ordenadora como via para compreender a revelação. Segundo a lente nietzschiana, o paradigma dominante da arte, literatura e filosofia medieval foi apolíneo (na forma

cristã-ascética), com manifestações dionisiacas marginais em misticismos, festas populares e expressões de transgressão.

O aparecimento do Classicismo é naturalmente pós-medieval, suplantando o movimento artístico Humanista que havia ocorrido anteriormente como a primeira ruptura dos paradigmas da era medieval, surgindo portanto em meados do século XVI, em um momento histórico de maiores liberdades, à crítica, ao pensamento e à criação. As artes neste período se atêm principalmente ao antropocentrismo em objeção ao teocentrismo medieval, os homens haviam chegado finalmente à era das luzes cuja centelha do conhecimento agora povoava o imaginário dos autores, magistrados e artistas; a Razão passa a exercer outra função epistêmica ocupando agora um cargo de liderança nas mais variadas camadas da população. Iniciam-se aqui as maiores críticas à Igreja e a fuga das superstições, o racionalismo povoa a Europa e a ênfase das artes repousa sobre a capacidade humana de racionalização, conforme Cavalcanti (1966. p. 24,25.):

... êsse racionalismo e espírito científico do homem renascentista refletem-se, necessariamente, na sua pintura. A pintura renascentista caracteriza-se pela aplicação de leis matemáticas e princípios geométricos na composição, como vemos na *Ceia* de Leonardo ou na *Transfiguração* de Rafael; pelo realismo visual, resultante de observação direta da natureza e pelo reaparecimento da representação do espaço e do volume, obtida pela perspectiva científica e o claro-escuro, ignorados desde a antiguidade.

Firma-se então o Classicismo¹⁰ com as características da valorização do homem e da reflexão sobre seu papel no mundo, emerge novamente o hedonismo e o renascimento da cultura grega, o resgate do racionalismo e aparecimento do neoplatonismo. O Classicismo destacou-se pela valorização da razão, da forma e do equilíbrio, com nomes como Da Vinci e Camões, simbolizando a herança apolínea.

O Iluminismo defendia a razão como via de progresso, mas sua falácia ficou evidente quando o conhecimento passou a ser usado como poder destrutivo nas guerras. Naturalmente, essa falência do Otimismo iluminista passa a ser denunciada pelas artes e pela filosofia. A Arte se transforma em uma expressão Subjetiva e crítica, em que a forma e o belo são deformados para conceber criticamente uma visão do Real, assim surge a arte expressionista como uma arte crítica evidenciada na literatura, na filosofia, no cinema, na pintura. Esta arte denunciava a experiência de morte da utopia, a vinda de um mundo sombrio e a escravidão das pessoas. Não é segredo que esta arte crítica foi veementemente reprimida e marginalizada.

10 Aqui na utilização do termo "Clássico", é necessário que fique claro a posição dos períodos artísticos pós medievais que comungavam com, basicamente, o mesmo ideal cuja realização estava na utilização da Técnica, assim se referindo aos períodos pós medievais do Barroco, do Academismo, do Rococó e do Neoclassicismo que traz consigo, por final, toda a herança técnica da pintura pós medieval. Usa-se aqui este termo atrelado ao sentido do dicionário FERREIRA (2008 p. 148) "**clás.si.co adj.** 1. Relativo à arte, à literatura ou à cultura dos antigos gregos e romanos. 2. Que segue, em matéria de artes, letras, cultura o padrão deles."

Nietzsche foi o primeiro grande crítico da Razão Iluminista, apontando que aquilo que comanda a realidade não é a Razão, pois ela é escrava da vontade humana e se torna somente instrumento ou artifício desta força sombria; o Desejo.

O autor, acima de tudo, fora formado pelos pensamentos do Romantismo quando ele surge no contexto da Revolução Industrial, conforme salienta Paulo Vizioli sobre o nascimento do romantismo, em Blake (1984 p. 1 e 2):

A passagem de uma economia essencialmente agrícola para uma economia industrial deu origem, portanto, a problemas sociais muito graves, aos quais não podiam ficar indiferentes os escritores do período. [...] a filosofia, as letras e as artes estavam todas sob a égide da Razão, era natural que esses autores vissem as mazelas da nova ordem como produtos de uma concepção cerebral da política, da sociedade e da própria vida. Por isso, começaram por opor o subjetivismo emocional ao objetivismo racional dos neoclássicos. Sua tarefa era dupla: de uma parte, deveriam encontrar uma alternativa válida para o ambiente urbano, a industrialização e o capitalismo incipientes que condenavam; e, de outra, deveriam forjar uma linguagem nova, que exprimisse eficazmente as suas inquietudes e substituísse com vantagem os padrões literários vigentes, calcados artificialmente nos modelos gregos e latinos. O último problema foi solucionado com o retorno à simplicidade das formas poéticas populares. O primeiro, com a volta à natureza.

O Romantismo foi sem dúvidas o grande trompaço do século XIX, que pautava oposição ao Racionalismo e ao Iluminismo, ele surge no contexto da Revolução Industrial e influencia a literatura, a pintura, a música e a arquitetura. Havia ainda um forte nacionalismo juntamente com a exaltação da natureza da pátria, era forte a idealização de uma sociedade e a criação de heróis nacionais, não distante Nietzsche vivenciou tudo isso com a unificação da Alemanha por Otto Von Bismarck, denunciou o crescimento de um nacionalismo exacerbado e seu grande herói da pátria, assim é totalmente coeso entender o contexto no qual se insere Nietzsche e os meios que usa para criticar posteriormente as construções artísticas que vivenciou.

Em poucas palavras podemos concluir a dicotomia das características presentes em cada movimento artístico, entre o Romantismo e o Classicismo nota-se, respectivamente, o individualismo em oposição à universalidade; a ausência de modelos contra a métrica perfeita; a sensibilidade em antítese à razão; uma visão pessoal e subjetiva avesso à visão impessoal e objetiva; e principalmente a liberdade em contraste à forma.

O Classicismo, na visão de Nietzsche, é completamente apolíneo; característico do Iluminismo, estático sem mudanças seguindo sempre as mesmas regras com nada em excesso, transpirando uma ideia de não movimento em oposição ao Romantismo, dado pelo autor

como dionisíaco; característico da Revolução Industrial, dinâmico com grandes mudanças, e repleto da ideia de movimento.

Para o interesse da análise deste artigo, vale notar que ambas as formas artísticas não são suficientemente plenas segundo Nietzsche, pois existe em uma a ausência do outro e este é o cerne da ausência do equilíbrio trágico que o autor usava para caracterizar o empobrecimento cultural da Alemanha do século XIX; o extremo racionalismo em embate ao extremo sentimentalismo, ambos em desarmonia, sempre com uma vertente sobrepondo a outra sem qualquer equilíbrio.

4 A ARTE ESPETACULAR

Richard Wagner foi um dos melhores e mais íntimos amigos de Friedrich Nietzsche, tão íntimo a ponto de morarem juntos, o conforto de paternal carinho de Wagner sobre Nietzsche, esta relação se confunde até mesmo com a filosofia de Nietzsche, que caracterizava as obras de Wagner, principalmente conhecido por suas majestosas óperas como aquilo que Nietzsche chamou de “uma demonstração de Arte Total”, utilizando-se da Música (a arte das musas), como a expressão do desejo mais profundo, foi capaz de idealizar uma retomada íntima à arte trágica; Wagner unia à música a dramaticidade do teatro juntamente com a poesia das peças, criando um modo de se expressar onde é evidente a mediação entre expressão e desejo, revive a arte grega de um ponto de vista alemão onde a métrica é dada pela música e o sentimento é dado pela ascensão dos heróis clássicos alemães, e assim para retomar o espírito trágico “até que tornamos a descobrir aquela duplicidade mesma como fonte e essência primordiais da tragédia grega, como expressão dos dois impulsos artísticos entrançados entre si, o *apolíneo* e o *dionisíaco*.” (NIETZSCHE, 2019 p. 75). De maneira dialógica ambas as esferas conversavam em harmonia, a peça seria catártica experimentada através dos clássicos alemães, sendo esta a proposta de uma real tentativa de renascimento da tragédia. Desta forma, conforme explica Copleston (1979. p. 29.):

Esta obra é uma análise da cultura grega, na qual Nietzsche estabelece o contraste entre essa mesma cultura antes de Sócrates - a cultura dionisíaca forte e grande - e a cultura grega depois de Sócrates, racionalista, anêmica e fraca. Aplicando as suas ideias à Alemanha, Nietzsche declarou que a cultura do seu tempo apresentava uma semelhança muito acentuada com o segundo período da cultura grega: poderia unicamente salvar-se, se conseguisse ser reformada pelo espírito de Wagner.

Wagner se mostrava tão envolvido com sua obra que chegou a projetar e construir um anfiteatro para suas apresentações, conforme afirma Copleston (1979 p. 32.) “Nietzsche tinha, sem dúvida, contribuído tanto quanto pôde, quer pela pena quer monetariamente” para esta construção que pôde vivenciar juntamente com a maior quebra de suas expectativas; presenciando a criação wagneriana de um espetáculo voltado para o grande público para

promover seu próprio nome esvaziando assim a proposta trágica de sua obra, transformando a arte trágica em arte de entretenimento que se relaciona ao domínio de massas. Sobre Wagner escreve Nietzsche (2018, p. 13); "Aí está um artista como os aprecio. É modesto em suas necessidades: requer, em suma, somente duas coisas: seu pão e sua arte – *panem et circen...*"¹¹, denunciando desta forma a falência da arte wagneriana em seu oferecimento ao público de pão e embuste para transformar os homens em animais espectadores passivos alienados da arte, submetendo-os ao controle, o pão e a arte que converte seus cultivadores em animais, sendo esta a característica final da decadência da arte em seu tempo.

Nietzsche assiste, portanto, o que ele chamou de um empobrecimento da cultura no século XIX. Passava então o autor a visualizar a arte de seu tempo como espetacular, cuja estrutura se pauta em um total esvaziamento do sentido da verdade que deveria estar presente na arte. Este empobrecimento, segundo o autor, é possível observar também através da cisão ocorrida entre a arte e a ciência, a primeira representando a imaginação ativa e a vontade do real que é fundamental para a formação do indivíduo utilizando-se de um conhecimento total acerca do real para formar; o segundo representa o Racionalismo que nos foi legado através de um ensino técnico especializado e fragmentado. Aqui nota-se uma ruptura existente legada desde a era Platônica até sua contemporaneidade, a ciência racionalista desmerece a arte ao passo em que essa realmente compreende as raízes da realidade, entendendo a realidade, a verdade e o real como uma porção dinâmica do cosmos, assim para compreendê-la seria necessário "ver a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a da vida..."¹² e este sistema racionalista entra em crise quando uma passa a sobrepor a outra, em nosso caso quando a sociedade passa a dar maior ênfase ao racionalismo. Nas palavras do autor (NT, 2019 p. 12):

O que consegui então apreender, algo terrível e perigoso, um problema com chifres, não necessariamente um touro, por certo, em todo caso um *novo* problema: hoje eu diria que foi o *problema da ciência* mesma – a ciência entendida pela primeira vez como problemática, como questionável.

A arte, para Nietzsche, é superior à ciência pois representa um ideal trágico em que a realidade é um problema a ser estudado, ela possui uma pretensão à verdade do real e ao mesmo tempo é formadora. A Arte em seu tempo deixa de ser uma forma de conhecimento mais perfeita sobre a realidade e se torna uma visão fragmentada do real legada pelo ensino e pelo fim da era trágica afluída no positivismo tão criticado por Nietzsche, ao final da era trágica esta pretensão à realidade passa a ter sua finalidade no texto produzido sobre os problemas tratados e não mais utilizada para uma finalidade na própria vida se tornando então alienada.

11 Aqui nota-se uma modificação do aforismo romano "Panem et Circenses" para "Panem et circen..." fazendo menção por parte do autor à ilha de Circe, apresentada na Odisseia de Homero, onde a feiticeira Circe transformava os homens em porcos.

12 NIETZSCHE 2019 p. 13.

CONCLUSÃO

A arte Trágica grega unia harmoniosamente os dois espíritos artísticos, de Apolo e Dionísio, segundo Nietzsche, a cultura fica empobrecida no século XIX, a partir de um grave distanciamento desse equilíbrio trágico, não só pela ausência do espírito trágico, que causa seu esvaziamento perante o valor da percepção do real, mas também pela criação das artes como espetáculo a partir da existência do consumidor passivo.

Deste modo, estaríamos em condições de afirmar que a arte contemporânea a Nietzsche se mostra tão alheia ao sentido da verdade e compromisso com o real dado pela ausência do equilíbrio trágico, ou seja a consequente separação entre arte e ciência latente, criando então uma arte de Espetáculo, caracterizada posteriormente por Guy Debord, e uma ciência de enganada construção de conhecimento, que pela ausência do espírito trágico ambas se tornam deficitárias.

Poderíamos pensar que esta arte expressionista que entorpece as formas, criada para denunciar a realidade caótica agora não mais cumpre sua função inicialmente proposta? É possível imaginar que a arte desde o século XIX se demonstra, não mais como construção subjetiva de um ser, e formadora, mas sim como a expressão de um desejo não mediado? Ou talvez esta degradação não tenha se dado na contemporaneidade de Nietzsche, mas sim na nossa? Criamos e vivemos realmente uma arte Espetacular? Este é um convite à reflexão sobre a Arte que não possui mais uma visão Catártica, uma arte cujos sentidos esvaziados reverberam na adulação de técnicas sem um compromisso com uma verdadeira leitura da realidade. Tais reflexões nos leva a imaginar que uma retomada, em nosso tempo, das vertentes artísticas anteriores poderia ser um modo para se reaproximar do sublime ao passo que se reaproxime ao Equilíbrio Trágico, tal qual propôs Nietzsche na Alemanha.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Poética: Organon; Política; Constituição de Atenas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. 315 p. (Os pensadores)
- BLAKE, William, 1757-1827. *Poesia e prosa selecionadas*. Introdução, seleção e tradução de Paulo Vizioli. São Paulo. J. C. Ismael. 1984.
- CAVALCANTI, Carlos. *Como Entender a Pintura Moderna*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira S.A. 1966.
- COPLESTON, S. J. FREDERICK. *Nietzsche filósofo da cultura*. Porto. Livraria Tavares Martins, 1979.
- DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche Educador*. São Paulo. Editora Scipione. 1991.
- FERREIRA, A. B. H. Aurélio. *O Dicionário da Língua Portuguesa*. Curitiba. Editora Positivo Ltda. 2008.
- IRMEN, Friedrich. *Langenscheidt Dicionário de Bolso das Línguas Portuguesa e Alemã*. Berlim. Munique. Zurique. Langenscheidt KG. 1968.
- LATERZA, Moacyr. *Nietzsche e o Nascimento da Tragédia*. *Kriterion*. Belo Horizonte. Vol. XXVI. Num 74-75. p. 19-37. Janeiro a Dezembro de 1985.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. *Crepúsculo dos Ídolos Como Filosofar a Marteladas*. São Paulo. Lafonte. 2018

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. São Paulo. Schwarcz S. A. 2019.

PLATÃO. *A República*. Porto. Orgal-Orlando & Ca. Lda. 1983.

Artigo Submetido em 12/09/2025 e aprovado em 19/09/2025

Breves informações sobre o autor: Pedro Henrique Silva Biasi. Mestrando em Museologia pela Universidade de São Paulo, USP.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-9307-8225>

E-mail: petrus_biasi@usp.br

Endereço: Rua Batista Luzardo, 388. Centro, São Lourenço-MG. 37470-000

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Vinicius Souza de Paulo, Paulo Rogério da Rosa Corrêa



O cansaço do apequenamento do ser humano

Bruno Camilo de Oliveira¹

Resumo: O objetivo deste trabalho é explicar como ainda no século XXI podemos verificar o cansaço do “apequenamento” do ser humano, a partir da sua experiência religiosa, conforme a obra *Genealogia da moral, uma polêmica*, de Friedrich Nietzsche. São selecionados para a argumentação os trechos da primeira dissertação sobre a origem de “bom e ruim” e “bem e mal”, em especial sobre a perspectiva do poder político entre os sacerdotes e os guerreiros, e sobre o modo como o cristianismo pode ser visto como uma manifestação de negação da vida. Em seguida, as ideias nietzschianas apresentadas nesses trechos são utilizadas para analisar os dados apresentados pelo último censo realizado em 2022 pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), acerca da população religiosa do Brasil, e aos dados apresentados pela pesquisa realizada pela Quaest em 2025, sobre a confiança das pessoas nas instituições religiosas do Brasil. Segundo Nietzsche, o cristianismo estimula a negação da própria “vida” ao valorizar a moral do “ressentimento”, na medida em que o que move a ação espiritual é um princípio externo a própria “vida”. A ação religiosa, conforme os argumentos de Nietzsche e os dados de pesquisas recentes sobre a religiosidade no Brasil, nos levam a admitir que ainda hoje o cristianismo domina a moral do ocidente e que essa visão cansa.

Palavras-chave: Valores. Moral do ressentimento. Cristianismo. Niilismo. Nietzsche.

Abstract: The objective of this work is to explain how, even in the 21st century, we can still see the weariness of the “smallness” of human beings, based on their religious experience, according to the work *Genealogy of Morals, a Polemic*, by Friedrich Nietzsche. Excerpts from the first dissertation on the origin of “good and bad” and “good and evil” are selected for the argument, especially on the perspective of political power between priests and warriors, and on the way in which Christianity can be seen as a manifestation of the denial of life. Next, the Nietzschean ideas presented in these excerpts are used to analyze the data presented by the last census carried out in 2022 by the Brazilian Institute of Geography and Statistics (IBGE), about the religious population of Brazil, and the data presented by the survey carried out by Quaest in 2025, about people’s trust in religious institutions in Brazil. According to Nietzsche, Christianity encourages the denial of “life” itself by valuing the morality of “resentment,” insofar as what moves spiritual action is a principle external to “life” itself. Religious action, according to Nietzsche’s arguments and data from recent research on religiosity in Brazil, leads us to admit that even today Christianity dominates Western morality and that this view is tiring.

Keywords: Values. Morality of resentment. Christianity. Nihilism. Nietzsche.

¹ 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). Realizou o estágio de pós-doutorado no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2025). Atualmente é professor da Universidade Federal Rural do Semi-árido. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7623-1281>. E-mail: bruno.camilo@ufersa.edu.br. Endereço residencial: Alameda das Acácias, nº 115, Neópolis, Natal/RN. Cep: 59080-560.

INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é explicar como o cansaço do “apequenamento” do ser humano (*GM I 1*)² ainda pode ser notado nos dias de hoje, a partir da dominação da perspectiva moral do cristianismo, considerando para tanto o pensamento de Friedrich Nietzsche. São selecionados trechos de *GM*, sobretudo da primeira dissertação, para apresentar os significados das expressões “ressentimento” (*GM I 10*), “cristianismo” (*GM I 1*), “niilismo” (*GM I 12*) e “ideal ascético” (*GM I 6*), explicar como essas expressões fundamentam a crítica nietzschiana ao cristianismo e a cultura ocidental no século XIX. No fim, após a análise dos dados recentes sobre a religiosidade no Brasil e o nível de confiança dos brasileiros nas instituições religiosas, cumpre explicar o cansaço do “apequenamento” do ser humano nos dias de hoje, porque “esta visão cansa... [...], estamos *cansados* do homem” (*GM I 12*, grifo do autor). Aqui, esse cansaço se refere a constatação de que a crítica nietzschiana apresentada ao cristianismo, no final do século XIX, ainda serve para explicar as implicações da prevalência do cristianismo como religião mais confiável do Brasil.

1 SOBRE A ORIGEM DE “BOM E RUIM” E “BEM E MAL”

A primeira dissertação de *GM* expõe as perspectivas do psicologismo inglês do final do século XIX, da etimologia das palavras, do poder político, do cristianismo e da história sobre a origem dos valores morais. A perspectiva dos psicólogos e utilitaristas ingleses, do final do século XIX, defendeu que a origem do termo “bom” estaria ligada a uma ação útil e esquecida, no sentido de uma ação altruísta. Para eles,

[...] as ações não egoístas foram louvadas e consideradas boas por aqueles aos quais eram feitas, aqueles aos quais eram *úteis*, mais tarde foi *esquecida* essa origem do louvor, e as ações não egoístas, pelo simples fato de terem sido *costumeiramente* tidas como boas, foram também sentidas como boas – como se em si fossem algo bom (*GM I 2*, grifo do autor).

Essa perspectiva foi acolhida pela psicologia da consciência ou associacionismo dos empiristas Stuart Mill e H. Spencer, cuja tese principal é que todo o conhecimento deriva das sensações dos objetos que, impressos na mente pelo hábito e retidos pela memória, se associam, criando ideias, inferências, abstrações, inclusive valores. Segundo Nietzsche, a perspectiva do “psicologismo inglês” do final do século XIX sobre a gênese da moral é a-histórica, tosca e insustentável: a tese de que o juízo “bom” surgiu a partir da noção de “utilidade” (*GM I 2*) é falsa, o juízo “bom” não provém daqueles que haviam praticado bondade ou altruísmo.

2 As citações para as obras de Nietzsche seguem ao seguinte padrão que é comumente adotado: sigla da obra, espaço e número do aforismo ou parágrafo ou fragmento. As siglas para as obras citadas neste trabalho são: FTG para *A filosofia na idade trágica dos gregos*; GC para *A gaia ciência*; A para *Aurora*; ZA para *Assim falou Zaratustra, um livro para todos e para ninguém*; ABM para *Além do bem e do mal, prelúdio a uma filosofia do futuro*; e GM para *Genealogia da moral, uma polêmica*. As siglas GC e GM serão seguidas por algarismo romano para indicar o livro ou dissertação.

Nietzsche argumentou que foram os nobres e os homens de natureza elevada que se sentiram a si mesmos e aos seus atos como dignos e bons, e denominaram seus atos como “bons”. Movidos por esse “*páthos da distância*” a tudo aquilo que era baixo, vulgar, simples, plebeu, “eles tomaram para si o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores: que lhes importava a utilidade!” (GM I 2, grifo do autor). O *páthos* da nobreza e da distância é “[...] o duradouro, dominante sentimento global de uma elevada estirpe senhorial, em sua relação com uma estirpe baixa, com um ‘sob’ – eis a origem da oposição ‘bom’ e ‘ruim’” (GM I 2). Segundo Nietzsche, o poder do senhor de dar nomes é tão grande que poderíamos dizer que a própria “origem da linguagem” é uma “expressão de poder dos senhores”, na medida em que dizem, “isto é”, “marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas” (GM I 2, grifo do autor).

É interessante notar a maneira como os nobres “se sentiam homens de categoria superior” (GM I 5). O senhor pronuncia o juízo “bom” de si mesmo, de maneira automática, espontânea, sem juízo de valor para um outro, e é exatamente assim que ele concebe o outro como “ruim” (*schlecht*), como alguém oposto, mas sem o olhar depreciativo – o miserável, apenas o ruim naquilo que o senhor é bom. Segundo Nietzsche, a própria perspectiva etimológica das palavras “bom” e “mau” nos diversos idiomas sustenta essa tese. Na maioria das línguas o radical da palavra “bom” é o mesmo das palavras “nobre” ou “senhor” (no grego, latim, alemão, eslavo, gaélico, celta, etc.), enquanto que o radical da palavra mau o mesmo das palavras “plebeu” e “escravo”. Um exemplo é o próprio termo alemão *schlecht* (ruim), cujo radical é idêntico a *schlicht* (simples), *schlechtweg* ou *schlechtherdings* (simplesmente), que originalmente significava apenas uma pessoa “simples”, “comum”, “sem um olhar depreciativo”, apenas o oposto de “nobre” (GM I 4).

Originalmente os nobres designavam a si mesmos conforme a sua superioridade no poder (“nós”, os “bons”, “poderosos”, “senhores”, “comandantes”, “ricos”, “possuidores”). Eles eram designados “bons” devido a uma competência ou habilidade em fazer algo, “um traço típico do caráter” (GM I 5). Eles se denominaram enquanto verazes, como ocorreu na nobreza grega com a palavra *agathós* (bom, nobre). A palavra significava, no início, “alguém que é, que tem realidade, que é real, verdadeiro”, depois passou a significar “o verdadeiro enquanto veraz”, em uma transição conceitual que se tornou lema ou característica da nobreza, que adotou o sentido de “nobre” para se diferenciar do plebeu, “o homem comum *mentiroso*” (GM I 5, grifo do autor). Somente “após o declínio da nobreza”, a palavra restou para designar apenas “a aristocracia espiritual” (GM I 5). Os escravos (ou ruins, fracos, plebeus, simples), por outro lado, concebem o juízo mau (*böse*) pelo julgamento depreciativo que fazem contra os senhores e poderosos, haja vista que, segundo Nietzsche, na perspectiva dos escravos, o senhor é compreendido pelo “ressentimento” (GM I 10).

Foi a partir dos escravos e dos senhores que emergiram, respectivamente, “a casta dos sacerdotes e a dos guerreiros” (GM I 7). Na disputa de ambas pelo poder, surgiu a diferença entre significados de valores “*Gut und Schlecht*” [“bom e ruim”] (perspectiva dos senhores, original) contra “*Gut und Böse*” [“bem e mal”] (perspectiva dos escravos, secundária). Os

nobres-guerreiros possuíam a vitalidade e competência físicas necessárias para serem “bons” naquilo que se propunham fazer, ao passo que os sacerdotes, não. Entretanto, em busca da consolidação da sua perspectiva moral, os sacerdotes veem no poder espiritual uma forma de potência. Assim, casta sacerdotal desenvolveu as suas artimanhas espirituais. “Os sacerdotes são, como sabemos, os mais terríveis inimigos – por quê? Porque são os mais impotentes. Na sua impotência, o ódio toma proporções monstruosas e sinistras, torna-se a coisa mais espiritual e venenosa” (*GM I 7*). Por isso, Nietzsche defendeu que “nesse movimento de negação e destruição da vida”, isto é, do corpo, da vitalidade física, a casta sacerdotal representa um “não a tudo aquilo que é potente, florescente, transbordante, sensual e afirmativo” (ALMEIDA, 2005, p. 229).

A “casta dos sacerdotes” nutriu um “ressentimento” contra a casta dos “guerreiros” (*GM I 7*), uma vez que desejou obter o mesmo reconhecimento que obtinham os nobres, mesmo sem merecerem, isto é, mesmo sem possuírem competência física para tanto. O ressentimento gerou um “ódio” (*GM I 7*) e esse ódio foi criador de valores. Quer dizer, a única via que os desprovidos de vitalidade física encontraram para serem reconhecidos como “bons” foi organizando e engendrando uma revolta escrava na moral, uma revolta espiritual, que culminou com a “tresvaloração dos valores” ou “vitória” dos escravos na moral (*GM I 9*), que se inicia com os judeus,

Os judeus, aquele povo de sacerdotes que soube desforrar-se de seus inimigos e conquistadores apenas através de uma radical tresvaloração dos valores deles, ou seja, por um ato *da mais espiritual vingança*. Assim convinha a um povo sacerdotal, o povo da mais entranhada sede de vingança sacerdotal. Foram os judeus que, com apavorante coerência, ousaram inverter a equação de valores aristocrática (bom = nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos deuses), e com unhas e dentes (os dentes do ódio mais fundo, o ódio impotente) se apegaram a esta inversão, a saber, “os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são bons, os sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem-aventurança – mas vocês, nobres e poderosos, vocês serão por toda a eternidade os maus, os cruéis, os lascivos, os insaciáveis, os ímpios, serão também eternamente os desventurados, malditos e danados!...” (*GM I 7*), grifo do autor).

A casta sacerdotal utilizou os poderes espirituais que dispunha, a linguagem e a moral, para inverter os valores e obter o reconhecimento de “bom”. Dessa maneira, com a “tresvaloração dos valores”, o indivíduo antes considerado “bom” ou competente passou a ser considerado mal, em um sentido depreciativo, impuro, não merecedor da vida, merecedor do castigo, da penitência e do inferno. Para Nietzsche, “o conceito denotador de preeminência política sempre resulta em um conceito de preeminência espiritual”, o que pode ser constatado a partir do desenvolvimento dos termos “puro” e “impuro”, os quais foram compreendidos

pela humanidade de forma não crítica e “assimbólica” (GM I 6). Pois, antes da influência dos sacerdotes, o termo “puro” era utilizado inicialmente para conotar limpeza, saúde, distância da pobreza, esterilização e outras conotações dessa espécie. Com a disputa política com os nobres, os sacerdotes ressignificaram o termo “puro”, que passou a significar aquele que é separado do mundo material, que se abstém de alguns alimentos e prazeres, que jejua, que se abstém do sexo, que se isola do mundo, que transcende ao “nada” (GM I 6). O indivíduo antes considerado “ruim” ou incompetente passou a ser considerado “bom”, no sentido de puro, merecedor da vida, garantido no céu e amado por Deus, exatamente por ser impotente. Com o passar do tempo, o cristianismo veio para representar exatamente a vitória da “revolta dos escravos na moral” (GM I 7).

Mas isto é o que aconteceu: do tronco daquela árvore da vingança e do ódio, do ódio judeu – o mais profundo e sublime, o ódio criador de ideais e recriador de valores, como jamais existiu sobre a terra – dele brotou algo igualmente incomparável, um *novo* amor, o mais profundo e sublime de todos os tipos de amor – e de que outro troco poderia ele ter brotado?... Mas não se pense que tenha surgido como a negação daquela avidez de vingança, como a antítese do ódio judeu! Não, o contrário é a verdade! [...] Esse Jesus de Nazaré, evangelho vivo do amor, esse “redentor” portador da vitória e da bem-aventurança aos pobres, aos doentes e aos pecadores – não era ele a sedução e a via sinuosa para justamente aqueles valores judeus e inovações judaicas do ideal? Não teria Israel alcançado, por via desse “redentor”, desse aparente antagonista e desintegrador de Israel, a derradeira meta de sua sublime ânsia de vingança? [...] E porventura seria possível, usando-se todo o refinamento do espírito, conceber uma isca *mais perigosa*? Algo que em força atrativa, inebriante, estonteante, corruptora, igualasse aquele símbolo da “cruz sagrada”, aquele aterrador paradoxo de um “Deus na cruz”, aquele mistério de uma inimaginável, última, extrema crueldade e autocrucificação de Deus para *salvação do homem*?... Certo é, quando menos, que *sob este signo*, com sua vingança e sua tresvaloração dos valores, Israel até agora sempre triunfou sobre todos os outros ideais, sobre todos os ideais *mais nobres* (GM I 8, grifo do autor).

Ora, é evidente que a forma de valoração nobre-sacerdotal, como o cristianismo, torna o ser humano passivo, é “contra a vida” (GM prólogo 5). Essa atitude enigmática apequena o ser humano porque o torna fraco, automático, estúpido. Ela é tosca porque decorre de uma “inércia do hábito” (GM I 1), uma suposta ação útil que foi esquecida, além de ser “a-histórica” (GM I 2) na medida em que considera o hábito não egoísta de ação útil esquecida como a causa do juízo “bom”, assim como a filosofia socrática que busca causas eternas para valores humanos. Porém, foi devido ao “declínio dos juízos de valor aristocráticos” que a perspectiva

da ação útil esquecida se impôs “mais e mais à consciência humana”, tendo sido agravada pelo “*instinto de rebanho*” que com ela “tomou finalmente a palavra (e as palavras)” (GM I 2).

O que significa esse apequenamento? A negação da vida, do corpo. A “casta sacerdotal” (GM I 6) designa para si uma denominação que lembre o seu poder espiritual. Ela exerce o seu poder de maneira espiritual (na linguagem, nos valores, etc.), haja vista que é a casta mais elevada dos fracos. Tudo aquilo que desvaloriza o corpo e a força física lhe interessa. Por isso, as aristocracias sacerdotais inventaram hábitos “hostis à ação”, isto é, espirituais, milagrosos, desejosos, meditabundos, como, por exemplo, “certas formas de dieta (abstenção de carne), o jejum, a continência sexual, a fuga ‘para o deserto’”, a “metafísica anti-sensualista dos sacerdotes”, capaz de fabricar entidades do além, transcendentais, curas sacerdotais e “o *nada* (ou Deus – o anseio de *unio mystica* com Deus é o anseio budista pelo Nada, pelo Nirvana – e nada mais!)” (GM I 6, grifo do autor). Os sacerdotes são os piores inimigos porque eles são os mais impotentes. Com eles “tudo se torna mais perigoso, não apenas meios de cura e artes médicas, mas também altivez, vingança, perspicácia, dissolução, amor, sede de domínio, virtude, doença” (GM I 6), isto é, “na sua impotência, o ódio toma proporções monstruosas e sinistras, torna-se a coisa mais espiritual e venenosa” (GM I 7).

Na história universal, os grandes odiadores sempre foram sacerdotes, também os mais ricos de espírito – comparado ao espírito da vingança sacerdotal, todo espírito restante empalidece. A história humana seria uma tolice, sem o espírito que os impotentes lhe trouxeram – tomemos logo o exemplo maior. Nada do que na terra se fez contra “os nobres”, “os poderosos”, “os senhores”, “os donos do poder”, é remotamente comparável ao que *os judeus* contra eles fizeram; os judeus, aquele povo de sacerdotes que soube desferrar-se de seus inimigos e conquistadores apenas através de uma radical tresvaloração dos valores deles, ou seja, por um ato *da mais espiritual vingança*. Assim convinha a um povo sacerdotal, o povo da mais entranhada sede de vingança sacerdotal (GM I 7, grifo do autor).

Os grandes odiadores da história universal foram sempre os sacerdotes porque esses são os mais desprovidos de força física, portanto, os mais ricos de espírito, astutos, os mais danados e espertos. É interessante notar como o modo de “valoração sacerdotal” derivou “daquele cavalheiresco-aristocrático” e em seguida desenvolveu-se em seu “oposto”, quando “a casta dos sacerdotes e a dos guerreiros se confrontam ciumentamente, e não entram em acordo quanto às suas estimativas” (GM I 7). O poder político do guerreiro, o grande poder, a ação, gera ou sustenta o poder espiritual do sacerdote, que é um sub poder, uma reação. O modo de valoração cavalheiresco-aristocrático pressupõe “uma forte constituição física poderosa, uma saúde florescente, rica [...] juntamente com aquilo que serve à sua conservação: guerra, aventura, caça, dança, torneios e tudo o que envolve uma atividade robusta, livre, contente” (GM I 7). Por outro lado, o modo de valoração nobre-sacerdotal pressupõe o que

pode conservar o seu tipo de vida: ideais ascéticos; valores; meditações; e curas sacerdotais – haja vista que os sacerdotes são os mais impotentes.

A vitória dos escravos na moral somente ocorreu com o cristianismo, quando a imagem do cristo crucificado veio como uma coroa triunfante para a moral do ressentimento. O amor surgiu como um troféu. A imagem de Jesus de Nazaré como redentor dos escravos, como o portador da bem-aventurança, redentor vivo dos pecados da humanidade, foi a “sedução” em sua forma mais irresistível para a consolidação dos ideais e valorações judaicas, “[...] o fato de que Israel mesmo tivesse de negar e pregar na cruz o autêntico instrumento de sua vingança, ante o mundo inteiro, como um inimigo mortal, para que o ‘mundo inteiro’, ou seja, todos os adversários de Israel, pudesse despreocupadamente morder tal isca [...]” (*GM I 8*). Sob esta imagem da cruz, com sua vingança e inversão dos valores, até hoje, Israel triunfou sobre todos os valores mais nobres. A moral do rebanho venceu: “os ‘senhores’ foram abolidos; a moral do homem comum venceu” (*GM I 9*). Essa “vitória” pode ser tomada como um “envenenamento” em que a abolição dos ideais nobres está bem encaminhada, “tudo se judaíza, cristianiza, plebeiza visivelmente” (*GM I 9*).

Dos ressentimentos nasceram os valores cristãos e essa visão cansa. A rebelião escrava na moral começou quando foi negada a “verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação” (*GM I 10*). Enquanto toda moral nobre nasce de um sim a si mesma, já de início a moral escrava diz um “não” a um outro e esse “não” é seu ato criador. “Este necessário dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si” é o que faz da ação do escravo ser “no fundo reação”, ou seja, “a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto (*GM I 10*). A moral aristocrática, ao contrário, é fundamentalmente ativa. O nobre age espontaneamente, “busca o seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão”, ele não enxerga o seu oposto com olhar depreciativo, o “seu conceito negativo, o ‘baixo’, ‘comum’, ‘ruim’, é apenas uma imagem de contraste” (*GM I 10*), sem um olhar depreciativo. O nobre guerreiro espontaneamente e de si mesmo concebe a noção básica de “bom”, e somente a partir da sua noção de “bom” cria para si uma representação de “ruim”, apenas uma oposição de competência, “uma criação posterior, secundária, cor complementar” (*GM I 11*), não com um olhar depreciativo. Os nobres mesmos se sentiam como “os bem-nascidos”, “felizes”, não precisavam construir artificialmente a sua felicidade por meio da mentira para si, “por meio de um olhar aos seus inimigos (como costumam fazer os homens do ressentimento)” (*GM I 10*). Eles não sabiam separar a felicidade da ação, “para eles, ser ativo é parte necessária da felicidade” (*GM I 10*). Tudo isso o oposto da felicidade no nível dos impotentes. O “mau” de origem do ódio do ressentimento, “o autêntico feito na concepção de uma moral escrava”, sob um olhar depreciativo, é o “bom” da outra moral, “o nobre, o poderoso, o dominador, apenas pintado de outra cor, interpretado e visto de outro modo pelo olho de veneno do ressentimento” (*GM I 11*). Enquanto o nobre vive com confiança e franqueza diante de si mesmo, o “homem do ressentimento não é franco, nem ingênuo, nem honesto e reto consigo” (*GM I 10*).

Os instintos de reação e ressentimento como instrumento da cultura (“domesticação da besta”), podem ser notados no modo como os instintos da moral nobre são “tão severamente contidos pelo costume, o respeito, os usos, a gratidão, mais ainda pela vigilância mútua, pelo ciúme [...]”, embora em alguns momentos a moral nobre necessite “sair fora”, ter que “voltar à selva” (*GM I 11*). “Na raiz de todas as raças nobres é difícil não reconhecer o animal de rapina”, ou seja, “como jubilosos monstros que deixam atrás de si, com ânimo elevado e equilíbrio interior, uma sucessão horrenda de assassinios, incêndios, violações e torturas, como se tudo não passasse de brincadeira de estudantes” (*GM I 11*). Considerando que o destino de toda cultura é “amestrar o animal de rapina”, torná-lo “um animal manso e civilizado, doméstico”, então deveremos considerar o modo de valoração dos ressentidos como os “autênticos instrumentos da cultura” que representam “o retrocesso da humanidade”, “uma vergonha” para o ser humano (*GM I 11*).

É nesse ponto que Nietzsche enxergou a necessidade de uma pausa, como quem precisa de um tempo para respirar, pegar fôlego, o cansaço do apequenamento do homem, a visão do ser humano europeu do final do século XIX cansa. O mundo ressentido, da Europa do século XIX, é coisa “completamente intolerável”, por isso Nietzsche clamou por “um suspiro e uma última esperança” para enxergar uma visão “de algo perfeito, inteiramente logrado, feliz, potente, triunfante, no qual ainda haja o que temer” (*GM I 12*). Mas, no primeiro quarto do século XXI, o “apequenamento do homem” ainda “cansa” (*GM I 12*). Desde a Europa do século XIX até o ocidente no século XXI percebemos que quase tudo ainda quer tornar-se cristão, como se “precisamente nisso” estivesse “o destino fatal da Europa”, de Roma, do ocidente, o rumo ao “niilismo”, ou seja, a negação de todas as perspectivas morais, o cansaço do mundo cristão (*GM I 12*).

2 A VISÃO DO SER HUMANO AINDA CANSA NO BRASIL

Segundo o último censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), realizado em 2022, a religião Católica apostólica romana continua sendo a maior religião no Brasil. O número de adeptos ao catolicismo está em queda, por outro lado houve um aumento do número de evangélicos e de pessoas sem religião (IBGE, 2023). A população total alcançou a marca de 203.062.512 de habitantes na data de referência, dia 31 de julho de 2022. De acordo com o Censo, os católicos são 100.216.153 habitantes, os evangélicos 47.418.024 habitantes, ambas vertentes religiosas do cristianismo, que somam juntas 147.634.177 habitantes. O censo mostrou que a queda no número de católicos foi de 65,1% para 56,7%, entre os anos de 2010 e 2022, e o aumento no número de evangélicos foi de 21,6% para 26,9% no mesmo período. O aumento, no mesmo período, para as demais matrizes religiosas juntas foi de 5,4% para 7%, e para os sem religião foi de 7,9% para 9,3%. Os dados do IBGE sugerem que o cristianismo determina a conduta moral de boa parte da população brasileira. O cristianismo, essa religião que, segundo Nietzsche, representa a vitória dos escravos na moral, “aquela rebelião que tem atrás de si dois mil anos de história, e que hoje perdemos de vista, porque – foi vitoriosa...” (*GM I 7*).

Em 2025, Quaest (2025) realizou pesquisa para investigar a confiança dos brasileiros nas instituições. Foram realizadas 2004 entrevistas, entre 13 a 17 de agosto de 2025. Os dados publicados mostram que a instituição que 73% dos entrevistados declararam mais confiar é a instituição da “Igreja católica”. Declararam ainda que em relação a “polícia militar”, 71% confiam, que em relação aos “militares ou forças armadas”, 70% confiam, que em relação às igrejas evangélicas, 65% confiam (QUAEST, 2025). No que tange à perspectiva moral prevalecente no Brasil, podemos inferir, a partir dos dados apresentados pela Quaest, que o cristianismo ainda é predominante no país e representa a instituição de maior confiança da população brasileira. Os dados indicam mais do que simplesmente o número quantitativo de pessoas adeptas ao cristianismo, mas sobretudo indicam que a perspectiva moral predominante no país é cristã. Se analisarmos os dados a partir das ideias apresentadas na primeira dissertação de *GM*, podemos inferir que “esta visão” ainda “cansa” (*GM I 12*), ou seja, segundo Nietzsche, existem bons motivos para não desejarmos a consolidação de uma moral com base no “ressentimento” (*GM I 10*). Entretanto, isso se evidencia na análise dos dados do IBGE (2023) e da Quaest (2025) acerca da maior religião em número de adeptos e da confiança – a igreja católica é a base moral do Brasil.

Mesmo sendo uma religião dominante, estrangeira, europeia, branca, machista, os brasileiros confiam mais no cristianismo do que em qualquer outra instituição de raiz afro-brasileira. Apesar do declínio do catolicismo, é possível afirmar que o cristianismo ainda se faz crescente entre os evangélicos, não apenas como religião, mas também como instituição que estabelece o fundamento moral do país e, consequentemente, a conduta das pessoas e o funcionamento das instituições, como a ciência e a filosofia. Nietzsche rejeitou a metafísica porque ela é “a crença no próprio ideal ascético, embora sob a forma de seu imperativo inconsciente” (*GM III 24*). Isso significa que é preciso pôr em dúvida de uma vez o valor de verdade,³ haja vista que a crença num valor metafísico, num valor em si de verdade é a consagração do ideal ascético porque não há, julgando a rigor, liberdade. O que moveu a metafísica foi a crença na verdade, para além do corpo, motivada pela reprodução do ideal ascético. Assim, podemos dizer que o ideal ascético é esse meio espiritual que contamina, envenena a moral do nobre. É a atitude negadora que, no caso do escravo, concebe o valor “bom” a partir do outro, e não dele mesmo. Dessa maneira, o ser humano, quando é coagido pelos valores da sociedade comum, pode perder a sua liberdade e dignidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A visão de que o cristianismo é a perspectiva moral do Brasil, ainda cansa. Ao tomarmos a crítica nietzschiana ao cristianismo da Europa do final do século XIX, percebemos que ela bem pode analisar os dados recentes do IBGE (2023) e da Quaest (2025), e explicar as implicações negativas da prevalência do cristianismo como religião dominante no século XXI, sobretudo no Brasil. A negação de certos aspectos da vida é o que moveu a crítica de Nietzsche

3 Para um maior esclarecimento sobre a crítica de Nietzsche à metafísica, ver também o texto 51 de *GC*, intitulado “Senso de verdade”, o texto 344 da mesma obra intitulado “Em que medida também nós ainda somos devotos”, o livro V dessa mesma obra, intitulado “Nós, os impávidos” e o prefácio de *A*.

ao cristianismo, a filosofia e à “ciência moderna” (CAMILO, 2024, p. 122). Nietzsche indicou que, após o século XVI, a perspectiva cristã esteve presente em todo o desenvolvimento do pensamento científico-filosófico-ocidental, e aqui podemos perguntar: e não estaria ainda presente? Certamente sim, ainda está bem à vista, e esta visão cansa.

O caminho para o Brasil, assim como para o ocidente, no século XXI, ainda é o “nihilismo” (GM I 12), isto é, a rejeição dos valores do cristianismo, a negação de todos os valores. O nihilismo, essa atitude de rejeição da moral, deve levar a humanidade a um novo momento, pois, segundo Nietzsche, somente quando todos os valores cristãos forem finalmente rejeitados é que o ocidente poderá preparar o caminho para o super-humano, ou seja, a sociedade cujos indivíduos estão, em sua maioria, para além dos valores cristãos e livres para criar seus próprios valores.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, R. M. *Nietzsche e o paradoxo*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

CAMILO, B. Da verdade ao perspectivismo: uma abordagem nietzschiana aplicada à filosofia da ciência. *Lampejo*, Fortaleza, v. 9, n. 1, p. 468-485, 2020. Disponível em: <https://revistalampejo.org/index.php/lampejo/issue/view/18>. Acesso em: 02 set. 2025.

CAMILO, B. Nietzsche e os rumos para uma teoria trágica do conhecimento científico. *Aufklärung: journal of philosophy*, João Pessoa, v. 11, n. 1, p. 119-136, jan./abr. 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.18012/arf.v11i1.65740>. Acesso em: 11 maio 2025.

IBGE. *Censo demográfico 2022: religiões, resultados preliminares da amostra*. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/saude/22827-censo-demografico-2022.html>. Acesso em: 08 set. 2025.

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

NIETZSCHE, F. W. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, F. W. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. (Coleção Textos Filosóficos).

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

QUAEST. *Pesquisa genial: confiança institucional*. Belo Horizonte: Quaest, 2025. Disponível em: <https://quaest.com.br/relatorios-dc5902a407f4f271a324451899baf0f0/>. Acesso em: 08 set. 2025.

Artigo Submetido em 11/09/2025 e aprovado em 18/09/2025

Breves informações sobre o autor: 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). Realizou o estágio de pós-doutorado no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2025). Atualmente é professor da Universidade Federal Rural do Semi-árido.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7623-1281>

E-mail: bruno.camilo@ufersa.edu.br

Endereço: Alameda das Acácias, nº 115, Neópolis, Natal/RN

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Michael Román Aponte, Adriano Geraldo da Silva



O Pequeno Homem em *Assim Falou Zaratustra*: A Domesticação Do Animal-Homem

Newton Pereira Amusquivar Júnior¹

Resumo: A figura do pequeno homem é central no capítulo *Da virtude que apequena* e, mesmo em todo o livro *Assim falou Zaratustra*, desempenha um importante papel na crítica de Nietzsche à domesticação, ao homem e à moral. O objetivo deste estudo é analisar o pequeno homem nessa obra em duas abordagens. Na primeira abordagem, através de uma leitura de *Assim falou Zaratustra*, pretende-se investigar como o pequeno homem está presente no contexto dessa obra e qual é a função que ele desempenha ao se relacionar com outros conceitos fundamentais como os últimos homens, o além-do-homem e o eterno retorno. Em uma segunda abordagem, através de uma análise do capítulo *Da virtude que apequena*, no qual Zaratustra fala que as virtudes do pequeno homem visam domesticar a animalidade do homem, o objetivo consiste em demonstrar, na domesticação do pequeno homem, uma crítica à moral e ao humanismo. Ao mesmo tempo, essa crítica abre espaço para repensar a animalidade por meio da superação do homem e da moralidade, através da noção de além-do-homem, que contém uma fidelidade à terra e ao corporal e implica em curar e restabelecer a animalidade do homem.

Palavras-chave: Pequeno Homem. Assim Falou Zaratustra. Animalidade. Além-do-Homem.

Abstract: The figure of the small human being is central to the chapter *On the Virtue That Makes Smaller*, and even throughout the entire book *Thus Spoke Zarathustra*, it plays an important role in Nietzsche's critique of domestication, humans, and morality. The purpose of this study is to analyse the small human being in this work, using two approaches. In the first approach, by means of a contextualised reading of *Thus Spoke Zarathustra*, the aim is to investigate how the small human being is present in the context of this work and what role they play in their relation with other key concepts such as the last humans, the overhuman and the eternal recurrence. In a second approach, by means of an analysis of the chapter *On the Virtue That Makes Smaller*, in which Zarathustra says that the virtues of the small human being aim to domesticate the animality of human beings, the purpose is to demonstrate, in the domestication of the small human being, a critique of morality and humanism. At the same time, this criticism opens up space to rethink animality by overcoming human beings and morality, through the notion of overhuman, which contains a fidelity to the earth and the corporeal and implies healing and restoring the animality of human beings.

Keywords: Small Human Being. Thus Spoke Zarathustra. Animality. Overhuman.

¹ Doutor em filosofia pela UNICAMP (Universidade Estadual de Campinas), atualmente realiza estágio de pesquisa de pós-doc na UNIFESP (Universidade Federal de São Paulo) com financiamento da FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo), processo 2022/03434-0, à qual agradeço o apoio da instituição.

INTRODUÇÃO: ZARATUSTRA E OS HOMENS

Há uma grandiosidade filosófica e literária em *Assim falou Zaratustra* de Friedrich Nietzsche, pois nessa obra está presente o desenvolvimento de diversos conceitos centrais da sua filosofia como o além-do-homem (*Übermensch*), a vontade de poder e o eterno retorno. Esses conceitos marcam o começo da filosofia madura do filósofo alemão e, ao mesmo tempo, contém personagens, figuras e representações cênicas. Por conta disso, essa obra é também difícil de abordar, dado que não há uma exposição sistemática como normalmente se encontra em outros livros filosóficos. Entre essas diversas figuras poéticas e filosóficas do livro, a imagem do pequeno homem desempenha uma função importante na crítica de Nietzsche ao homem moderno e seus ideais, entre os quais se destaca o ideal da moral cristã e o próprio humanismo. Pretendo desenvolver e aprofundar neste estudo uma análise do pequeno homem em *Assim falou Zaratustra* e suas consequências na crítica de Nietzsche à moral e ao humanismo, principalmente por meio da noção de domesticação.

Para realizar essa análise sobre o pequeno homem, é relevante notar, de maneira introdutória, como os homens são abordados em *Assim falou Zaratustra*. Desde o início da obra, há uma relação ambígua entre Zaratustra e os homens. Nietzsche deixa isso claro, já nas primeiras linhas do livro, ao mencionar que Zaratustra abandonou sua pátria para viver dez anos de solidão, mas, depois desse período, reconhece que está farto de sua sabedoria e quer doá-la e distribuí-la até que “os sábios entre os homens voltem a se alegrar de sua tolice e os pobres, de sua riqueza” (NIETZSCHE, 2011, p. 11). Assim, Zaratustra saiu de sua solidão e vai até o mercado da cidade mais próxima, onde anuncia o além-do-homem, mas esta ideia não é bem recebida: o povo do mercado se irrita, caçoa dele e dá pouca atenção a esse discurso. Como reação, Zaratustra aborda os últimos homens como forma de criticar o homem moderno, mas o povo do mercado admira os últimos homens, em vez de notar a decadência que há neles. Depois desse desastroso encontro com os homens dessa cidade, Zaratustra conclui que não deve falar para o povo, mas deve conquistar companheiros (*Idem*, p. 23). É justamente isso que ocorre no desenvolvimento da primeira parte de *Assim falou Zaratustra*: aos poucos o protagonista da obra começa a ter seguidores e discípulos, de tal forma que, no final dessa parte, diante desses homens que o seguiam, ele decide retornar para sua solidão e diz: “agora prossigo só, meus discípulos! Ide vós também agora, sozinhos!” (*Idem*, p. 75).

Zaratustra se afasta novamente dos homens e fica em sua solidão por muitos anos até que, através da interpretação de um pesadelo, conclui que seu ensinamento está em perigo: “perderam-se para mim os amigos; chegou a hora de buscar os meus perdidos” (*Idem*, p. 79). Assim, no começo da segunda parte da obra, Zaratustra retorna aos homens para encontrar seus antigos discípulos e conversar com novas pessoas, principalmente os sábios, mas, no final dessa parte, Zaratustra novamente anuncia que retornará para a sua solidão: em uma interpretação do sonho, ele conclui que ainda não está maduro para seus frutos. A terceira parte de *Assim falou Zaratustra* retrata o caminho percorrido por ele até a sua solidão. É nesse contexto que Zaratustra se encontra com os pequenos homens e, em *O convalescente*, fala sobre o eterno retorno e o pequeno homem com seus animais quando já está em sua solidão.

A quarta parte dessa obra é muito diferente das outras partes. Primeiramente, pelo fato de ela ter sido escrita apenas para as pessoas mais próximas de Nietzsche e não para o público geral, mas também, no seu enredo, a relação de Zaratustra e os homens é diferente. Ele encontra e convida as pessoas, que depois serão designadas como homens superiores, para subir até a sua morada, ao invés de ficar embaixo entre os homens; então, o espaço de solidão se transforma em um espaço de companhia.

Nota-se, assim, que Zaratustra precisa, ao mesmo tempo, estar em sua solidão e entre os homens, o que é contraditório. Para atender a essa demanda oposta, a obra intercala entre momentos de solidão e momentos de companhia. Zaratustra nutriu sua sabedoria por meio da solidão, mas ele também precisa compartilhar essa sabedoria com os homens, o que o faz sair da sua solidão. Portanto, há, ao mesmo tempo, um desprezo e uma esperança entre os homens, mas essa esperança consiste em superar o homem, enquanto o desprezo está na formação de um rebanho de homens totalmente domesticados. É por meio dessa ambiguidade que os pequenos homens aparecem como objeto de desprezo. No entanto, para que isso seja compreendido, é preciso desenvolver conceitos dessa obra como além-do-homem, últimos homens, homem superior e eterno retorno. Na primeira parte deste estudo serão desenvolvidos brevemente esses conceitos e a relação com os pequenos homens e, na segunda parte, será analisada a crítica à domesticação do animal-homem, presente no conceito de pequenos homens no capítulo *Da virtude que apequena*.

1 O PEQUENO HOMEM EM ASSIM FALOU ZARATUSTRA:

A expressão “pequeno homem” aparece pela primeira vez em *Assim falou Zaratustra* na terceira parte, mais precisamente, no importante capítulo intitulado *O convalescente*, relacionado com a doença que Zaratustra precisa superar diante do eterno retorno. Entretanto, a caracterização do pequeno homem não ocorre nesse capítulo, mas sim em passagens anteriores, principalmente em *Da virtude que apequena*, mas também em *Da redenção*. O pequeno homem tem uma função nessa obra: criticar os homens modernos que Zaratustra encontra no caminho para casa. Pode-se notar, em diversos conceitos nietzschianos, essa distinção entre grande e pequeno, como a grande política e a pequena política, a grande saúde e a pequena saúde. Aqui, com o homem pequeno não é diferente: o pequeno se relaciona com a decadência e a diminuição da força de vida. Porém, essa utilização do adjetivo “pequeno” será melhor compreendida se, primeiramente, for investigado o substantivo a que ele se refere, a saber, o homem. Como observei na introdução, há uma ambiguidade entre Zaratustra e os homens, e isso se reflete em outros conceitos utilizados na obra como o além-do-homem, os últimos homens e os homens superiores. Esses conceitos sobre o homem estão presentes em outras partes da obra, de tal forma que é possível interpretar que todo o livro aborda o problema do homem.

No começo da obra, quando Zaratustra saiu de sua solidão e encontra os homens no mercado da cidade, é anunciado o além-do-homem: “*Eu vos ensino o além-do-homem*. O

homem é algo que deve ser superado. Que fizestes para superá-lo?”² (*Idem*, p. 13). O que significa superar o homem? Não se trata de uma eugenia ou uma nova espécie biologicamente evoluída, mas da superação do homem formado pela civilização ocidental. Trata-se de um tipo de homem que surge desde a antiguidade com o platonismo, se desenvolve com o cristianismo e chega ao humanismo e ao homem moderno. Esse tipo de homem está relacionado com a metafísica e também, posteriormente, com a ciência. Zaratustra continua o seu discurso: “o além-do-homem é o sentido da terra. Que a vossa vontade diga: o além-do-homem *seja* o sentido da terra! Eu vos imploro, irmãos, *permaneço fiéis à terra* e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterras” (*Idem*, p. 14). No lugar de um sentido suprassensível para a existência, o além-do-homem oferece um novo sentido relacionado com a terra, isto é, com o sensível, o corpo e a vida. Portanto, a concepção de além-do-homem contém uma crítica ao homem como produto e consequência da metafísica. Em Nietzsche, a morte de Deus não significa simplesmente a negação de uma ideia filosófica, mas de toda a construção moral e política derivada da ideia de Deus cristão. No lugar de uma valorização do suprassensível, Zaratustra pede para buscar um sentido para a terra: “uma vez a ofensa a Deus era a maior das ofensas, mas Deus morreu, e com isso morreram também os ofensores. Ofender a terra é agora o que há de mais terrível, e considerar mais altamente as entranhas do inescrutável do que o sentido da terra!” (*Idem, ibidem*). Com o além-do-homem, Zaratustra pretende criticar aspectos religiosos, morais, metafísicos e culturais presentes no homem cristão e moderno, e, ao mesmo tempo, abrir os horizontes para um futuro em que esse tipo de homem é superado.

Há muitas figuras em *Assim falou Zaratustra* que caracterizam o homem que precisa ser superado, uma delas é o pequeno homem, mas no prólogo também aparece outra figura: os últimos homens. A pequenez já está presente nas primeiras representações dos últimos homens: “a terra se tornou pequena, então, e nela saltita o último homem, que tudo apequena” (*Idem*, p. 18). Os últimos homens se orgulham de terem inventado a felicidade, trabalham por distração e não são ricos e nem pobres entre si, todos são iguais: “nenhum pastor e um só rebanho! Cada um quer o mesmo, cada um é igual: quem sente de outro modo vai voluntariamente para o hospício” (*Idem*, p. 19). Há muitas interpretações interessantes sobre os últimos homens. Lampert (1986, p. 24) observa que Zaratustra articula o último homem com o ideal moderno, enquanto Giacoia (1999) interpreta nos últimos homens a capacidade de utilizar a técnica moderna com o propósito de formar um poderio humano ilimitado sobre a natureza e criar a ilusão da conquista da felicidade.

É correto afirmar que os últimos homens e o pequeno homem são a mesma coisa? Há muitas semelhanças entre essas duas figuras de homens, de tal forma que é muito comum realizar uma associação entre os dois, tal como por exemplo faz Peter Sloterdijk (2000, p. 39). Entretanto, há uma diferença específica entre os últimos homens e o pequeno homem que, apesar de toda semelhança conceitual, acarreta uma função diferente no contexto e desenvolvimento de *Assim falou Zaratustra*. Os últimos homens são uma projeção que Zaratustra

2 Todas citações terão mudança ligeira na tradução em relação ao termo técnico, pois optei por traduzir *Übermensch* por além-do-homem e não por super-homem, como opta o tradutor Paulo César de Souza.

faz do futuro em que o apequenamento do homem chegou até as suas últimas consequências, enquanto os pequenos homens não são figuras criadas nos discursos de Zaratustra, mas sim homens de fato encontrados por ele. De certa forma, o pequeno homem revela que a humanidade está a caminho de serem todos os últimos homens. Assim, enquanto o além-do-homem está em oposição aos últimos homens no prólogo de *Assim falou Zaratustra*, pode-se afirmar que, na quarta parte da obra, a oposição aos pequenos homens são os homens superiores, pois se os primeiros têm a vida administrada segundo uma moral de rebanho, os últimos se elevam acima dessa moralidade, apontando para a superação da moral e contendo o futuro da humanidade (NIETZSCHE, 2011, p. 278). Embora eles ainda não tenham atingido o além-do-homem e tenham uma plebe ocultada neles (*Idem*, p. 268), permanecem, de alguma forma, na sombra de Deus.

Mesmo sendo uma diferença ínfima entre os pequenos homens e os últimos homens, há, com isso, uma consequência na função que essa figura de homem desempenha em *Assim falou Zaratustra*. O fato do pequeno homem existir faz Zaratustra se apavorar diante do eterno retorno, pois se tudo retorna e se desenrola na mesma sequência do que já ocorreu, então também o pequeno homem precisa retornar. Em *O convalescente*, quando Zaratustra volta para sua caverna, o grande fastio que ele sente diante do eterno retorno é indicado pelo eterno retorno do pequeno homem: “eternamente ele retorna, o homem de que estás cansado, o pequeno homem’ - assim bocejava minha tristeza, e arrastava os pés e não podia adormecer. (...) ‘Ah, o homem retorna eternamente! O pequeno homem retorna eternamente” (*Idem*, p. 210). Se o pequeno homem fosse uma figura de homem apenas projetada, como é o último homem, então não haveria essa problemática com o eterno retorno. No entanto, a existência do pequeno homem é dada como um fato: não é possível mudar o fato do pequeno homem existir. Afirmar o eterno retorno do pequeno homem gera uma grande doença em Zaratustra, que precisa ser superada, pois afirmar o eterno retorno implica afirmar o pequeno homem.

Portanto, Nietzsche pretende com o pequeno homem criticar a cultura ocidental cristã presente na modernidade com todos os ideais democráticos e igualitários, tal como ocorre também com os últimos homens. Porém, se os últimos homens são uma criação do discurso de Zaratustra, o pequeno homem existe e, como consequência disso, ele é tomado como um problema para a convalescência de Zaratustra diante do eterno retorno.

2 A CARACTERIZAÇÃO DO PEQUENO HOMEM ATRAVÉS DA DOMESTICAÇÃO DO ANIMAL-HOMEM:

O capítulo *Da virtude que apequena* retrata o momento em que Zaratustra está retornando para sua solidão pela segunda vez, deixando para trás amigos, discípulos e sábios que estavam nas ilhas-das-boas-aventuranças. Quando Zaratustra chegou em terra firme, ele não foi direto a sua montanha e caverna, mas percorreu caminhos, fez perguntas e buscou

informações. O objetivo dele era “saber o que havia sucedido *com o ser humano* naquele meio-tempo: se este se tornara maior ou menor” (*Idem*, p. 159). No fundo, Zaratustra busca realizar um diagnóstico dos homens do seu tempo para saber as possibilidades de superação do homem. Diante dessa missão, Zaratustra nota uma fileira de casas novas, mas pequenas; de tal forma que pareciam ser para bonecas ou gatos, então ele diz: “*Tudo ficou menor!* Em toda parte vejo portões mais baixos: quem é de *minha* espécie ainda passa por ele, mas - tem de se abaixar! Oh, quando estarei de volta a minha terra, onde não mais terei de me abaixar - de me abaixar *diante dos pequenos!*” (*Idem*, p. 159). Como observa Lampert (1986, p. 182), Zaratustra vê evidências de que os homens ficaram menores, se aproximando ainda mais dos últimos homens. E, de fato, nos dois discursos que Zaratustra faz depois de ver esses pequenos homens, há muitas referências que já estavam presentes na figura dos últimos homens desenvolvida no prólogo.

O que significa que os homens se apequenaram? Peter Sloterdijk, no seu polêmico livro *Regras para o parque humano*, afirma: “quando Zaratustra atravessa a cidade na qual tudo ficou menor, ele se apercebe do resultado de uma política de criação até então próspera e indiscutível: os homens conseguiram (...) com ajuda de uma hábil combinação de ética e genética, criar-se a si mesmos para serem menores” (SLOTERDIJK, 2000, p. 40). Katharina Grätz (2024, p. 119) levanta a objeção contra essa interpretação alertando que esse capítulo não oferece um ponto de partida para a ideia de reprodução na forma biológica; no lugar disso, afirma que se trata de uma diminuição do homem. Embora não tenha de fato um problema da reprodução genética nessa passagem, é preciso destacar que Sloterdijk relaciona essa diminuição do homem através da noção de domesticação: “Eles próprios [os homens] se submeteram à domesticação e puseram em prática sobre si mesmos uma seleção direcionada para produzir uma sociabilidade à maneira de animais domésticos” (SLOTERDIJK, 2000, p. 40).

Esse aspecto da domesticação está mais evidente no primeiro discurso de Zaratustra deste capítulo, em que critica as virtudes desses pequenos homens: “eles procuram me morder, porque lhe falo que para pessoas pequenas são necessárias virtudes pequenas” (NIETZSCHE, 2011, p. 160). Assim, o apequenamento do homem é relacionado com a doutrina da felicidade e da virtude: “ando em meio a esse povo e mantenho os olhos abertos: eles ficaram *menores* e se tornaram cada vez menores: - *mas isto se deve à sua doutrina da felicidade e da virtude*” (*Idem*, p. 161). Nos últimos homens essa doutrina da felicidade e da virtude é citada, pois eles criaram a felicidade e contém os valores morais da modernidade. Essa virtude se relaciona com o desejo de não se ferir, de viver a vida na confortável autoconservação, de tal forma que a domesticação se torna moderação (LAMPERT, 1986, p. 183).

Assim, entre os pequenos homens não há autonomia: “alguns querem, mas a maioria é apenas objeto do querer” (NIETZSCHE, 2011, p. 161). Os autênticos são raros, enquanto a maioria é ator, mas sem saber disso. Entre eles falta a virilidade e pregam a virtude de serviência que permite um domínio sobre o rebanho: “eu sirvo, tu serves, nós servimos” - assim também reza, aqui, a hipocrisia dos dominantes - e que infelicidade, quando o primeiro senhor é

apenas o primeiro servidor” (*Idem, ibidem*). A doutrina da felicidade criticada por Nietzsche está relacionada à filosofia utilitarista, que propõe um edifício de felicidade na medida em que cada um é útil ao outro: “redondos, corretos e bondosos são eles uns com os outros, tal como grãos de areia são redondos, corretos e bondosos uns com os outros” (*Idem, ibidem*). Zaratustra considera que os pequenos homens abraçam a pequena felicidade chamada de “resignação”, em que eles apenas querem que não lhes façam mal, mas isso é covardia e não virtude. Isso se deve ao fato de os pequenos homens retratarem uma concepção de virtude que inibe os instintos, e não uma afirmação da força ativa da vida. Por isso, os pequenos homens não agem rudemente, não utilizam punhos e nem força física. Em vez disso, são animais domesticados: “Para elas [as virtudes dos pequenos homens], virtude é o que torna modesto e manso: com ela transformaram o lobo em cão, e o próprio homem, no melhor animal doméstico do homem” (*Idem*, p. 162). Nota-se, nesta última citação, em que consiste a domesticação: transformar um animal selvagem (lobo) em um animal doméstico (cão). Uma domesticação pressupõe uma animalidade no qual se poderia moldar, adestrar e domesticar. Os instintos desse animal não estão liberados a agir por si mesmo e de maneira imediata e espontânea, mas agora eles são repreendidos e moldados segundo uma concepção moral que nega a vida e os princípios vitais. Essa moralidade inverte as relações de poder presente nos animais, pois agora a virtude e a felicidade não estão na força dos instintos imediatos e inconscientes, mas sim em uma domesticação que o homem realiza em si mesmo.

Essa domesticação é a base para a formação moral do homem na civilização ocidental, ou seja, na moral platônica-cristã que idealiza um tipo de homem manso e adestrado. É importante distinguir cultura e civilização em Nietzsche. Para Vanessa Lemm (2009, p. 10), esses dois termos se distinguem em Nietzsche na medida em que cultura é definida como cultivação, enquanto civilização é definida como domesticação. Se na cultura os instintos estão suspensos e internalizados, no processo de civilização os instintos são enfraquecidos e condenados através da domesticação. Patrick Wotling (2013, p.56) também distingue cultura e civilização, na medida que Nietzsche não compreende a distinção entre cultura e civilização pela oposição entre vida intelectual e o progresso material; a diferença entre cultura e civilização é apontada a partir de uma reflexão de laços genealógicos entre atividade fundamental da vontade de poder e os diversos tipos de culturas que ela produz, então civilização torna-se um caso específico da cultura. Nesse sentido, cultura se refere à abrangente tarefa de formar o homem, enquanto a civilização consiste em um tipo de cultura que torna essa formação uma domesticação. O cristianismo desempenha um papel importante na transformação da cultura em civilização, tornando o homem um animal domesticado, como afirma Nietzsche em *O anticristo*: “o cristianismo quer assenhorar-se de *animais de rapina*; seu método é torná-los *doentes* - o debilitamento é a receita cristã para a *domesticação*, a ‘civilização’” (Nietzsche, 2007, p. 27). Portanto, o cristianismo estabelece seu domínio através da domesticação ao tornar o homem um animal doente, o que começa com o processo de má-consciência em que os instintos são suspensos e internalizados, mas com o cristianismo isso se aprofunda, pois os instintos são também interpretados por meio da culpa e do ressentimento. A cultura como instrumento de domesticação do animal de rapina representa um retrocesso para a

humanidade, um apequenamento da animalidade do homem, de tal forma que seus instintos vitais são negados para os transformar em reação vingativa e ressentimento. Para Nietzsche, o processo civilizatório contém em si essa domesticação cristã, de tal forma que o humanismo também é uma prática de domesticação.

Qual é a relação dessa domesticação com o humanismo? Sloterdijk, no seu livro já citado, afirma que “(...)o humanismo não pode nem deve jamais considerar questões que ultrapassem essa domesticação e educação: o humanista assume o homem como dado de antemão e aplica-lhe então seus métodos de domesticação, treinamento e formação (...)” (SLOTERDIJK, 2000, p. 39). E, de fato, apesar do problema de o humanismo não ser citado nessa passagem de *Assim falou Zaratustra*, é possível afirmar uma relação entre humanismo e a domesticação do homem, pois é notável que uma concepção de humanismo, principalmente na modernidade, se relaciona com uma moralidade platônica e cristã, de tal forma que a crítica à moral de Nietzsche contém implicitamente uma crítica ao humanismo. Isso fica ainda mais evidente no prólogo de *Assim falou Zaratustra* que diz: “*eu vos ensino o além-do-homem*. O homem é algo que deve ser superado. O que fizestes para superá-lo?” (NIETZSCHE, 2011, p. 13). Se o além-do-homem implica uma superação do homem, então é possível interpretar esse conceito como uma superação do humanismo, pois no prólogo trata-se do homem domesticado pela moral de rebanho. Sloterdijk interpreta por meio dessa crítica à domesticação em Nietzsche, também uma crítica ao humanismo:

Dessa percepção se origina a peculiar crítica ao humanismo de Zaratustra, como rejeição da falsa inocuidade da qual se cerca o bom ser humano moderno. De fato, não seria inócuo que homens criassem homens com vistas à inocuidade. Nietzsche, com sua desconfiança contra toda a cultura humanista, insiste em arejar o mistério da domesticação do gênero humano e quer nomear explicitamente os que até agora detêm o monopólio de criação - os padres e professores, que se apresentam como amigos dos homens -, e que trazer à luz sua função oculta, desencadeando uma disputa inovadora, no âmbito da história mundial, entre os diferentes criadores e os diferentes projetos de criação. (SLOTERDIJK, 2000, p.40-41).

Nesse sentido, através da crítica de Nietzsche à moral é possível também interpretar uma crítica ao humanismo, pois ele coloca o problema sobre que tipo de vida queremos para o futuro: um homem domesticado como os pequenos homens e os últimos homens, ou uma superação das determinações humanistas, presente nas concepções de além-do-homem e de homem superior.

Essa crítica de Nietzsche ao humanismo, por meio dos homens pequenos, se relaciona com um pós-humanismo? Vanessa Lemm (2020) considera que a concepção de *homo natura*, presente em *Para além do bem e do mal*, e a antropologia filosófica de Nietzsche são variantes de um pós-humanismo biopolítico que afirma uma comunidade da vida entre

humanos, animais, plantas e outras formas de vida. Sendo assim, é possível interpretar um pós-humanismo na crítica de Nietzsche aos homens pequenos, pois uma superação do homem domesticado implicaria em um novo ser que tem uma outra relação com a natureza e com a sua própria animalidade, dado que domesticação implica em domínio sobre a natureza e o animal.

Por conta disso, a crítica aos homens pequenos e à domesticação faz refletir sobre o que nós, homens, estamos fazendo da nossa própria animalidade. Há uma grande possibilidade de formas de vidas e grandes potenciais de forças e instintos, mas o homem moderno apenas se domesticou segundo ideais cristãos e humanistas. Para superar os limites dados pela domesticação, Nietzsche aponta a concepção de além-do-homem. Se o que distingue o homem do animal é o processo de moralização, então uma superação da moral implica em uma mudança similar ao que o homem teve em relação aos animais. Entretanto, o além-do-homem permanece humano e, como consequência, também animal. O além-do-homem não é uma superação da animalidade, pois, para Nietzsche, o homem é ainda um animal e o que é colocado como objeto da superação através do além-do-homem é a moralidade e, como consequência, o homem domesticado e moralizado, e não a nossa animalidade.

O além-do-homem é um homem curado da domesticação e distante do rebanho dos pequenos homens. A fidelidade à terra anunciada por Zaratustra ao introduzir o além-do-homem faz refletir sobre a relação do homem com a natureza, assim como questiona a domesticação que o homem faz da sua própria animalidade. O pequeno homem ilustra o ser humano como um animal domesticado, com seus instintos reprimidos e dominados segundo uma moralidade. Nietzsche pretende em *Assim falou Zaratustra* superar esse tipo de homem, por meio de uma superação da moral e afirmação da vida, dos instintos e da própria animalidade, transformando o animal doméstico em um novo animal selvagem: o além-do-homem.

CONCLUSÃO

Como conclusão, é possível notar que o pequeno homem é uma figura de homem construída para criticar o homem moderno e sua doutrina da felicidade e virtude, sendo essa figura de homem muito próximo dos últimos homens. A única diferença entre os homens pequenos e últimos homens consiste que os primeiros são de fato encontrados por Zaratustra, enquanto os últimos são projeções de futuro do homem presentes no discurso de Zaratustra. Essa diferença implica em que o pequeno homem se torna um grande peso que Zaratustra precisa superar para incorporar o eterno retorno. A caracterização do pequeno homem está presente de maneira mais forte no capítulo *Da virtude que apequena*, no qual são apresentadas diversas críticas aos valores morais derivados do cristianismo, utilitarismo e outros ideais modernos, assim como ao humanismo e sua formação do homem por meio da domesticação. Para Nietzsche, o pequeno homem precisa ser superado por uma afirmação da vida, dos instintos e da nossa animalidade, o que poderia conduzir ao além-do-homem.

REFERÊNCIAS

- GIACCOIA, Oswaldo. O último homem e a técnica moderna. *Natureza humana*, v. 1, n. 1, pp. 33-52, 1999.
- GRÄTZ, Katharina. *Nietzsche-Kommentar: Also Sprach Zarathustra I und II*. Berlin/Boston. Walter de Gruyter, 2024.
- LAMPERT, Laurence. *Nietzsche's Teaching: an interpretation of Thus Spoke Zarathustra*. New Haven and London, Yale University Press, 1986.
- LEMM, Vanessa. *Homo Natura: Nietzsche, Philosophical Anthropology and Biopolitics*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2020.
- LEMM, Vanessa. *Nietzsche's animal philosophy: culture, politics, and the Animality of the human being*. New York, Fordham University Press, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zarathustra*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo: maldição ao cristianismo*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. São Paulo, Estação Liberdade, 2000.
- WOTLING, Patrick. *Nietzsche e o problema da civilização*, São Paulo, Editora Barcarolla, 2013.

Artigo Submetido em 12/09/2025 e aprovado em 19/09/2025

Breves informações sobre o autor: 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: 0000-0001-7211-9703

E-mail: newtonpa@gmail.com

Endereço: Rua Abel Luís Ferreira, 277, Jardim do Lago, Campinas-SP, CEP: 13050-023

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Renata Adrian Ribeiro Santos Ramos, Quésia Oliveira Olanda



Nietzsche e a experiência da gratidão (*Charis*) na poesia de Píndaro

Ricardo Pedroza Vieira¹

Resumo: O livro *The Age of Grace - Charis in Early Greek Poetry*, de Bonnie MachLachlan (1993), abriu um horizonte de interpretação da poesia grega arcaica centrado na experiência da *charis* (χάρις), termo cujo amplo campo semântico orbita as ideias básicas de graça, gratuidade e gratidão. Recentemente, publicamos (VIEIRA; ONELLEY, 2024) uma tradução e interpretação da *Segunda Ode Pítica* de Píndaro sob a perspectiva da centralidade desta experiência. O verso 72 desta ode (γένοι' οἷος ἔσσι μαθών) foi traduzido e popularizado por Nietzsche como “Werde, der du bist”, “Torna-te quem tu és” (ver p.ex. *Also Sprach Zarathustra*, IV, “Das Honig-Opfer”). Não obstante, uma leitura da nota póstuma NF 1881, 11[297] em paralelo com uma interpretação de Píndaro centrada na experiência da *charis* resulta em tamanha coincidência temática e argumentativa que nos permite reivindicar uma reconstrução dos pressupostos da leitura nietzscheana da poesia de Píndaro (e em especial do verso mencionado), determinando-os desde um interesse central na gratidão (*Dankbarkeit*) e seu papel ético e ontológico, ligado à criatividade. O presente trabalho pretende apresentar este paralelo como introdução à temática da gratidão no pensamento de Nietzsche.

Palavras-chave: Charis. Criatividade. Gratidão. Moral Nobre. Poesia Grega Arcaica.

Abstract: Bonnie MachLachlan's book, *The Age of Grace - Charis in Early Greek Poetry*, (1993), opened up a venue for the interpretation of the archaic Greek poetry, by centering on the experience of *charis* (χάρις), a term whose broad semantic field orbits the basic ideas of grace, gratuitousness, and gratitude. Recently, we published (VIEIRA; ONELLEY, 2024) a translation and interpretation of Pindar's *Second Pythian Ode* from the perspective of the centrality of this experience. Verse 72 of this ode (γένοι' οἷος ἔσσι μαθών) was translated and popularized by Nietzsche as “Werde, der du bist”, “Become who you are” (see, for example, *Also Sprach Zarathustra*, IV, “Das Honig-Opfer”). Nevertheless, a reading of the posthumous note NF 1881, 11[297], in parallel with an interpretation of Pindar centered on the experience of *charis*, results in such a thematic and argumentative coincidence that it allows us to claim a reconstruction of the assumptions of Nietzsche's reading of Pindar's poetry (and especially of the aforementioned verse), determining them from the standpoint of a central interest in gratitude (*Dankbarkeit*) and its ethical and ontological role, linked to creativity. This work intends to present this parallel as an introduction to the theme of gratitude in Nietzsche's thought.

Keywords: Charis. Creativity. Gratitude. Noble Morality. Archaic Greek Poetry.

¹ Professor de Filosofia do Colégio Pedro II. Doutorado, Mestrado, Licenciatura e Bacharelado em Filosofia pela UFRJ. Bacharelado em Letras (Língua e Literatura Grega) pela UFF. Pós-doutorado em Filosofia pela UFOP. Membro da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (SBEC). Atuando principalmente nas seguintes áreas: História da Filosofia; Nietzsche; Fenomenologia; Ética; Metafísica; Poesia Grega Arcaica; Filosofia da Educação. E-mail: ricardopvieira@gmail.com. Endereço: Largo São Francisco de Paula, 1 - Centro, Rio de Janeiro - RJ. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4290-7407>

INTRODUÇÃO

O presente artigo, correspondente à comunicação homônima apresentada no V Seminário Internacional “Nietzsche nos Pampas” de 2025, tem por objetivo apresentar uma introdução à leitura que Nietzsche faz de Píndaro, o poeta grego do século V a.C., sob o ponto de vista de um dos temas centrais da poesia deste último: a *charis* (graça/gratidão).

Embora Píndaro tenha vivido em uma época de transição do período arcaico para o período clássico, caracterizada por Nietzsche como uma época de decadência dos valores aristocráticos originários da cultura grega em favor da ascensão do racionalismo socrático, o poeta é considerado um expoente dos valores e visão de mundo arcaicos. Nietzsche popularizou uma versão de um dos versos de Píndaro, encontrado na *Segunda Ode Pítica*: “werde, der du bist”, “torna-te quem tu és”. Essa frase aparece, por exemplo, em *Assim Falou Zaratustra* (IV, “Mel”), e o subtítulo de *Ecce Homo* alude a ela, que também já fora objeto de alusão bem mais cedo, na *III Consideração Intempestiva: Schopenhauer Educador*. Nietzsche, o professor de grego e filólogo, desde cedo considera a transformação ocorrida na Grécia Antiga com a ascensão do socratismo como uma perda de força criadora, um processo de decadência que determinaria toda a história subsequente de formação e desenvolvimento do Ocidente². O esforço por pensar os poetas arcaicos e compreender mais a fundo em que consistia sua visão de mundo aristocrática se articula com o projeto de empreender uma superação dessa decadência. Assim, pretende-se demonstrar neste trabalho que, ao ler Píndaro, Nietzsche tem em vista como tema central a experiência da gratidão como determinante do caráter do tipo nobre, o aristocrata antigo. A perda dessa experiência, da capacidade de compreendê-la e cultivá-la, é um elemento central do processo de decadência subsequente.

O livro de Bonnie MachLachlan, *The Age of Grace - Charis in Early Greek Poetry* (1993), é uma de nossas principais referências para situar e compreender a importância da gratidão na cultura grega arcaica. A palavra *charis* indica um amplo campo semântico, que abrange não apenas o sentimento de gratidão, mas as ideias de graça, doação, favor, e outros fenômenos relacionados. Aparece com destaque em toda a literatura grega, de Homero a Eurípides, embora sofrendo variações de sentido³. Aparece também na religião grega, uma vez que a personificação da *charis* são as três deusas, chamadas as três *Charites*, em português as três Graças: *Thalia* (Festa), *Euphrosyne* (Alegria) e *Aglaia* (Triunfo). Essas deusas eram associadas a diversos fenômenos envolvendo transformação, criação e beleza, por exemplo: as fontes de água, a colheita, a cura de doenças, o amor (inclusive ligado à figura de Afrodite), a harmonia

2 Sobre isso, ver p.ex. *O Nascimento da Tragédia*, especialmente seções 13 a 15.

3 Como introdução ao valor deste termo na Grécia arcaica, valem alguns comentários de MachLachlan (1993): “(...) *charis* was a cardinal item in the moral system of the Greeks of the archaic and early classical age: It was the moral glue of their society, linking such other central moral ideas as *time*, *dike*, *themis*, *xenia*, and *aidos*.” (p.147); “*Charis*, which adhered to the rules of *dike*, brought people together; *hybris* divided them. Apollo carried the lyre, which was a ‘possession operating according to *dike*’ (Pyth. 1.2). He also carried a bow, with which he defeated the giants and their *hybris* (Pyth. 8.11-12, 17-18). (MACHLACHLAN, 1993, p. 118)..

que rejeita a *hybris* (a arrogância), e à própria poesia, sendo associadas também a Apolo⁴. Na *Odisseia* (IX, 5-11), Odisseu descreve a maior *charis*, a maior graça ou experiência de gratidão, como aquela de participar de um banquete com amigos, cantando belos poemas. Píndaro, por sua vez, evoca as *Charites* como as principais deusas inspiradoras de sua poesia, com destaque maior até mesmo que as Musas⁵. Um outro importante poeta grego arcaico, Teógnis de Mégara, que é paradigmático para a caracterização da ética grega arcaica, associa diretamente o caráter do nobre, o *agathos*, à observação fiel à *charis*, por contraste ao caráter do vulgar, o *kakós*, que é ingrato e mesquinho⁶. Essa mesma ideia ética básica transparece também em Píndaro⁷. Assim, a *charis* é uma noção que oscila entre a dimensão ontológica e a ética, ora designando uma perspectiva religiosa sobre a realidade em sua totalidade, ora designando uma atitude a ser cultivada pelos seres humanos a fim de se manterem sintonizados com aquela perspectiva ontológica e por ela orientados em suas ações.

1 A CHARIS NA POESIA DE PÍNDARO

Vejamos com mais detalhes como aparece a *charis* em Píndaro. Na *Nona Ode Olímpica* de Píndaro, lemos (vv. 27-29):

4 Em algumas versões antigas, "The *Charites* were identified as water nymphs (Hes. Astron. 291) and were connected with springs (Callim. fr. 740, Servius ad Aen. 1.720, Plut. Mor. 301a-c). (MACHLACHLAN, 1993, p. 44). Também se ligam a festividades da colheita: "Flourishing life is cause for celebration, and *thaliai* is the word used to indicate festivity. Hesiod introduces the *Charites* as living with the *Muses* on Olympus amid 'festivity' (*thaliai*, Theog. 65). Together, the *Muses* celebrate the reign of Zeus, when the powers of disorder have been vanquished." (Idem, p. 39). Também se destaca sua conexão com o amor, a harmonia e a cura: "In literature as in cult, the *Charites* were associated with Aphrodite and Eros. When the accent was on conferring harmony and concord, they were associated with *Peitho*. (...) Among the other sweet gifts for which the *Charites* were worshiped was the gift of healing. (...) Human health is a natural extension of the health of vegetation, and these Epidaurian *Charites*, one of whom was named *Auxesia* (Growth), were credited with restoring crops that had been failing (Hdt. 5.82)." (Idem, p. 45). Por fim, "Antimachus connected the *Charites* with light, describing them as 'daughters of Helios and Aigle' (fr. 95W). Hesychius glosses this genealogy with the explanation 'because the *Charites* ought to be bright, radiant.' Linguistic equivalents of *charis* and the *Charites* in other Indo-European languages possess as their primary meaning 'light' (not 'pleasure'), and as a result scholars have been led to make similar claims on behalf of the Greek words. The association between experiencing joy and feeling radiant is a common one." (Idem, p. 52)

5 Cf. Janke (2005) e vv. 2-12 da *Décima Quarta Ode Olímpica*.

6 Relacionando esses termos à *charis*, Maclachlan afirma que: "On the other hand, the behavior of the vile and worthless people (the *kakoi* or the *deiloi*) is sterile; these individuals have a memory only for offenses committed, not for kindnesses." (MACHLACHAN, 1993, p. 78). Quanto à tendência de se entender essa oposição mais como político-ideológica do que ética, Nagy (1985) afirma que Teógnis "is no one-sided champion of the elite as represented by an oligarchy" (NAGY, 1985, p. 44) e preocupa-se mais com "an ethical characterization of upper classes debased by greed, in terms that suit a sociopolitical characterization of lower classes debased by poverty." (p. 45). A política, então, estaria subordinada à ética no seguinte sentido: "The exponent of *hubris* may shift from oligarch to tyrant to democrat, but one thing remains constant in the poetry of Theognis: the poet himself is always an exponent of *dike*. And he is thereby always an opponent of *hubris*." (NAGY, 1985, p. 51)".

7 "Pindar, as praise-poet, was an instrument of the divine *Charites* in making the life of mortals 'gentle' (cf. the poet's 'gentle *Charites*' of Isth. 3.7). He rescues them from their shadowy existence and the harsh vicissitudes of fate. 'Never let the pure light of the singing *Charites* leave me,' Pindar says (Pyth. 9.89-90). (MACHLACHLAN, 1993, p. 115).

ἐξαίρετον Χαρίτων νέμομαι κᾶπον: κεῖναι γὰρ ὥπασαν τὰ τέρπν':
ἀγαθοὶ δὲ καὶ σοφοὶ κατὰ δαίμον' ἄνδρες ἐγένοντ'

O consagrado jardim das Graças eu lavro, Pois elas são as portadoras de toda a alegria: em nobres e sábios através de sua inspiração os homens são transformados.⁸

Estes versos traçam uma relação direta entre *charis*, nobreza e sabedoria, em que a primeira é condição das duas últimas. Assim, a poesia de Píndaro é um serviço religioso. É lavrar o jardim das Graças, labutar para cultivar as alegrias que elas nomeiam. Apenas através da inspiração proveniente delas [*kata daimon*] pode alguém se tornar nobre [*agathos*] e sábio [*sophos*]. Este poder transformador pode ser determinado mais diretamente através da análise de um poema cujo tema principal é *charis* como uma diretriz ética: a *Segunda Ode Pítica*. Este poema, cercado de controvérsias filológicas, foi endereçado a Hierão de Siracusa, um dos nobres gregos mais poderosos da época. É um elogio, não apenas de suas vitórias nos Jogos Píticos, mas de seu caráter e conquistas no geral. Os nobres costumavam encomendar poemas deste tipo. Fränkel acrescenta sobre as odes de vitória de Píndaro: “Mas o poema é mais do que a oferta real de um serviço; é um presente de amizade (χάρις).” (FRÄNKEL, 1973, p. 431). Também é importante notar que: “A troca do poema por um pagamento não pertencia ao mundo do comércio, mas a toda a filosofia do ‘amigo-hóspede’. (...)” (FRÄNKEL, 1973, p. 432). Portanto, é um anacronismo pensar na encomenda de um poema na época arcaica sob uma ótica burguesa moderna. Não se trata de um serviço de propaganda, calculado para produzir uma imagem artificial de um líder político, mas de um poema sincero, cujo pagamento constitui uma troca de presentes entre iguais.

Em que consiste o conteúdo da *Segunda Ode Pítica*? Na primeira parte do poema (vv. 13-56), há uma longa referência ao mito de Íxion. Este é um modelo negativo de comportamento. Íxion, um mítico rei tessálio de tempos imemoriais, recusou-se a pagar o dote por sua esposa e emboscou seu sogro, assassinando-o. Quando Zeus, apiedando-se de sua loucura, pretende curá-lo, ele responde tentando seduzir Hera, a deusa do casamento e esposa de Zeus. Uma nuvem mágica semelhante a Hera é enviada a Íxion em seu lugar, e a subsequente união dá à luz o Centauro, um monstro famoso por violência sexual e por sequestrar noivas. Em seguida, Zeus torna Íxion imortal e o prende a uma roda destinada a girar para sempre, enquanto ele lamenta sua própria ingratidão. O tema do mito é a quebra da gratidão, que é retratada através da instância particular do casamento. O casamento é entendido como uma troca de presentes⁹. A conduta correta em relação a um presente é responder com generosidade. Explorar a boa vontade de quem dá é o extremo oposto disso. Píndaro sintetizou o mito em uma *gnome* (v. 17): “ἄγει δὲ χάρις φίλων ποί τινος ἀντὶ

8 Todas as traduções de Píndaro neste artigo são de responsabilidade do autor, e tomam por base o texto grego estabelecido por Race (PINDAR, 1997).

9 A conexão entre *charis*, casamento e erotismo é especialmente explorada por Detienne: “*Charis* is a complex and variable thing: it covers the flashing light of the eyes, the shining beauty of a body and the allure emanating from a desirable being, as well as a woman giving herself in response to a man’s desire, in the context of marriage.” (DETIENNE, 1994, p. 87)

ἔργων ὀπιζομένα” (“a gratidão é o guia para se ter consideração com os feitos amigáveis de alguém”). Este verso lembra a Hierão que, ao contrário de Íxion, ele compreende *charis* e seu significado ético. No entanto, pode-se desviar do caminho da nobreza sob a influência de bajuladores mal-intencionados. Estes são tipicamente os maus poetas, como Arquíloco, mencionado nos versos 52-56, logo após as referências a Íxion. O bom poeta, por outro lado, é como um amigo que encoraja a justiça e a nobreza, e envia sua poesia, não como bajulação, mas como um presente em si. Este tema, situado neste contexto, fortalece a hipótese de Bowra (1937) de que a *Segunda Ode Pítica* foi escrita em meio a alguma tensão no relacionamento pessoal de Píndaro com Hierão, cuja corte tê-lo-ia influenciado contra Píndaro. No entanto, a mensagem ética do poema permanece universal. Isto é evidenciado por outra *gnome* (v. 32): “χρὴ δὲ κατ’ αὐτὸν αἰεὶ παντός ὁρᾶν μέτρον.” (“É necessário a cada um sempre considerar tudo de acordo com a medida que o constitui”). Píndaro delicadamente deseja encorajar Hierão a permanecer no caminho de respeitar a *charis* por toda a sua vida, evitando as tentações da *hybris*, arrogância, porque *charis* é o cerne do ser do nobre.

Este é o contexto no qual, ao final do poema, emerge o famoso verso 72: “γένοι’ οἷός ἐσοὶ μαθὼν” (“torna-te quem tu és aprendendo”). De acordo com nossa interpretação, significa: não esqueças a lição fundamental da *charis* que é o cerne do teu caráter. Mantenha essa memória viva, não meramente lembrando eventos anteriores, mas aprendendo a ser grato e generoso repetidamente, recuperando a força criativa da gratidão mesmo diante da dificuldade ou tentações. Tornar-se (*genoi’*), flexionado no cuidadoso modo optativo em vez do imperativo, tem neste contexto um sentido de esperar pela persistência do interlocutor em um exercício, uma prática, e também uma demonstração pública. Este é um significado pré-platônico do termo, anterior à oposição lógica entre ser como permanência e tornar-se como mudança¹⁰. Não é um imperativo para observar uma regra genérica vinda de fora, mas um encorajamento para salvaguardar a medida em seu interior. O ser de alguém requer exercício para permanecer real e sustentar sua excelência (*essí*). Aprender (*mathon*) significa, portanto, lembrar e conhecer ativamente através da força da ação habitual. O assunto a ser aprendido é o próprio ser, cujo cerne é a *charis*, que demanda prática e renovação. Neste sentido, o contraste entre os verbos da frase é um jogo poético com os aspectos verbais referentes a um único processo. *Genoi’* sendo inceptivo, *essi* sendo durativo, e *mathon* sendo habitual em aspecto, mas todos referindo-se à constante recriação do caráter de alguém através da *charis*. Pode-se acrescentar que a flexão no aoristo de *mathon* também carrega o aspecto da totalidade de uma ação (Emde Boas et al., 2019, p. 406), o que neste caso significa a totalidade da habitualidade marcada semanticamente na palavra. Desta forma, o verso 72 encapsula, na mais extrema síntese, toda a complexidade do desenvolvimento da gratidão através do tempo. Este desenvolvimento deve ser sustentado completamente até o final da vida para que a nobreza de caráter seja confirmada. É por isso que o verso 72 é seguido imediatamente por uma menção a Radamantis, o mítico juiz dos mortos, em seguida à qual o poema em breve termina. Isto também ecoa um pensamento famosamente declarado por Sólon, outro importante poeta grego arcaico, considerado um dos sete Sábios da Grécia. Conforme narrado por

10 Cf. Péron (1997).

Heródoto em suas *Histórias* (I, 30-33), e discutido por Aristóteles na *Ética a Nicômaco* (I, 10), a ideia é que não é possível confirmar se alguém foi verdadeiramente feliz até que sua vida tenha se completado. Portanto, para Píndaro, o principal significado de *charis* é a gratidão como a experiência religiosa mais fundamental, cujo cultivo ao longo da vida sustenta um caráter piedoso e ético¹¹. Ciente disso, Nietzsche indica a gratidão como a principal característica da religiosidade grega antiga (*Além do Bem e do Mal*, 49).

2 A LEITURA NIETZSCHIANA DE PÍNDARO

Nietzsche alude ao verso 72 da *Segunda Ode Pítica* em um aforismo de *A Gaia Ciência*: “O que diz tua consciência?- ‘Tu deves tornar-te quem tu és.’” (270). Comparando-o ao contexto original do poema, podemos interpretar: o tipo nobre tem um modo distinto de consciência moral, que reclama um tipo distinto de dever moral (*du sollst*). A consciência moral nobre é a voz do instinto dominante de alguém (*Genealogia da Moral*, II, 2-3), sua moralidade é a da autoafirmação (*Genealogia da Moral*, I, 10)¹². O afeto dominante aqui não é a culpa, mas a gratidão: “tornar-se quem se é” é um convite a se esforçar para salvaguardar as alegrias mais íntimas, os momentos mais significativos e transformadores da própria vida como presentes. Isto é afirmado mais explicitamente na seguinte nota:

Torna-te mais e mais quem tu és - professor e educador de ti mesmo! (Werde fort und fort, der, der du bist — der Lehrer und Bildner deiner selbst!) Tu não és um escritor, tu escreves apenas para ti mesmo. Assim poderás resguardar a memória dos teus bons momentos e encontrar sua conexão, a corrente dourada do teu próprio. (die goldne Kette deines Selbst!). Assim te prepararás para o momento em que precisarás falar! Talvez então te sentirás tímido para falar, tal como tens sentido timidez ao escrever, pois isso ainda é necessário para que interpretes a ti mesmo, uma vez que ações e inações não são suficientes para comunicar teu próprio. Sim, queres comunicar-te! (...) (Nachlass 1881, 11 [297])¹³

A primeira linha da nota é uma versão do verso de Píndaro. Ela desdobra premissas que não são ditas nas versões mais curtas usualmente apresentadas por Nietzsche. Primeiramente, depois de tornar-se (*werde*), acrescenta: “fort und fort”, mais e mais, indicando um movimento cíclico. Em seguida, acrescenta: “der Lehrer und Bildner deiner selbst!”, sendo o professor e educador de ti mesmo. Esta expressão aborda o *mathon* de Píndaro. Significa um processo autodidata de aprendizado. O resto da nota explica: “Tornar-se quem se é” significa um processo contínuo de auto-educação através do qual os bons momentos [*gute Augenblicke*]

11 Esta interpretação e tradução do poema de Píndaro segue nosso trabalho anterior, no qual se podem encontrar maiores detalhes a seu respeito (VIEIRA; ONELLEY, 2024).

12 Fundamentando e desdobrando essas afirmações sobre este conceito, há um estudo específico do autor (VIEIRA, 2025).

13 Tradução nossa, tomando por base o texto alemão da KGW.

da vida se tornam um nexo [*Zusammenhang*], que é a corrente dourada do si-mesmo mais próprio [*die goldne Kette deines Selbst*]. Isto parece ser, em geral, a maneira como o si-mesmo (em certo sentido da palavra) pode vir a ser. Certamente este termo não equivale ao eu naquele sentido substancialista que Nietzsche critica em vários textos¹⁴. Esta nota está aparentada com a proclamação de Zaratustra de um sentido diferente para o si-mesmo, que guia o devir de alguém (*Assim Falou Zaratustra*, I, “Desprezadores”). O si-mesmo de alguém é o processo de sua própria história. O si-mesmo é criado ao longo do tempo, na medida da capacidade de alguém de estar à altura das melhores coisas com as quais foi singularmente agraciado, a própria singularidade de sua vida. A singularidade da experiência de alguém é uma fonte de orientação para o devir. O núcleo de significado da nota refere-se a este devir como pertencente à experiência humana em geral, mas também tem elementos que referem-se especificamente à própria vida de Nietzsche como um escritor, um criador de textos. Assim como Píndaro reivindicou as deusas da *charis* como as patronas de sua criação poética, Nietzsche, referenciando o verso de Píndaro, reivindica o cultivo da memória de seus bons momentos como as fontes de sua própria criação. Este tipo particular de memória não está focado em fatos considerados abstratamente, mas na *charis* como o afeto criativo que guia a singularidade. Ela age como um tipo de consciência moral, projetando a autocriação do si-mesmo próprio. É por isso que Nietzsche acrescenta que a necessidade de criação é uma necessidade de comunicação [*mittheilen*], mas não com os outros. Ele escreve para si mesmo [*du schreibst nur für dich*], para ser capaz de interpretar a si mesmo [*es noch nöthig ist, sich zu interpretiren*], porque ações [*Handlungen*] no sentido estrito, em contraste com falar e escrever, para ele não são suficientes. Portanto, escrever é o tipo particular de ação (em um sentido amplo) que Nietzsche requer de si mesmo para interpretar quem ele mesmo é. Ele aprende quem é tornando-se quem é através da criação, e isso é um ato de gratidão por seus próprios melhores momentos, um movimento circular que faz esses momentos exercerem seu poder repetida e repetidamente e se conectarem em uma corrente. Assim, a nota de Nietzsche é uma interpretação coerente e uma apropriação filosófica do verso de Píndaro. Torna-se claro que a *Segunda Ode Pítica* de Píndaro é profundamente influente na formação da própria filosofia de Nietzsche, e é por ele interpretada como fonte de inspiração para pensar as relações entre ser e devir, a constituição do si-mesmo através do tempo e o papel de diferentes tipos de memória e de afeto na orientação ética. Todas essas questões podem ser sintetizadas em sua origem no problema de compreender e interpretar o sentido arcaico da gratidão e sua relação com o tipo nobre.

CONCLUSÃO

O presente artigo estabeleceu uma interpretação da poesia de Píndaro, e em especial de sua *Segunda Ode Pítica*, tomando como eixo central o tema da *charis* (graça/gratidão). Demonstrou-se, ao final, que essa chave de leitura se encontra em Nietzsche, na nota póstuma NF 1881, 11[297], embora a nota seja relativamente lacônica. Sob esse ponto de vista, contudo, é possível ler Píndaro e Nietzsche em um paralelismo que permite que os textos

14 E.g. *Nachlass* 1885, 40[22]; *Crepúsculo dos Ídolos*, “Razão”, 5; *Além do Bem e do Mal*, 54.

do poeta e do filósofo se esclareçam mutuamente. Além disso, ganha-se evidência decisiva de que o tema da *charis* perpassa o pensamento de Nietzsche de forma subterrânea, frequentemente calada e indicada apenas sutilmente. Esse tema está no núcleo da elaboração do conceito de Moral Nobre e da consideração de Nietzsche a respeito da Grécia Antiga, em particular quanto ao referencial positivo a partir do qual se poderá pensar o socratismo como um processo de decadência. Por essas razões, o tema da gratidão no pensamento de Nietzsche se revela, por fim, como um tema fundamental de seu pensamento, estendendo suas implicações e desdobramentos por toda a dimensão ontológica, epistemológica e ética da obra deste filósofo.

REFERÊNCIAS

- ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*, Trans. H. Rackham, Cambridge, 1934.
- BOWRA, C. "Pindar, Pythian II". In: *Harvard Studies in Classical Philology*, 48 (1937), 1-28.
- DETIENNE, M. *The Gardens of Adonis: Spices in Greek Mythology*. Trans. Janet Lloyd, Princeton, 1994.
- EMDE BOAS ET AL.. *Cambridge Grammar of Classical Greek*, Cambridge, 2019.
- FRÄNKEL, H. *Early Greek Poetry and Philosophy*. Trans. Moses Hadas and James Willis, Oxford, 1973.
- HOMER. *The Odyssey*, Trans. A.T. Murray, Cambridge, 1919.
- HERODOTUS. *Histories*. Trans. A. D. Godley, Cambridge, 1920.
- JANKE, W. *Archaischer Gesang: Pindar, Hölderlin, Rilke: Werke und Wahrheit*. Würzburg, 2005.
- MACHLACHLAN, B. *The Age of Grace - Charis in Early Greek Poetry*. Princeton, 1993.
- NAGY, G. "Theognis and Megara: A Poet's Vision of His City". In: Nagy, G.; Figueira, J. (ed.). *Theognis of Megara: Poetry and the Polis*. Baltimore, 1985.
- NIETZSCHE, F. *Digital critical edition of the complete works and letters*, ed. Colli, G.; Montinari, M.; D'Iorio, P., Berlin/New York, 1967-.
- PÉRON, J. "Pindare et Hierón dans la I^{le} Pythique (vv. 56 et 72)". *Revue des Études Grecques*, 87, 1-32, 1974.
- PINDAR. *Olympian Odes. Pythian Odes*, ed. and trans. William Race, Cambridge, 1997.
- VIEIRA, R.; ONELLEY, G. "Τένοι' οἶος ἐσσι μαθών na Pítica 2 de Píndaro: uma proposta de tradução e análise". In: *Caliope - Presença Clássica* 2023 (45), 4-35, 2024.
- VIEIRA, R. "Conscience and Will to Power: A Phenomenological Reconstruction". In: *Revista Kriterion*, 66 (160), 2025.

Artigo Submetido em 15/09/2025 e aprovado em 22/09/2025

Breves informações sobre o autor: Professor de Filosofia do Colégio Pedro II. Doutorado, Mestrado, Licenciatura e Bacharelado em Filosofia pela UFRJ. Bacharelado em Letras (Língua e Literatura Grega) pela UFF. Pós-doutorado em Filosofia pela UFOP. Membro da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (SBEC). Atuando

principalmente nas seguintes áreas: História da Filosofia; Nietzsche; Fenomenologia; Ética; Metafísica; Poesia Grega Arcaica; Filosofia da Educação.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4290-7407>

E-mail: ricardopvieira@gmail.com

Endereço: Largo São Francisco de Paula, 1 - Centro, Rio de Janeiro - RJ

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Kelly de Fátima Castilho, Francisco Alvarenga Junnior



DOI: 10.20911/25260782v11n3p92/2026

Entre Moral, Verdade e Criação: O Caminho à Afirmação Estética em Nietzsche

Thiago Souza Araújo¹

Resumo: O objetivo deste trabalho é apresentar a passagem da crítica moral e verdade à perspectiva ética e criativa em Nietzsche. O esteticismo do filósofo alemão se manifesta na compreensão artística da existência, na criação e ressignificação dos sentidos que antes regiam os indivíduos submetidos à moral. Em sua análise, é abordado como os valores foram forjados no percurso histórico e o modo que se instrumentalizaram a fim de uma moralização dos costumes justificando sua verdade, expressão maior através do cristianismo, pelos ideais ascéticos. A moral judaico-cristã é uma forma de negação vital, uma vez que sua base reside numa verdade metafísica criada para a finalidade de domínio. Logo, a concepção sobre verdade torna-se perspectiva, pois sua gênese é analisada como criação histórica, i.e., perde-se o seu caráter absolutizador. Nietzsche propõe um novo modo de olhar à realidade, uma ética criativa destituída dos valores metafísicos e, para isso, se adentra ao seu esteticismo. A criação é expressão do indivíduo que afirma e aceita o seu destino, *amor fati*, como abertura ao porvir, ao indeterminável e improvável permitindo-se a uma constante reinterpretação da sua existência, a vida afirmada como “potência”, transvaloração dos valores que antes a degeneravam e enfraqueciam sua capacidade inventiva. Sua adesão, no lugar do homem malogrado, se dá no abraçamento à exuberância da própria vitalidade.

Palavras-chave: Amor Fati. Criação. Estética. Genealogia. Moral.

Abstract: The aim of this paper is to present the moral critique and truth to the Nietzsche's ethical and creative vision. The German philosopher's aestheticism manifests itself in the artistic understanding of existence, in the creation and re-signification of the meanings that once governed individuals subjected to morality. The analysis addresses how values were forged throughout history and how they became instrumentalized to moralize customs, justifying their supposed truth, most strongly expressed through Christianity and its ascetic ideals. Judeo-Christian morality is a form of vital negation, since its foundation lies in a metaphysical truth created for the purpose of domination. Thus, truth becomes a matter of perspective, insofar as its genesis is understood as a historical creation, it loses its absolutizing character. Nietzsche proposes a new way of looking at reality: a creative ethic stripped of metaphysical values, which is precisely where his aestheticism becomes central. Creation is the expression of the individual who affirms and embraces their destiny, *amor fati*, as an openness to what is yet to come, to the indeterminate and the improbable, allowing for the constant reinterpretation of one's existence. Life is affirmed as “power”, as a transvaluation of the values that once degenerated it and weakened its creative capacity. In place of the failed man, Nietzsche envisions an embrace of one's own overflowing vitality.

Keywords: Aesthetics. Amor Fati. Creation. Genealogy. Morality.

1 Mestrando em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) de Belo Horizonte, Brasil. Bolsista pelo órgão de fomento à pesquisa CAPES. Orcid: <https://orcid.org/0009-0001-3211-565X>. Email: thiagosouzaara1@gmail.com. Endereço: Rua Pio XII, centro, Alfenas/MG. CEP: 37130-223.

INTRODUÇÃO

Ao abordar sobre moral, Nietzsche se contrapõe a toda forma de dogmatização do pensamento e dos costumes. Há um rompimento com a metafísica, meio pelo qual a moral se assegurou por uma suposta verdade absoluta. Consequentemente, a verdade metafísica dá espaço para uma verdade perspectiva, construída de acordo com os contextos históricos.

Em sua análise, se exemplifica como os valores são criados a partir de determinadas condições fisiopsicológicas. Da moral dos senhores surgiu a valoração do “bom” como expressão da nobreza e do poder, enquanto “mau” estava para o seu contrário, baixo e inferior; tais valores encontraram seu declínio na moral dos escravos. Ocorre uma inversão em que “bom” tornam-se os injustiçados e estes atribuem um sentido ao seu sofrimento através da religião. A moral judaico-cristã degenerou a vida ao recusar sua forma mais instintiva. Os ideais ascéticos são instrumentos para sua dominação. Por eles, aquilo que é mais humano, e por isso imoral, é domesticado e regrado em vista de um Além.

A crença cristã acendeu uma vontade de verdade à qual incutiu a necessidade de alcançá-la a qualquer custo; mas, segundo Nietzsche, essa verdade é inexistente, uma vez que sua gênese é histórica, vindo a ser entendida numa concepção perspectivista.

A moral negou o elemento mais essencial da vida, sua dimensão trágica, atribuindo-lhe a ilusão de um pós-morte. A existência autêntica é demonstrada através de dois símbolos antagônicos resgatados na tragédia grega pelo filósofo: Apolo como representação da beleza, do sonho, o qual a moral se alicerçou; e Dionísio na imagem da embriaguez, i.e., manifestação instintiva do homem, sendo assim trágico.

Para ressignificar tudo que foi negado pela moral, se insere o seu pensamento estético, em outras palavras, tornar a vida uma constante recriação de valores, possibilidade que se dá no amor integral à existência, abraçando aquilo que é mais humano, *amor fati* (amor ao destino²). A isso, cabe ao indivíduo atribuir beleza ao porvir, aceitar e amar viver a vida em sua facticidade, sem a necessidade de atribuir justificativas pelo domínio das interpretações impostas. O *amor fati* está como autonomia de valoração das próprias ações individuais e se efetiva na cisão entre submissão e ética.

O objetivo deste trabalho é apresentar a crítica moral como caminho à visão ética e estética em Nietzsche. De antemão, não se pretende defender um extremismo do seu esteticismo, o que poderia incorrer a uma banalização das relações sociais, mas contemplar o indivíduo enquanto criador, reconhecendo a sua capacidade de abertura ao novo, capacidade de afirmação incondicional do seu próprio existir. Se antes havia a supressão da individualidade e da multiplicidade em vista de uma uniformização e universalização dos costumes, agora há um encorajamento no constante avaliar dos valores fixados e às forças que devém.

2 "Destino" está como todo o improvável, indeterminado que se apresenta ao sujeito. Amar o destino é abraçar a vida em seu todo, sofrimentos e alegrias, ressignificando e assumindo como belo todo porvir.

1 A GÊNESE DA MORAL

Nietzsche analisa como a moral passou a mensurar a valoração dos valores. O filósofo traz como critério a vida, isto é, os valores são forjados a partir de determinadas condições fisiopsicológicas³. Com o início das relações de poder, p. ex. entre senhores e escravos, o assenhoreamento se torna modelo para o “bom”, enquanto o “mau” está para o seu contrário. Em sua *Genealogia da moral* (1887), Nietzsche descreve a inversão desta moralidade: “pergunte-mo-nos *quem* é propriamente ‘mau’, no sentido da moral do ressentimento. A resposta com todo rigor: *precisamente* o ‘bom’ da outra moral, o nobre, o poderoso, o dominador” (GM/GM, I, 11).

Pela religião judaico-cristã, os fisiologicamente inferiores, ocorre um deslocamento das noções de bom e mau em relação aos valores da aristocracia romana. Assim prossegue: “E bom é todo aquele que não ultraja, que a ninguém fere, que não ataca, que não acerta contas, que remete a Deus a vingança, (...) que foge de toda maldade e exige pouco da vida, como nós, os pacientes, humildes, justos” (GM/GM, I, 13).

Na terceira dissertação da sua *Genealogia*, se tem a noção do “ideal ascético”, meio pelo qual a moral se assegura e se dissemina na imagem dos fracos. Tal ideal floresce o vínculo e a submissão de uma comunidade a um dominador que apresenta um sentido à fraqueza, uma ascese espiritual. Se o desconsiderar, o indivíduo perde sua razão de ser, o “ideal ascético significa precisamente isto: que algo *faltava* (...) ele *sofria* do problema do seu sentido (...) e o ideal ascético *lhe ofereceu um sentido*” (GM/GM, III, 28). Uma das problemáticas está na condição doentia do homem que tal ideal fomento, o desgosto pela vida.

O sacerdote ascético trabalha e cria instrumentos para manter apegado a si todo um rebanho de malogrados e frustrados. O pecado, a dívida com Deus, a boa conduta cristã, não se render a imoralidade dos instintos como forma de sacrifício para alcançar uma ascese espiritual. A tudo isso, o ideal ascético deu um sentido como forma de negação e degeneração vital.

No método genealógico, o filósofo deixa explícito que a verdade defendida pela moralidade não se passa de uma perspectiva que foi engendrada pelos costumes de determinados contextos. No prólogo de *Aurora* (1881), “a moralidade não é outra coisa (e portanto, *não mais!*) do que obediência a costumes, não importa quais sejam; mas costumes são a maneira *tradicional* de agir e avaliar” (M/A, 9).

O sentido pelo qual a moralidade se conserva e assegura o seu rebanho possui como pano de fundo interesses e necessidades humanas. Portanto, o aparato metafísico dos valores

3 Nietzsche compreendeu a construção moral por meio da noção de fisiopsicologia. Na moralidade dos senhores, os fisiologicamente superiores estabeleceram valor de nobreza criando o antagonismo bom e mau. O elemento psicológico se torna expressivo através do desejo de vingança dos ressentidos, submissos à força da aristocracia romana. “Toda a psicologia, até o momento, tem estado presa a preconceitos e temores morais: não ousou descer às profundezas” (JGB/BM, I, 23). A moral enquanto problema fisiopsicológico se justifica dentro dos seus elementos reguladores. Por um lado, as noções de senhor e escravo, por outro, a noção da má consciência e culpa.

morais se torna obsoleto. “O ‘mundo verdadeiro’ – uma ideia que para nada mais serve, não mais obriga a nada –, ideia tornada inútil, *logo* refutada” (GD/CI, IV, 5). A verdade não está como algo imutável, referencial e transcendente, mas perspectivo. Assim como a moral, a verdade é compreendida como construção humana, fruto de um contexto, de um aspecto histórico.

2 A QUESTÃO DA VERDADE

A crença cristã deixou como marca uma vontade pela verdade, o que garantiu a permanência do sujeito à moral. Essa vontade foi criada quando a metafísica se justificou por uma verdade absoluta. Não somente a moral, mas até mesmo a ciência sofreu desse ideal em sua crença de possuí-la: “a nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica*” (FW/GC, V, 344).

A vontade de verdade é a aparente necessidade de não se deixar enganar, não alcançá-la poderia ser perigoso e prejudicial, “neste sentido a ciência seria uma prolongada esperteza, uma precaução, uma utilidade” (FW/GC, V, 344). Se repete a mesma problemática da moralidade, a negação da natureza. A ciência afirma um outro mundo, mesmo que o divino não seja sustentado, ela necessita de convicções antes de atuar, “vê-se que também a ciência repousa numa crença, que não existe ciência sem ‘pressupostos’” (FW/GC, V, 344). Nietzsche nega qualquer absolutismo. O que há é uma realidade em constante construção. “Mas tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas” (MA I/HH I, I, 2).

De modo minucioso, em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral* (1873), Nietzsche vai trabalhar a noção de verdade. Não é o foco neste trabalho um aprofundamento, mas demonstrar o necessário para a sua compreensão enquanto noção “perspectiva”, i.e., enquanto realidade construída:

O que é, pois, a verdade? Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transpostas e adornadas, e que, após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são (WL/VM, 2007, p. 36-37).

Atribuir verdade, segundo Nietzsche, é uma necessidade social impregnada na tradição e nos costumes mediados, a princípio, pela linguagem na “medida em que por muito tempo acreditou nos conceitos e nomes de coisas em *aeternae veritates* (verdades eternas)” (MA I/HH I, I, 11). Por ela, muitos são induzidos ao autoengano da origem dos fatos, reforçando a sua perpetuação cada vez mais inquestionável. Se estabelece o domínio, instrumento de domesticação, a imposição dos fortes sobre todo um rebanho de malogrados. Uma vez assimilada e infiltrada numa sociedade, a verdade se massifica, da “*crença na verdade encontrada* fluíram, aqui também, as mais poderosas fontes de energia” (MA I/HH I, I, 11).

Já no início de *Além do bem e do mal* (1886), o filósofo escreve: “O problema do valor da verdade apresentou-se à nossa frente – ou fomos nós a nos apresentar diante dele?” (*JGB/BM*, I, 1), como julgamos a realidade e atribuímos oposições às coisas, certo ou errado, moral ou imoral? Essa será a crença dos metafísicos, oposições de valores e precisamente nisto que consiste “o típico preconceito pelo qual podem ser reconhecidos os metafísicos de todos os tempos” (*JGB/BM*, I, 1). A verdade não está como questão transcendente, mas produto de uma criação historicamente humana.

Logo que a religião, a arte e a moral tiverem sua gênese descrita de maneira tal que possam ser inteiramente explicadas, sem que se recorra à hipótese de *intervenções metafísicas* no início e no curso do trajeto, acabará o mais forte interesse no problema puramente teórico da “coisa em si” e do “fenômeno”. Pois, seja como for, com a religião, a arte e a moral não tocamos a “essência do mundo em si”; estamos no domínio da representação, nenhuma “intuição” pode nos levar adiante (*MA I/HH I*, 10).

3 O ELEMENTO ESTÉTICO COMO ATUAÇÃO VITAL

A condição fisiológica, inevitavelmente unida à dimensão psicológica, por isso o termo “fisiopsicologia”, é responsável por construir e interpretar a realidade. Do mesmo modo em que forjou valores metafísicos, torna-se, também, instrumental para sua superação. A proposta nietzschiana de transvaloração é um novo olhar à vida desvencilhada dos fatores que degeneravam a existência em sua forma mais genuína, a sua atuação enquanto impulso, i.e., uma constante vontade de potência, de afirmação. A moral é a negação dessa disposição afirmativa e criativa, uma vez que cessa as possibilidades de confronto a todo indeterminável e improvável. É a recusa de toda ação subjetiva, tudo aquilo que se apresenta como perigoso às suas estruturas.

O esteticismo de Nietzsche ajuda a compreender o modo da atividade vital em que dois elementos fisiopsicológicos aparecem: a embriaguez e o sonho. O primeiro como expressão trágica da vida e o segundo enquanto sua regulação.

Em sua primeira obra, *O nascimento da tragédia* (1873), ambos elementos são expressos nas figuras antagônicas da tragédia grega, Apolo e Dionísio. Apolo é expressão do belo, representação dos sonhos e da criação artística. Dionísio, por sua vez, caracteriza os instintos, a natureza em sua forma mais pura, a vida como constante criação, “o poder artístico de toda natureza revela-se aí nos paroxismos da embriaguez” (*GT/NT*, 1). O interesse em ambos os elementos estão no simbolismos representados.

O sujeito, no desejo de tornar a existência suportável, sonha com uma vivência superficial. Nietzsche escreve: “o fundo comum a todos nós, colhe no sonho uma experiência de profundo prazer e jubilosa necessidade” (*GT/NT*, 1). A moral se fundamentou mais no aspecto apolíneo ao atribuir beleza a um mundo inexistente, ilusão como fuga da dimensão

trágica da vida. Ela se contrapõe à realidade, trata-se de uma mera aparência, a “bela ilusão dos mundos do sonho” (GT/NT, 1). Na tentativa de significar o desagradável, se alicerçou no simbolismo apolíneo visando um pós-morte, a vitória daqueles que enfrentaram e “venceram” toda espécie de imoralidade.

O sonho é a necessidade de reparar o caos, um modo de reinterpretá-lo. Porém, “tampouco deve faltar à imagem de Apolo aquela linha delicada que a imagem onírica (sonho) não pode ultrapassar, a fim de não atuar de um modo patológico” (GT/NT, 1). É necessária uma imagem dionisíaca que transvia o sujeito das suas formas cognitivas da ilusão. Ela ascende do fundo mais íntimo, uma subjetividade que se transborda.

Apolo, se completando com o princípio dionisíaco, marcado pela força instintiva da “embriaguez⁴”, dá forma e lucidez para uma existência autêntica. O estado estético é a junção do sonho apolíneo e da embriaguez dionisíaca que não se limitam à verdade metafísica, mas buscam a sua superação, vontade de potência, a fim de atribuir novos sentidos ao real.

Pela transvaloração, arte e ética se encontram. Na arte o indivíduo transfigura a verdade consolidada abraçando uma ética criacionista, “pois somente como *fenômeno estético* a existência e o mundo se acham eternamente *justificados*” (GT/NT, 5). A questão não é um desvelamento da verdade, mas assumi-la como uma aparência que contradiga a dogmatização moral e introduza novas interpretações.

4 A VIDA COMO OBRA DE ARTE

Na *A gaia ciência* (1882), a arte é expressa como estimulação vital, por ela a vontade de criação não se limita a determinadas formas, mas se potencializa e encontra sua liberdade de atuação; assim, a estética enquanto capacidade de afirmação das forças criativas se insere na questão fisiopsicológica.

Em *Crepúsculo dos ídolos* (1888), a embriaguez é pressuposta ao fazer artístico. Tal condição é importante uma vez que sua ação fornece sentimento de êxtase, plenitude, transbordamento e liberdade de forças, como fica claro em sua citação: “Para haver arte, alguma atividade de contemplação estética, é indispensável uma precondição fisiológica: a *embriaguez*” (GD/CI, IX, 8).

Nietzsche não pensa uma arte a partir da ótica do espectador e dos predicados artísticos, aquilo que denominaria algo como “arte”, mas da plenificação dos sentidos do artífice na medida em que a criação extrapola os preconceitos e valores metafísicos.

Arte é transfiguração, por ela a vida se afirma em seu caráter dionisíaco e embriagador. O fazer artístico amplifica a perspectiva de mundo, ele pressupõe o sofrimento pelo excesso

4 Nietzsche observa uma arte não do ponto de vista do espectador, mas da fisiologia artística, isto é, pela experiência criadora do artista, em seu ato de fazer e criar. A embriaguez aqui não está no sentido de narcótico, mas como manifestação plena do indivíduo, a sua expressão mais humana.

ou empobrecimento vital, impelindo o sujeito à criação e transformação ou exigir da arte a sua quietude, conformação com a realidade, um empobrecimento das suas forças criativas.

A concepção estética da existência se dá na aderência ao *amor fati* (amor ao destino), abertura ao porvir, acolhida calorosa a todo caos na constante dedicação disciplinar de ressignificação e disposição ao enfrentamento das adversidades. O seu esteticismo quer o embelezamento de toda extensão existencial, uma nova justificação: “A arte deve, sobretudo e principalmente, embelezar a vida, ou seja, tornar a nós mesmos suportáveis (...). Depois a arte deve *ocultar* ou *reinterpretar* tudo que é feio, o que é doloroso, horroroso, nojento (...)” (MA II/HH II, I, 174).

A arte quer transmutar os pilares da moral. O sujeito criador experimenta e faz da sua existência uma atividade estética cujo caráter trágico se torna instrumento de potencialização, constante vir-a-ser. Necessitamos “de toda arte exuberante, (...). Devemos também *poder* ficar *acima* da moral (...) brincar acima dela” (FW/GC, II, 107).

Olhar para a vida como algo belo, aceitar o destino dizendo sim a tudo que se apresenta como feio, desagradável e insuportável. O *Amor fati*, “seja este, doravante, o meu amor!” (FW/GC, IV, 276), será critério à avaliação dos juízos de valores, uma vez que todo norte de sentidos bons e maus, morais e imorais passam pelo crivo reinterpretaivo: “Honrar mais ainda dentro de si o que dá errado, justamente *porque* deu errado – isto sim está de acordo com minha moral” (EH/EH, Por que sou tão inteligente, 1).

CONCLUSÃO

A reflexão estética em Nietzsche traz vários elementos do seu pensamento que se complementam e se enriquecem. Ao pensar uma ética criacionista, se valoriza a atuação do sujeito, este enquanto artífice da própria existência. A superação da moral metafísica abre espaço para uma verdade perspectiva. Será pelo *amor fati* que a vida se afirma em seu todo, vindo a ser potência criativa. Trata-se de atribuir beleza a tudo que, pelos preconceitos morais, possa degenerar a vida.

A estética nietzschiana unifica a atuação artística com a ética, ambos se tornam instrumentos de reinterpretação e de liberdade a tal modo que o indivíduo viva de forma autêntica e inventiva. Fazer da vida uma obra de arte não significa escapar dos desafios que se apresentam, confiando num pós-morte, mas integrá-los, compreendendo o *amor fati* como adesão radical a todo improvável e indeterminável. Não apenas se reinterpreta o mundo, mas o reinventa tornando a vida mais plural e rica de sentidos para que cada fenômeno do existir possa ser celebrado e vivido de forma autêntica e genuína.

REFERÊNCIAS

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

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

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

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

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

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

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano II: um livro para espíritos livres II*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

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

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. São Paulo: Hedra, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia: ou os gregos e o pessimismo*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

Artigo Submetido em 11/09/2025 e aprovado em 19/09/2025

Breves informações sobre o autor: Mestrando em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) de Belo Horizonte, Brasil. Bolsista pelo órgão de fomento à pesquisa CAPES.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-3211-565X>

E-mail: thiagosouzaara1@gmail.com

Endereço: Rua Pio XII, centro, Alfenas/MG. CEP: 37130-223

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Rafael Gonçalves Silveira, Marcelo Hanser Saraiva



O “Si-Mesmo” (*Selbst*) como a condição da extemporaniedade nos textos *Schopenhauer como Educador* e *Richard Wagner em Bayreuth* de Friedrich Nietzsche

Paulo Rogério da Rosa Corrêa¹

Roberta Soares de Melo²

Resumo: O artigo propõe que a noção de “Si-mesmo” (*Selbst*) presente na filosofia de Friedrich Nietzsche fornece a condição para a extemporaniedade, problematizada pelo filósofo nos textos *Schopenhauer como educador* e *Richard Wagner em Bayreuth*. Pensamos que o adjetivo extemporâneo (*unzeitgemäss*) designa aquele que supera em si mesmo as questões mais proeminentes de seu tempo e é justamente nesses dois textos da juventude que Nietzsche credita essa condição ao filósofo Arthur Schopenhauer e ao dramaturgo Richard Wagner. Ambos são tornados modelos que possibilitam a Nietzsche contrapor-se aos hábitos massificados da época moderna. A consequência é a identificação de que Schopenhauer e Wagner permanecem fiéis ao “Si-mesmo superior” (*höheren Selbst*) fato fundamental que os diferencia do Si-mesmo do homem moderno, saturado pela covardia, pelo temor e pela avidez em sair de si mesmo. O trabalho tem como proposta metodológica uma análise iminente aos dois textos de Nietzsche em diálogo com o contexto e com o repertório filosófico mobilizado pelo autor no período da juventude.

Palavras-chave: Si-mesmo. Extemporaniedade. Schopenhauer. Wagner

Abstract: This article proposes that the notion of “Self” (*Selbst*) present in the philosophy of Friedrich Nietzsche provides the condition for extemporaneity, problematized by the philosopher in the texts *Schopenhauer as Educator* and *Richard Wagner in Bayreuth*. We believe that the adjective extemporaneous (*unzeitgemäss*) designates that which transcends within itself the most prominent issues of its time, and it is precisely in these two early texts that Nietzsche credits this condition to the philosopher Arthur Schopenhauer and the playwright Richard Wagner. Both are made into models that enable Nietzsche to oppose the massified habits of the modern era. The consequence is the identification that Schopenhauer and Wagner remain faithful to the “superior Self” (*höheren Selbst*), a fundamental fact that differentiates them from the Self of modern man, saturated by cowardice, fear, and the eagerness to escape himself. This work proposes a methodological analysis of two texts by Nietzsche, engaging with the context and philosophical repertoire employed by the author during his youth.

Keywords: Self. Extemporaneity. Schopenhauer. Wagner

1 Doutor em filosofia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Professor de filosofia do Instituto Federal da Fronteira sul (IFSUL-Bagé). E-mail: rogeriocorreafil@gmail.com Endereço: Avenida Leonel de Moura Brizola, 2501 - Bairro Pedra Branca, Bagé/RS. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0607-8450>.

2 Doutoranda em filosofia pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). Professora de filosofia do estado do Rio de Janeiro. E-mail: betafilosofia@gmail.com. Endereço: Rua São Francisco Xavier, 524, Pavilhão Reitor João Lyra Filho, 9º andar, Bloco F, sala 9002-B, Maracanã, Rio de Janeiro - RJ. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0850-388X>.

INTRODUÇÃO

No projeto das *Considerações extemporâneas*³ Nietzsche se define como um extemporâneo na precisa intenção de fustigar a cultura e os hábitos modernos. Na terceira e na quarta dessas considerações utiliza-se das figuras de Schopenhauer e de Wagner como modelos para valorar o que considera ser as características mais importantes da extemporaneidade. É nesse entendimento, que o artigo propõe a noção de “Si-mesmo” (*Selbst*) como uma condição para que a questão da extemporaneidade possa ser pensada nos textos *Schopenhauer como educador* e *Richard Wagner em Bayreuth*. Extemporâneo (*unzeitgemäss*) se refere a condição de quem supera em si mesmo as questões mais prementes de seu tempo. O adjetivo designa, portanto, aquele que não apenas está “deslocado” em relação ao seu tempo, mas que sobretudo se coloca como antípoda em relação às diretrizes vigentes desse tempo (Cf. CARBONEZI, p.222, 2016).

Na terceira e na quarta *Extemporâneas* Nietzsche se refere de maneira contundente ao “Si-mesmo” de Schopenhauer e de Wagner para avaliar a extemporaneidade deles. A recorrência do advérbio “*Selbst*” — especialmente em sua forma substantivada (“*Das Selbst*”) —, bem como o acréscimo do adjetivo “superior” possibilita a Nietzsche fazer a distinção entre o “Si-mesmo superior” (*höheren Selbst*) do filósofo e do artista e o Si-mesmo do homem moderno. Neste contexto, o “Si-mesmo” assinala àquilo que é o mais próprio e insuprimível a um determinado indivíduo, a uma tipologia ou então a uma cultura.⁴ É nesse entendimento que Nietzsche fustiga o Si-mesmo do homem cotidiano, saturado pela covardia e pelo temor e o diferencia do “Si-mesmo superior” de Schopenhauer e de Wagner, tomados como modelos visando justamente à contraposição a um tempo empregnado pela massificação de hábitos e costumes.

Podemos argumentar que é a partir da cultura grega, tomada como referência desde *O Nascimento da tragédia*, que Nietzsche avalia os vetores fundamentais da modernidade. Tal fato é delineado no prefácio da segunda *Extemporânea*, quando o filósofo se arvora como um “pupilo” da época grega. “E que eu, somente na medida em que sou pupilo de uma época

3 São quatro as obras que compõem o projeto das *Considerações Extemporâneas*: A primeira se dedica a investigar a figura de *David Strauss* como “devoto” e “escritor”. A segunda investiga as diferentes concepções de história, a terceira e quarta são dedicadas a Arthur Schopenhauer e a Richard Wagner, respectivamente. A discussão sobre a extemporaneidade está presente também em textos tardios, como *Ecce Homo* e na seção “Incursões de um extemporâneo” de *Crepúsculo dos Ídolos*, ambas as obras de 1888.

4 A forma gramatical “si mesmo” exerce diversas funções na língua alemã. A forma mais comumente usada para designa-lo é “*selbst*”, o qual pode ser classificado como advérbio, conjunção, adjetivo pronominal (pronomine adjetivo) ou pronome reflexivo, nessa última forma, indica o sujeito da oração que realiza uma ação voltada para si próprio. Em formações compostas têm equivalente na língua portuguesa ao prefixo “auto”. Nietzsche faz um uso bastante peculiar das formas adverbiais utilizando-as, por vezes, como substantivos. O “Si-mesmo” na forma substantivada aparece por diversas vezes em quatro obras: “Sê tu mesmo” (*Sei du Selbst*) e “Si-mesmo superior” em *Schopenhauer como educador* (NIETZSCHE. SE/Co. Ext. III §1. 2020, p.04). Esta última forma aparece também em *Richard Wagner em Bayreuth* e na obra subsequente *Humano, demasiado humano I*. Em *Aurora* tem lugar a expressão “Si-mesmo autêntico” (*Eigentliche Selbst*) (NIETZSCHE. M/A §50. 2016, p.42) e em *Assim falou Zaratustra* “o Si-mesmo” (*das Selbst*) (NIETZSCHE. Za/ZA I, “Dos desprezadores do corpo”. 2020, p.32). Quanto a grafia, vamos usar “Si-mesmo” para indicar a forma substantivada (letra inicial maiúscula e com hífen) e “si mesmo” (letra inicial minúsculas e sem hífen), para indicar o advérbio reflexivo.

mais antiga, ou seja, da grega, posso vir a ter, como um filho da época atual, experiências tão extemporâneas (NIETZSCHE. HL/Co. Ext. II. "Prefácio". 2017, p.31)⁵. Tal constatação pode ser verificada também na ocasião em que revisita o projeto das *Considerações Extemporâneas* em *Ecce Homo*. Nietzsche identifica seu olhar extemporâneo sobre a modernidade como uma denúncia daquilo que considerava "perigoso, de corrosivo e contaminador da vida em nossa maneira de fazer ciência: a vida *enferma* desse desumanizado engenho e maquinismo, da 'impessoalidade' [...]" (NIETZSCHE. EH/EH, "As extemporâneas", §1. 2008, p.64). Assim, a denúncia centra-se sobre os aspectos da uniformidade e da "impessoalidade" que atingem "todos os substratos da cultura" moderna. Ora, se a noção de Si-mesmo pode ser entendida como aquilo que é mais próprio e insuprimível, então podemos lançar mão da hipótese de que ela fornece, justamente, a condição para que Nietzsche possa abordar a questão da extemporaneidade.

O trabalho está dividido em duas partes. A primeira se ocupa em identificar as observações de Nietzsche a respeito de Schopenhauer e sua relação com o "Si-mesmo". A segunda parte investiga o "Si-mesmo superior" de Richard Wagner como condição para a extemporaneidade do artista. Em ambas as partes foram abordados três pontos: 1- a fidelidade de ambos a si mesmo, 2- os riscos que corriam diante da modernidade e 3- a transformação de ambos em modelos que Nietzsche se utiliza para fustigar a cultura moderna.

1 OBSERVAÇÕES DE NIETZSCHE A RESPEITO DE SCHOPENHAUER E SUA RELAÇÃO COM O "SI-MESMO".

Uma vez sopesada a cultura moderna, o problema a ser posto em evidência gira em torno da possibilidade de recuperar a autenticidade perdida, haja vista que, na posição de extemporâneo, Nietzsche constata que o homem moderno tem entre suas características predominantes a covardia e o temor em relação a opinião alheia. É precisamente neste entendimento que a fórmula "Sê tu mesmo" (*Sein du Selbst*) remete a busca pela autenticidade. "O homem que não quer pertencer à massa tem somente que cessar de acomodar-se em relação a si mesmo; ele segue sua consciência, que lhe brada: 'Sê tu mesmo!'" (NIETZSCHE. SE/Co. Ext. III §1. 2020, p.04).⁶ Nessa formulação está em jogo o resgate sobre aquilo que *se é*. Questão que passa por desacomodar-se consigo mesmo, pela quebra da letargia, do comodismo e da inércia e igualmente por desgarrar-se do coletivo uniforme, por aspirar a si mesmo e se responsabilizar pela direção da própria existência. "Queremos ser também os timoneiros efetivos de nossa existência e não admitir que ela se equipare a uma casualidade sem pensamentos [...]" (NIETZSCHE. SE/Co. Ext. III §1. 2020, p.06). Trata-se, portanto, de

5 A tradução da *Considerações Extemporânea II* é de autoria de André Itaparica, da *Extemporânea III* é de Clademir Araldi, da *Extemporânea IV* é de Anna Cavalcanti. Nesta última, fizemos modificações quando julgamos necessárias. A tradução do *Fragmento Póstumo* 12[31] – Final do verão de 1875 é de nossa autoria.

6 O contexto sugere uma crítica à massificação com a decorrente perda daquilo que é próprio como "essência autêntica" (*wahres Wesen*) do "indivíduo" (*Einzelnen*). Neste sentido, a responsabilidade é um aspecto necessário para recuperar a "essência autêntica". O que significa romper o medo e a preguiça como traços característicos do homem moderno. "Temos de nos responsabilizar pela nossa existência diante de nós mesmos" (NIETZSCHE. SE/Co. Ext. III §1. 2020, p.08).

uma responsabilidade sobre si mesmo perante os diversos acontecimentos. Fato que implica afastar-se da preguiça e da inércia perante aos riscos e aos perigos. Contudo, Nietzsche questiona: “Mas o que coage o indivíduo singular a temer o vizinho, a pensar e a agir em conformidade com o rebanho e não estar satisfeito consigo mesmo?” (NIETZSCHE. SE/Co. Ext. III §1. 2020, p.03-04). Identifica-se uma série de comportamentos que conduz os indivíduos ocultarem-se no anonimato da opinião pública, a figurarem como “produtos de fábrica” e a “esconderem debaixo de costumes e opiniões”. Em outras palavras, a indolência, a vergonha e a insatisfação consigo mesmo ditam as regras aos homens modernos, como consequência eles temem a fadiga que lhes causaria uma “honestidade e uma nudez incondicionais” (NIETZSCHE. SE/Co. Ext. III §1. 2020, p.06). Essa preocupação leva Nietzsche a lançar mão da metáfora do caminho. “Há no mundo um único caminho, pelo qual ninguém além de ti pode seguir. Para onde ele conduz? Não pergunte, trilhe-o (*Idem; Ibidem*, p.06). Não resta outra alternativa ao indivíduo se não a de seguir somente a si mesmo, de modo que seguir a opinião alheia repõe o comodismo e a covardia: “Ninguém pode construir para ti a ponte, sobre a qual precisamente tu deves caminhar acima do rio da vida, ninguém mais além de ti” (*Idem; Ibidem*, p.06). O preço de não seguir a si mesmo é uma hipoteca de si mesmo, a entrega a toda sorte de “controladores e regradores da vida” (*Idem; Ibidem*, p.06). Nietzsche faz, assim, uma exortação à busca de responsabilidade como tarefa intransferível daquele que deve visar somente a si mesmo.⁷ Este o primeiro ponto relevante para a condição da extemporaneidade, pois coloca quem segue apenas a si mesmo em oposição à maioria, incapaz de tal movimento.

A problematização sobre como o homem pode buscar e conhecer a si mesmo, leva Nietzsche a trazer a figura de Schopenhauer como o “educador autêntico”, como aquele que pode auxiliar na difícil tarefa da busca. Neste entendimento, o papel dos “educadores e formadores autênticos” é fundamental, pois são eles que “adivinham” o “sentido originário autêntico” dos indivíduos que a eles se dispõem (NIETZSCHE. SE/Co. Ext. III §1. 2020, p.08). Em outras palavras, cabe aos educadores o papel decisivo na busca do “Si-mesmo”. Assim, Schopenhauer é indicado como “o filósofo certo”, como aquele que verdadeiramente se conecta aos anseios de educar a si-mesmo. Neste aspecto, se difere das “melhores personalidades” dos tempos modernos as quais lhes falta honradez e “inadequação no confiar em si mesmo” (NIETZSCHE. SE/Co. Ext. III §2. 2020, p.14).

7 Diante de toda sorte de “controladores e regradores” o jovem Nietzsche questiona: “como encontramos de novo a nós mesmos? Como pode o homem conhecer a si mesmo?” Em meio à massificação moderna o questionamento tem a precisa intenção de colocar o homem em contato novamente consigo. Nietzsche indica, assim, um movimento que deve se realizar “para fora” e “para o alto”. “Para fora” justamente por que é preciso identificar os objetos venerados e “para o alto”, pois também indica superação e ultrapassamento. É a partir desse duplo movimento que tem lugar a não identificação entre o Si-mesmo e eu, isto é, uma coisa é o “eu”, outra é o Si-mesmo. “Tua essência autêntica não está profundamente oculta em ti, mas imensamente acima de ti ou, pelo menos, acima daquilo que tu habitualmente presumes ser teu eu” (NIETZSCHE. SE/Co. Ext. III §1. 2020, p.07). A “essência autêntica” tal qual a “lei fundamental do Si-mesmo” distingue-se tanto daquilo entendido como “interior”, quanto daquilo que é presumido como “eu”. É neste entendimento que o reencontro de si mesmo pressupõe um elevar-se acima do “eu”.

Nietzsche identifica na figura de Schopenhauer características como a honestidade incondicional, a serenidade e a constância, e assinala que o autor de *O mundo como vontade e representação* “fala e escreve por si mesmo e para si mesmo”. Portanto, não escreve para agradar uma massa ou tornar-se um funcionário a serviço do estado. “Ele é honesto, porque fala e escreve por si mesmo e para si mesmo; sereno, porque venceu o mais pesado através do pensamento; e constante, porque ele assim deve ser” (NIETZSCHE. SE/Co. Ext. III §2. 2020, p.19). Dessa forma, ao falar e escrever para si mesmo, Schopenhauer se torna um extemporâneo, pois se afasta de seus contemporâneos no sentido que estes procuram a todo custo agradar. Em outras palavras, torna-se um modelo capaz de tomar consciência de seu caráter único e através de seu “brilho insólito” e “estranho” torna-se “insuportável” para a maioria moderna propensa à preguiça. Não por acaso, a modernidade ameaçava Schopenhauer de tal modo que poderia levá-lo ao isolamento, ao endurecimento e a incomunicabilidade, ou seja, poderia leva-lo ao “abandono de si mesmo” (NIETZSCHE. SE/Co. Ext. III §3. 2020, p.32-33). Todavia, ele foi capaz de desviar e de ultrapassar os perigos que o acometiam.

A aspiração por uma natureza forte, por uma humanidade sadia e simples, era nele uma aspiração por si-mesmo (*eine Sehnsucht nach sich selbst*); e, assim que ele venceu o tempo em si mesmo, ele teve também de contemplar em si mesmo, com olhar admirado, o gênio (NIETZSCHE. SE/Co. Ext. III §3. 2020, p.36).⁸

A constatação de que Schopenhauer não estava engajado diretamente em mudar os tempos modernos fez com que ele se tornasse um modelo para uma intervenção no campo da educação e da cultura justamente pelo fato de que primeiro procurou a si mesmo. Ao aspirar a si mesmo ele também aspira a uma natureza forte. Nietzsche alude, assim, ao fato de que, ao falar e escrever para si mesmo, Schopenhauer acaba por consagrar a natureza e realizá-la, de modo que passa a visualizar algo mais elevado e humano do que a si mesmo. Podendo, assim, se reconhecer pleno no conhecer e no amar e se inclinando na natureza como juiz e avaliador das coisas.

Dessa forma, tomado como modelo de educador, Schopenhauer serve de âncora para que Nietzsche possa introduzir a concepção de “Si-mesmo superior”. A junção das palavras “*höheren*” e “*selbst*” aparece pela primeira vez na seção 6 da terceira *Extemporânea*. É neste contexto que Nietzsche associa o “Si-mesmo superior” ao “conhecimento de si-mesmo” (*Selbsterkenntnis*) e ao amor visando justamente aquilatar a possibilidade de assertividade nessa busca. Todavia, conclui que não é possível nem ensinar a amar, nem o conhecimento de si mesmo. Esse movimento deve ser realizado pela alma.

Somente no amor a alma ganha o olhar sereno, dissipador e desprezador de si mesma, mas também aquele desejo de olhar para além

8 Nietzsche problematiza a questão do “gênio” como algo que nasce do reconhecimento profundo de si mesmo, uma força interna que surge quando o indivíduo se eleva e se contempla. Trata-se de uma força que emerge da superação de si mesmo. É assim que também nesse aspecto Schopenhauer rompe com aquilo que é venerado por seu tempo.

de si mesma, de buscar com todas as forças o Si-mesmo-superior, escondido ainda em algum lugar (NIETZSCHE. SE/Co. Ext. III §6. 2020, p.64-65).

Através do amor, a alma pode, a um só tempo, levar adiante o desprezo por si mesmo e o desejo de olhar para além de si mesmo e assim buscar o “Si-mesmo superior”. O desprezo por si mesmo está ligado ao reconhecimento da insuficiência de si mesmo de cada indivíduo singular que para tal deve dispor seu “Si-mesmo superior” em relação a um “grande homem”. Dessa forma, em suas características o “Si-mesmo superior” difere do Si-mesmo do homem massificado. No primeiro o indivíduo visa somente a si mesmo e a partir dessa métrica acaba por ir além de si-mesmo. Diferença fulcral em relação ao homem moderno que tem como objetivo sair de si-mesmo utilizando da massa para tal. A decorrência é um enterrar-se em si mesmo, naquilo que “habitualmente” se presume como “teu eu” (NIETZSCHE. SE/Co. Ext. III §1. 2020, p.08).

2 O “SI-MESMO SUPERIOR” DE RICHARD WAGNER COMO CONDIÇÃO PARA A EXTEMPORANIEDADE DO ARTISTA.

Se na terceira *Extemporânea*, Nietzsche reflete sobre a possibilidade da busca pelo “Si-mesmo superior”, na quarta ele se refere diretamente ao “Si-mesmo superior” de Richard Wagner identificando aspectos que o tornam um “artista ditirâmico”.

O contexto da obra *Richard Wagner em Bayreuth* aponta para o elogio e a grandiosidade de Wagner que “não somente atravessa o fogo dos diferentes sistemas filosóficos, sem temor, mas também o vapor do saber e da erudição, permanecendo ao mesmo tempo fiel a seu Si-mesmo superior” (NIETZSCHE. WB/Co. Ext. IV §3. 2008, p.31. Trad.: Modificada). Em outras palavras, Wagner não ficou à mercê das diferentes filosofias pelas quais atravessou e resistiu a tentação de se tornar um erudito. Papel preponderante nessa resistência está no fato de que o dramaturgo permaneceu “fiel ao seu Si-mesmo superior”. Wagner está, portanto, na contramão de seu tempo, fato que o transforma em um extemporâneo.

Nietzsche identifica que o “Si-mesmo superior” de Wagner faz exigências de “ações plenas” e impõe ordenamentos: “Seu Si-mesmo superior que exigiu ‘de seu ser polifônico ações plenas’ e lhe ordenou que sofresse e aprendesse” (NIETZSCHE. WB/Co. Ext. IV §3. 2008, p.31. Trad.: Modificada). Essa constatação é relevante, pois indica que o “Si-mesmo superior” é capaz de determinar e de ordenar.

Em textos preparatórios para a quarta *Extemporânea* é possível encontrar indicativos importantes sobre essa questão.

– Ele [Wagner] passa não só através do fogo, mas também através do vapor do conhecimento e da aprendizagem - com essa lealdade a um Si-mesmo superior, ou, mais corretamente, através da lealdade de um Si-mesmo superior para com ele, que o tirou dos seus perigos

mais difíceis uma e outra vez (FP/Nachlass 12[31] – Final do verão de 1875).

Fica claro, assim, que a fidelidade não é propriamente de Wagner para com seu “Si-mesmo superior”, mas deste para com Wagner, ou seja, o “Si-mesmo superior” atua como uma força interior que, repetidamente, resgata o artista nos momentos mais desafiadores. O trecho do texto preparatório indica também que o “Si-mesmo superior” conduziu às tarefas e foi responsável diretamente por retirar Wagner dos perigos mais graves, haja vista que exigia dele ações totais e o fazia sofrer e aprender. Foi dessa forma que o artista sofreu os “perigos das intenções”. Todavia, sua maestria fez com que sua arte se servisse justamente dessas intenções, ou seja, a própria arte de Wagner, “uma nova arte”, era uma “luta obscuramente para a luz” e “um remédio para si mesmo”. A resultante desse embate levou o dramaturgo ao estado de prostração, de “grave doença”.

Ao determinar que ela [sua arte] fosse por sua vez o remédio para si mesmo, para o homem moderno e finalmente para a vida em geral, caiu na doença mais grave em que um artista pode cair, a das intenções determinadas (Nachlass/FP, 12[31] – Final do verão de 1875).

É no confronto com a modernidade que Wagner tornou-se um extemporâneo, haja vista que teve que lidar com o fardo de seu tempo. Dessa forma, a arte de Wagner, diferentemente da arte moderna que assume como “tarefa” o “embotamento ou embriaguez! Adormecimento ou atordoamento!”, transfigura e justifica na medida em que, desde sua origem, se revelou como um “espetáculo primoroso” que, embora “doloroso”, expressava “razão, lei e fins”. Assim, também o “devir” do artista atua como uma “necessidade transfiguradora e justificadora”. Neste processo também o expectador pode vislumbrar na arte de Richard Wagner a alegria e o “proveito da natureza e do talento predestinado” (NIETZSCHE. WB/Co. Ext. IV §6. 2008, p.45).

A relação entre Wagner e o espectador de sua arte só é possível na medida em que o artista possui a capacidade de se comunicar com o outro de forma semelhante à maneira como se comunica consigo mesmo. “Ao sucumbir aparentemente à natureza transbordante e expansiva de Wagner, o observador participa dessa força e se torna de algum modo poderoso através dele e contra ele” (NIETZSCHE. WB/Co. Ext. IV §7. 2008, p.47). O artista, teria, assim, uma “demoníaca capacidade de transposição e do despojamento de si” capaz de criar um centro de gravidade e de servir como um modelo capaz de confrontar os tempos modernos através de sua arte. “Sua arte nos permite vivenciar tudo o que uma alma experimenta ao longo de suas caminhadas, compartilhando outras almas e seus destinos, aprendendo a olhar o mundo com muitos olhos” (*Idem; Ibidem.*, p.47). Dessa forma, diante da arte de Wagner, o observador é confrontado consigo mesmo, pois se depara com sua própria pequenez e fragilidade, sendo levado a questionar o verdadeiro significado da música para si. Portanto, o observador participa da “expressão mais poderosa da vida de Wagner”, da imensidão de sua força. Aquele que se dispõe em relação a Wagner e o toma como modelo dá um passo

decisivo para romper com a letargia e a inércia características da modernidade. Assim, em contraposição à modernidade e suas características débeis, o artista encara a solidão e o sofrimento, volta-se para si mesmo, de modo que “através de sua arte, ele fala apenas consigo mesmo, não mais com um público ou com um povo” (NIETZSCHE. WB/Co. Ext. IV §8. 2008, p.56).⁹

Na décima seção da quarta *Extemporânea* Nietzsche identifica que Wagner abriga em si o “instinto artístico mais poderoso” que acaba por compartilhar com todos aqueles que meditam sobre sua arte. “Se ele conseguiu transformar seu instinto em conhecimento, espera então que se desencadeie na alma de seus leitores o processo inverso: eis a perspectiva que o leva a escrever” (NIETZSCHE. WB/Co. Ext. IV §10. 2008, p.73). Assim, Richard Wagner se transforma no “dramaturgo ditirambico” após enfrentar uma luta consigo mesmo, visto que abrigava em si também o mundo contraditório do seu tempo.¹⁰ Isto é, Wagner era filho de seu tempo e para superá-lo teve que enfrentar uma luta “feroz e sinistra”, em que silenciou aquilo que escutava desse mundo. Foi dessa forma que então lhe veio o “pensamento dominante” de que “o teatro poderia exercer um incomparável efeito, o maior efeito de todas as artes” [...] (NIETZSCHE. WB/Co. Ext. IV §8. 2008, p.51). O mestre de *Bayreuth* aspirava, assim, a alcançar um poder artístico inédito, pois buscava expressar seus ideais por meio da ópera. “Compreendia a grande ópera como um meio de expressar seu pensamento dominante; seus desejos eram impulsionados por ela, seu olhar se dirigia a essa pátria” (*Idem; Ibidem.*, p.51).

As características fundamentais do “Si-mesmo superior” de Richard Wagner sinalizam a adoção de um projeto mais amplo que envolve uma unidade de “estilo” em uma junção da

9 O “Si-mesmo superior” de Wagner assinala a “união” de duas forças poderosas. Quais sejam, o próprio “Si-mesmo superior” e seu irmão violento e mais terreno, um impulso imperioso. Essa união faz com que o primeiro não agracie mais seu irmão violento, mas tenha que amá-lo e servi-lo. O mais delicado e puro é assim acolhido pelo mais poderoso. O “Si-mesmo superior” está em casa, desce à terra e reconhece sua imagem em tudo o que é terreno. “Toda etapa posterior da trajetória de Wagner foi caracterizada pela união, cada vez mais estreita, entre as duas forças fundamentais de seu ser: diminui a reserva de uma diante da outra, o Si-mesmo superior já não agracia com seus serviços seu irmão violento e mais terreno, ele o ama e deve servi-lo (NIETZSCHE. WB/Co. Ext. IV §8. 2008, p.53). No termo desse desenvolvimento, o mais delicado e o mais puro passam a ser acolhidos pelo mais poderoso, o impulso impetuoso segue seu curso como antes, mas a partir de caminhos diferentes, nos quais o Si-mesmo superior está em casa; este, por sua vez, desce à terra e reconhece sua imagem em tudo o que é terreno”. É verificável, portanto, um processo de integração entre forças opostas: o “mais delicado e puro” e o “mais poderoso”. À medida que o desenvolvimento avança, essas características aparentemente opostas encontram harmonia. O “impulso impetuoso” mantém sua força, mas segue por caminhos mais elevados, guiados pelo “Si-mesmo superior” (*Idem; Ibidem.*, p.53).

10 Importa lembrar que a extemporaneidade pensada por Nietzsche está ancorada em sua crítica histórica desenvolvida na segunda Consideração Extemporânea *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida* na medida em que a afirmação do “Si-mesmo superior” não se limita a modelos individuais, mas implica igualmente uma relação ativa e seletiva com o passado. Assim, a extemporaneidade de Schopenhauer e Wagner se inscreve em um horizonte cultural, na qual a relação com a história torna-se condição para o encontro de si mesmo (NIETZSCHE. HL/Co. Ext. II. 2017, p.37ss). No entender de Nehamas, em *Nietzsche: Life as Literature*, aquele que pratica a história crítica, descrita na segunda *Consideração*, é justamente aquele que seleciona do passado o que é útil para criar a si mesmo resistindo à homogeneização do seu tempo (NEHAMAS, 1985).

tragédia grega com o drama musical capaz de contrapor o que Nietzsche designa de “filiteísmo” na cultura.¹¹

Dessa forma, a extemporaniedade de Wagner se materializa em uma feroz contraposição aos tempos modernos, na fidelidade a si mesmo e na superação das ameaças que o assediavam. Nietzsche ressalta que o artista não estava engajado diretamente em mudar a modernidade. O que faz de Wagner um modelo é justamente o fato de permanecer em si mesmo, diferindo nisso dos eruditos. Papel preponderante é exercido pelo “Si-mesmo superior”, haja vista que é ele quem resgata Wagner dos perigos representados pelas ideias de seu tempo e o transforma no “dramaturgo ditirambico”, em um “centro de gravidade” capaz de fazer orbitar todos aqueles que se dispõem à sua arte.

CONCLUSÃO

O projeto das *Considerações extemporâneas* assinala a contraposição de Nietzsche ao projeto da moderna cultura européia, haja vista que essa assume como características fundamentais a perda da individualidade, a massificação, a inércia e a covardia, de modo que o extemporâneo visa colocar em evidência justamente características distintas como a personalidade, a autenticidade e a coragem. Ora, essas características são justamente aquelas fornecidas pela noção de “Si-mesmo”, pois ela diz respeito aquilo que é próprio e insuprimível a um determinado indivíduo.

Podemos dizer assim que na terceira e na quarta *Extemporâneas* o “Si-mesmo” se opera em dois níveis: O Si-mesmo do homem moderno e o “Si-mesmo superior” daqueles que servem como modelo para a extemporaniedade. O primeiro se refere ao homem cotidiano saturado pela covardia e pelo temor. A fórmula “Sê tu mesmo” objetiva justamente recuperar a autenticidade perdida. Ocasão em que Nietzsche instiga a uma responsabilidade própria e a seguir somente a si mesmo. Nietzsche também insentiva esse homem a encontrar um “educador” o qual possa servir como modelo na busca do “Si-mesmo superior”. Este, por sua vez, é utilizado por Nietzsche para indicar a extemporneidade de Schopenhauer e de Wagner. O primeiro é identificado como o “educador autêntico”, como aquele que pode auxiliar na tarefa da busca a si mesmo, pois possui aquelas características que faltam aos tempos modernos. Entre essas características está o fato de que Schopenhauer “fala e escreve por si mesmo e para si mesmo” e não para agradar. Ele aspira a si mesmo e ao fazer isso, aspira também a uma natureza forte. Através de Schopenhauer há o reconhecimento da insuficiência de si mesmo de cada indivíduo singular que deve dispor seu “Si-mesmo superior” em relação a

11 Vai nessa direção a interpretação de Giacoia Junior. "O projeto wagneriano de uma obra de arte total seria, portanto, essa força geradora de uma nova cultura, expressão artística das experiências fundamentais que dão origem a uma consciência de si. Esta, por sua vez, seria nutrida pela energia mágica do mito e da música, atuando, na qualidade de potência ética, como substituto da moderna religiosidade caduca, que restauraria os laços efetivos de solidariedade, imprimindo ao povo a unidade de um estilo. E a unidade desse estilo artístico, marcando todas as formas de manifestação da vida de um povo, desde a produção e reprodução da vida material até as esferas superiores da cultura, o que verdadeiramente constitui sua identidade. Essa é a razão de ser da aproximação entre a tragédia grega e o drama musical wagneriano" (GIACOA JUNIOR, 2000. p.21).

um “grande homem”, pois Schopenhauer possui a capacidade de encontrar a força centrípeta nos pupilos “de modo a conduzir todas as forças, seivas e todo brilho solar justamente para auxiliar alguém a atingir a maturidade e a fecundidade corretas de uma virtude” (SE/Co. Ext. III §2).

Na quarta *Consideração Extemporânea* o “Si-mesmo superior” assinala as características extemporâneas de Richard Wagner. A extemporaneidade do artista tem como característica principal a de permanecer “fiel a seu Si-mesmo superior” (WB/Co. Ext. IV §3. 2008, p.31. Trad.: Modificada), pois é ele quem faz exigências de “ações plenas”, impõe ordenamentos, aprendizagens e conduz às tarefas fazendo com que Wagner confronte a modernidade e assumira os riscos desse confronto. Outro ponto característico do dramaturgo está no fato de que se comunica com o outro de forma semelhante ao modo como se comunica com si mesmo. É dessa forma que o observador da arte de Wagner é confrontado consigo mesmo e acaba por participar de sua “expressão mais poderosa”.

Vimos portanto, que o Si-mesmo desempenha o papel de condição para a extemporaneidade, pois é através dessa noção que Nietzsche pode fustigar o homem moderno identificando nele a debilidade e através do “Si-mesmo superior” examina e glorifica as características fundamentais de Arthur Schopenhauer e Richard Wagner para torná-las referências de contraposição ao perdulário tempo moderno.

REFERÊNCIAS

- CARBONEZI. Extemporâneo. In: *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: edições Loyola, 2016.
- GIACOIA JÚNIOR, Osvaldo. *Nietzsche*. São Paulo: PUBLIFOLHA, 2000. (Coleção Folha explica).
- NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Considerações extemporâneas I: David Strauss: o devoto e o escritor*. Tradução de André Itaparica. São Paulo: Editora Hedra, 2017.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Considerações extemporâneas II: Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*. Tradução de André Itaparica. São Paulo: Editora Hedra, 2017.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador*. Tradução de Clademir Araldi. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Considerações extemporâneas IV: Richard Wagner em Bayreuth*. Tradução de Anna Cavalcanti. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. Um livro para espíritos livres. volume I. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora: Reflexões sobre os preceitos morais*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. Um livro para todos e para ninguém. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculos dos Ídolos*. Ou de como filosofar com o martelo. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

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

NIETZSCHE, Friedrich. *Digital e Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (eKGWB). (Digital critical edition of the complete works and letters, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter 1967, edited by Paolo D'Iorio). In: <http://www.nietzschesource.org>. Acesso: em várias datas.

Artigo Submetido em 12/09/2025 e aprovado em 19/05/2025

Breves informações sobre o autor: Doutor em filosofia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Professor de filosofia do Instituto Federal da Fronteira sul (IFSUL-Bagé). Doutoranda em filosofia pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). Professora de filosofia do estado do Rio de Janeiro.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0607-8450>, <https://orcid.org/0000-0002-0850-388X>.

E-mail: rogeriocorreafil@gmail.com, betafilosofia@gmail.com

Endereço: Avenida Leonel de Moura Brizola, 2501 - Bairro Pedra Branca, Bagé/RS, Rua São Francisco Xavier, 524, Pavilhão Reitor João Lyra Filho, 9º andar, Bloco F, sala 9002-B, Maracanã, Rio de Janeiro " RJ

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Renata Adrian Ribeiro Santos Ramos, Francisco Alvarenga Junnior



Nietzsche: da metafísica do sujeito à afirmação do corpo

Francisco de Souza Dantas Muniz Cerantola¹

Resumo: O tema deste trabalho é uma possível noção de subjetividade em Nietzsche, o que se desdobra em dois momentos. No primeiro apresentamos a crítica de Nietzsche ao sujeito metafísico que promove uma cisão entre corpo e alma (ou espírito, consciência, razão, eu); sendo Platão e Descartes dois dos principais representantes dessa tendência que atravessou séculos. Para além dessa ruptura do vivente, a metafísica do sujeito também desvaloriza o corpo, entendido como cárcere, um outro em relação ao Eu, ao passo que hipervaloriza a alma, a única que possibilitaria o acesso à verdade. No segundo momento exploramos a proposta nietzschiana de sujeito, que toma o corpo como princípio e fio condutor. Nietzsche promove uma abertura da interpretação do vivente ao afirmá-lo enquanto corpo, sendo este um campo de embate de impulsos em cambiantes hierarquias sempre provisórias a partir do qual se constitui a vida. Deste modo, qualquer ideia de subjetividade reduzida à racionalidade ou espiritualidade cai de seu pedestal e passa a significar um mero instrumento, brinquedo do corpo, pequena razão. Concluimos que Nietzsche rompe com a tradição ocidental da subjetividade, para criar sua própria concepção, agora pautada no corpo, na fisiopsicologia, numa tentativa, bem lograda, de propor uma filosofia contrametafísica, que diz sim à vida, ao devir, ao inconcebível e que não empobrece a realidade em simples dualismos.

Palavras-chave: Nietzsche. Subjetividade. Metafísica. Corpo.

Abstract: The theme of this work is subjectivity in Nietzsche, which unfolds in two moments. In the first, we present Nietzsche's critique of the metaphysical subject that promotes a split between body and soul (or spirit, consciousness, reason, Self); with Plato and Descartes as two of the main representatives of this tendency that has spanned centuries. Beyond this rupture of the living being, the metaphysics of the subject also devalues the body, understood as a prison, as an other in relation to the Self, while overvaluing the soul, the only one that would enable access to truth. In the second moment, we explore the Nietzschean proposal of the subject, which takes the body as its principle and guiding thread. Nietzsche opens the interpretation of the living by affirming it as body, which is a field of struggle of impulses in ever-changing and provisional hierarchies from which life is constituted. Thus, any idea of subjectivity reduced to rationality or spirituality falls from its pedestal and comes to signify a mere instrument, a toy of the body, a little reason. We conclude that Nietzsche breaks with the Western tradition of subjectivity to create his own conception, now based on the body, on physiopsychology, in a well-achieved attempt to propose a counter-metaphysical philosophy that says yes to life, to becoming, to the inconceivable, and that does not impoverish reality into simple dualisms.

Keywords: Nietzsche. Subjectivity. Metaphysics. Body.

1 Minibiografia: O autor é bacharel em Direito pela Universidade Estadual de Londrina (UEL), advogado e atualmente é aluno especial do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UEL. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0053-9017>, E-mail: fransouzadantas@gmail.com. Endereço: Rua Alagoas 1690, apto. 903, Centro, Londrina (PR).

INTRODUÇÃO²

De pensar nisso, eu até estremecia; o que estremecia em mim: terreno do corpo, onde está a raiz da alma.

João Guimarães Rosa in Grande Sertão: Veredas

O tema deste trabalho é uma possível subjetividade em Nietzsche, o que abrange dois momentos: sua crítica da metafísica do sujeito e a afirmação do corpo. Tenciono analisar esses argumentos do filósofo para tratar de sua concepção de sujeito: um crítico (crítica da metafísica do sujeito) e outro propositivo (afirmação do corpo). Deste modo, num primeiro momento será investigada a crítica que Nietzsche dirige contra o que ele entende por *metafísica do sujeito*, representada aqui, sobretudo, por Sócrates e Descartes, para então, num segundo momento, pesquisar uma proposta de sujeito nietzschiana, que tem o corpo e sua dinâmica de impulsos como ponto de partida e fio condutor.

O tema aqui tratado reflete o conjunto da obra de Nietzsche e insere-se no seu projeto de uma nova aurora para a filosofia. Partindo da crítica da metafísica do sujeito que o filósofo teceu sua crítica à própria metafísica, pois é a partir do sujeito, diz Nietzsche, que todas as demais substâncias são forjadas. O Eu é a lente através da qual o vivente passa a mal interpretar o mundo, a negá-lo, difamá-lo, diminuir sua pluralidade. Do mesmo modo, a afirmação do *corpo* integra sua proposta contrametafísica de mundo, que se volta à aparência, ao sensorial, mostrando-se avessa a qualquer pretensa profundidade oculta e transcendental das coisas. Finalmente, o tema aqui examinado elucida também a metodologia genealógica, pois, como se verá, Nietzsche traça a genealogia do Eu e do corpo, que não deixam dialogar com a própria origem da moral e do conhecimento.

Tencionamos, portanto, no prisma conceitual da subjetividade, esboçar a linha argumentativa que une indissociavelmente dois temas riquíssimos da filosofia de Nietzsche: não só um estudo do Eu e do corpo, mas uma análise de como se dá essa *passagem*, essa virada que depois se torna uma influência decisiva para toda a filosofia vindoura.

1 CRÍTICA NIETZSCHIANA DA METAFÍSICA DO SUJEITO

O senhor vê, nos Gerais longe: nuns lugares, encostando o ouvido no chão, se escuta barulho de fortes águas, que vão rolando debaixo da terra. O senhor dorme em sobre um rio?

João Guimarães Rosa in Grande Sertão: Veredas

2 A reflexão de Nietzsche acerca da subjetividade, especialmente sua crítica ao sujeito moderno e sua noção de corpo, perpassa boa parte da obra do filósofo. Evidentemente, há variações importantes nessas noções conforme o período e a obra analisada, que não são aqui contempladas em sua integralidade, dada a brevidade e o objetivo do trabalho, que se propõe um caráter mais introdutório do que exaustivo ou específico de um determinado momento dos escritos de Nietzsche.

Antes da metafísica do sujeito, metafísica ela mesma é para Nietzsche o dualismo recorrente através do qual a complexidade do mundo é reduzida e transviada para ultramundos fictícios. Assim, a “crença fundamental dos metafísicos é a crença nas oposições de valores” (BM, 2), sendo a metafísica “a ciência que trata dos erros fundamentais do homem, mas como se fossem verdades fundamentais” (HH I, 18).

Ainda mais medular que o dualismo encontra-se a violenta *necessidade de unidade* do metafísico, denominada por Nietzsche de atomismo, caracterizado por uma identidade a si e perenidade. A esse respeito, P. Wotling (Apud Benoit, 2011, p. 451) escreve: “Há metafísica [para Nietzsche] quando se aprova [...] a necessidade irrepreensível de reconduzir a riqueza e a multiplicidade do real para a unidade”. O arrebatador e inapreensível do mundo é apequenado em uma unidade uniforme, perene, estável. Em *Humano, demasiado humano* encontramos a caricatura dessa necessidade nas palavras ironizadas de um “lógico eminente”, que afirmaria:

A originária lei universal do sujeito cognoscente consiste na necessidade interior de reconhecer cada objeto em si, em sua própria essência, como um objeto idêntico a si mesmo, portanto existente por si mesmo e, no fundo, *sempre igual e imutável*, em suma, como uma substância (HH I, 18, grifo nosso).

Substância é um dos conceitos basilares do pensamento ocidental, que etimologicamente pode significar estar embaixo (*substare*), ficar parado (*standhalten*) e imobilidade ou essência (*hypostasis*), isto é, figuras da fixidez e do permanecer-idêntico. Portanto, este conceito alicerça a unidade e mesmidade do ente, que permanece em si mesmo justamente ao se demarcar e se afirmar em relação ao resto do mundo, percebido como *o outro* (Han, 2019). A substancialidade funda barreiras, edifica fronteiras estanques no conjunto do real. É, antes de mais nada, um fechamento, um tornar-idêntico e tornar-fixo (*sempre igual e imutável*), o que Nietzsche considera uma crença que herdamos das plantas e demais “organismos primitivos”: “Para uma planta, todas as coisas são normalmente quietas, eternas, cada coisa igual a si mesma” (HH I, 18).

Metafísica em Nietzsche, portanto, é esta necessidade de simplificar, de reduzir, de mumificar a complexidade do devir numa unidade que por vezes opera dualmente, a exemplo de corpo e alma, mundo e ultramundo, razão e sensível, bem e mal, belo e feio, etc. O metafísico é este ser medroso e covarde; temeroso de ser arrebatado pela singularidade e *impermanência* do real, inventa substâncias, identidades, fixação, unidades com as quais empobrece a vida. Contudo, a mesmidade é a contrafigura da possibilidade do *vir-a-ser*, do tornar-se, da abertura do ser humano ao mundo. A necessidade de unidade nasce como necessidade fisiológica, a partir do deparar-se com a inquietante desordem impensável do real. O metafísico precisa, deste modo, de um alento, de uma tábua de salvação no mar agitado do caos – a encontra na unidade, no atomismo.

Quanto à *metafísica do sujeito*, Nietzsche é, antes de mais nada, avesso a qualquer interpretação do humano que privilegie aspectos espirituais, racionais ou conscientes em detrimento do sensível (De Barrenechea, 2012); que imagine esses aspectos como substancialmente distintos do corpo e superiores a ele. Para o filósofo, todo conceito de subjetividade fechado que opere dualmente em relação ao corpo é fictício: “Nem existe ‘espírito’, nem razão, nem consciência, nem alma, nem vontade, nem verdade: são ficções inutilizáveis” (FP 1885, 14[122])³.

A crítica de Nietzsche encontra no cogito cartesiano um alvo privilegiado. Em suas *Meditações*, Descartes, a partir da constatação de que há pensamento, conclui apressadamente (certeza imediata) a existência de um sujeito que é sua causa absoluta. Como se todo pensar, querer e sentir procedesse do Eu. Nietzsche questiona essa suposta autoevidência do cogito; para o filósofo alemão, Descartes é um desses “ingênuos observadores de si mesmos que acreditam existir ‘certezas imediatas; por exemplo, ‘eu penso’” (BM, 16).

Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche critica esse tipo de raciocínio nos seguintes termos:

[...] um pensamento vem quando ‘ele’ quer, e não quando ‘eu’ quero; de modo que é um falseamento da realidade efetiva dizer: o sujeito ‘eu’ é a condição do predicado ‘penso’. Isso pensa: mas que este ‘isso’ seja precisamente o velho e decantado ‘eu’ é, dito de maneira suave, apenas uma suposição, uma afirmação, e certamente não uma ‘certeza imediata’ (BM, 17).

Nietzsche nega a existência do “eu” como causa unívoca do pensar; não é o sujeito enquanto unidade que determina soberanamente o pensamento. Em sentido diverso, “isso pensa” (*Es denkt*): em nota da tradução para o português de *Além do bem e do mal*⁴, o tradutor Paulo César de Souza explica a complexidade e polissemia da partícula alemã *es*. Ela tem uma infinidade de usos; pode substituir, numa frase, tanto sujeito quanto objeto, além de eventualmente equivaler ao pronome neutro ou sujeito indefinido. Em geral, a partícula confere o sentido de *impessoalidade* e *indeterminação*, o que é de extrema importância para compreender a crítica de Nietzsche. Com “isso pensa” o filósofo aponta para uma dimensão infraconsciente do pensar, de maneira a enfatizar a não-onipotência do intelecto no processo do pensamento. A “realidade efetiva” (BM, 17) que está envolvida na ação de pensar é infinitamente mais multiforme que a “palavrinha eu”. O autor de Zaratustra, no mesmo aforismo, faz ainda um contraponto para dizer que mesmo o “isso pensa” é errôneo, inexato, uma interpretação do processo e não o processo mesmo, na medida em que continua a pressupor relações de causa (isso) e efeito (pensar), às quais Nietzsche é avesso. Continua, portanto, preso na crença na relação de causalidade.

3 As traduções da edição espanhola dirigida por Diego Sánchez Meca (Madri: Tecnos, 2008) são de minha responsabilidade.

4 Nota 49, p. 205, *In*: NIETZSCHE, Friedrich W. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

Não à toa, Nietzsche defende que o sujeito enquanto unidade primordial – circunscrita, estável e dominada – é a origem não só de todas as demais substâncias⁵, mas inclusive da própria relação de causalidade. Ou seja, a crítica ao Eu é uma noção primordial em Nietzsche, pois determinante na genealogia dos principais conceitos metafísicos, os quais destruir é um dos grandes projetos do filósofo. Nas palavras do autor:

[o humano] extraiu a noção de ser da noção de Eu, pondo as “coisas” como existentes à sua imagem, conforme sua noção do Eu como causa. É de admirar que depois encontrasse, nas coisas, apenas o *que havia nelas colocado?* – A coisa mesma, repetindo, a noção de coisa, apenas um reflexo da crença no Eu como causa... (CI, Os quatro grandes erros, 3).

O vivente deposita, portanto, s(eu)s preconceitos e invencionices no mundo, vê o mundo à sua imagem, forjada por ele mesmo, antropocentricamente. A noção de sujeito é o núcleo, a base fundamental a partir da qual o humano compreende o mundo. Tomando esta noção, tão enraizada e constitutiva, que o ocidente se estrutura, pois ela é a base mesma da noção de ser.

O filósofo alemão contesta a redução que a noção de sujeito faz de toda a pluralidade de estados e pulsões que percorrem um vivente. A unidade morta do Eu esconde a multiplicidade de pulsões em constante batalha que percorrem o si-corporal⁶. “Sujeito é a ficção, como se os numerosos estados *idênticos* em nós fossem o efeito de *um* substrato: mas nós inicialmente *criamos* a ‘identidade’ desses estados” (FP 10[19], 1887). Isto é, como se as inúmeras pulsões para as quais inventamos os nomes felicidade, paixão, querer, não querer, medo, ódio, fora aquelas para as quais faltam nomes – proviessem todas da mesma causa, do mesmo centro de comando, do mesmo Eu. Porém, todo tornar-idêntico empobrece o real. Nietzsche quer dizer que, assim como o sujeito é ficção, também é invencionice qualquer estado como unidade idêntica em todo e qualquer vivente. Esses estados são múltiplos, como o são a fisiopsicologia de cada distinto si-corporal, nos diferentes momentos de sua vida.

Nietzsche denuncia igualmente o que ele entende estar por trás, subjacente e fortemente atuante, na metafísica do sujeito. Valendo-se de sua genealogia, o filósofo inquire quais as *origens* do sujeito metafísico enquanto valor, para então refletir, tendo a vida como critério, qual o *valor* de uma tal valoração. Esta origem encontra-se na vontade de tornar-fixo e tornar-idêntico, do desespero de agarrar uma mesmidade inventada para assim se proteger e também negar o devir. Como afirma Fink (1998, p. 176), o vivente não suporta “viver no oceano agitado do puro devir [...] o devir é para nós o que é inconcebível, aquilo que dá vertigem ao espírito e o arrasta num turbilhão em que o assalta a vertigem anunciadora do mundo”, donde nasce a falsificação do real como “necessidade biológica”. É o intelecto que

5 “O conceito de *substância* uma consequência do conceito de *sujeito*: não o contrário! Se abandonamos a alma, o ‘sujeito’, falta o pressuposto para uma substância em geral.” (FP 10[19], 1887).

6 Termo de Blaise Benoit.

produz tais invenções empobrecedoras da vida, ele o faz enquanto instrumento de corpos “mais fracos, menos robustos, aos quais não é dado travar a luta pela existência com chifres ou presas agudas de animais de rapina” (VM, 1). Por conseguinte, o medo do metafísico frente ao arrebatamento do vir-a-ser provoca um fechamento ao acontecimento, ao outro e, portanto, ao próprio mundo.

Esta é, em linhas gerais, uma apresentação da crítica da metafísica do sujeito para o filósofo alemão. Visto o que o sujeito *não é*, no próximo tópico apresentamos uma proposta nietzschiana do vivente que *há* no mundo, isto é, o tornar-se do corpo.

2 UMA NOÇÃO DE SUBJETIVIDADE EM NIETZSCHE: O CORPO COMO FIO CONDUTOR

Eu vivia com o meu bom corpo.

Alguém há de achar algum regime melhor?

João Guimarães Rosa in Grande Sertão: Veredas

Delineada a crítica da metafísica do sujeito, passamos para uma proposta nietzschiana de subjetividade, a qual tem o corpo como ponto de partida e fio condutor:

Tomar o corpo como ponto de partida e fazer dele o fio condutor, eis o essencial. O corpo é um fenômeno mas rico que autoriza observações mais claras. A crença no corpo é bem melhor estabelecida do que a crença no espírito (FP 1885, 40[15]).

Pensar o sujeito a partir do corpo é – como o conjunto da filosofia nietzschiana – um projeto contrametafísico. Corpo, aqui, não é entendido numa perspectiva de redução biológica, nem dualmente em relação ao espírito (ou qualquer outra interpretação do humano que enfatize aspectos racionais ou conscientes – alma, eu, razão, consciência etc.) mas sim como multiplicidade fisiopsicológica. Esse termo, *fisiopsicologia*, cunhado por Nietzsche, já dá a entender *continuidade* entre corpo e espírito, em oposição ao pensamento precedente, que os entendia como substâncias distintas, de natureza desigual e mesmo antagônica. Não há, portanto, ruptura entre corpo e espírito, isso porque inexistente diferença de “essência”⁷, de natureza entre eles. Não se trata, portanto, de inverter o dualismo, mas de transvalorá-lo através da redescoberta do corpo.

Todavia, em que pese a continuidade, o corpo vem, por assim dizer, antes do espírito; é donde *brot*a o espírito, sendo mais originário que ele. Corpo é o fenômeno que descortina a profusão de vir-a-ser do ser humano e conduz a um conhecimento mais clarividente. A interpretação do filósofo da suspeita toma o corpo como campo de um jogo plural de forças afetivas, instintivas, de impulsos. Corpo é o “conjunto de metamorfoses de configurações

7 Usamos aspas pois, no pensamento de Nietzsche, é sobretudo a noção de essência que é posta em xeque.

pulsionais incessantemente em reorganização” (BENOIT, 2011, p. 454), ou seja, o palco da luta de pulsões em tensão onde qualquer hierarquia é frágil, provisória.

O corpo descortina-se então como o campo de batalha de forças, sempre em conflito. Corpo é ali onde nada é, mas tudo *se torna*; onde o estático ser murcha e seca para então desabrochar o *vir-a-ser*. Nele reina a impermanência, a cambiante tensão de impulsos, devir, que leva a arranjos e rearranjos nas relações de poder entre as forças. Na cosmovisão e na antropologia nietzschiana nada permanece, pois, “O que é não se *torna*; o que se torna não é” (CI, III, A razão na filosofia, 1).

Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche transvalora a concepção tradicional que despreza o corpo e ufana-se da alma nos seguintes termos:

“Eu sou corpo *e* alma” – assim fala a criança. E por que não se deveria falar como criança?

Mas o homem já desperto, o sabedor, diz: “Eu sou todo corpo e nada além disso; e alma é somente uma palavra para alguma coisa no corpo”.

O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor.

Instrumento do teu corpo e, também, a tua pequena razão, meu irmão, a qual chamas “espírito”, pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão (...) (ZA I, Dos desprezadores do corpo, grifo nosso).

A crença no sujeito constituído de corpo *e* alma, enquanto substâncias distintas, diz Nietzsche, é uma ingenuidade de crianças. A partícula “e” aqui é essencial no que Nietzsche denuncia, pois ela desvela a radical separação que perpassa uma parte da história da filosofia. Para os ingênuos filósofos-criança, corpo e alma formam mais uma dessas unidades duais, enquanto opostos imiscíveis. Mais ainda: o *um*, o espírito, é o herói na história do pensamento, enquanto o *outro*, o corpo, é o vilão, que se vale de artimanhas e corrupções para desviar o herói de sua bela busca pela verdade. O que a concepção de Nietzsche sobre o sujeito tem de grande é poder, ao mesmo tempo, inverter o dualismo porém sem recair novamente no dualismo. Em sua concepção de sujeito, o corpo tem um lugar de primazia; o que *há* é o corpo: “Eu sou todo corpo e nada além disso”, sendo “alma” apenas uma palavra para uma parte *do* corpo, e não uma essência *no* corpo, logo algo que não lhe escapa, que não é de outra natureza.

O autor, nesta passagem, brinca com a palavra *razão*, valendo-se de uma estratégia argumentativa característica de sua transvaloração dos valores, que consiste em se apropriar das palavras do adversário, de capturá-las e ressignificá-las, só que para promover outros valores, valores opostos, afirmadores da vida. De tal forma que o corpo, o qual sempre foi visto como irracional e corruptor torna-se então a grande razão, ao passo que o espírito se torna

uma pequena razão, subordinada ao corpo, que aparece depois dele, que é produzida por ele. Mero brinquedo e instrumento do corpo.

O espírito ou consciência é um instrumento e brinquedo do corpo na medida em que um afeto surge *no corpo*, de maneira fundamentalmente inacessível, insondável para o vivente. Então, após e somente após esse surgimento, a consciência percebe a perturbação fisiopsicológica e tenta capturar, compreender, justificar, aprisionar o afeto em conceitos, o que é feito a partir de demandas do próprio corpo e através de palavras e razão. Determinados estados do corpo comandam para qual direção o espírito vai, como ele joga, o que não poderia ser diferente uma vez que espírito também é corpo. Para um determinado si-corporal com sua variável constelação de relações de poder entre diferentes afetos corresponde um Eu. O corpo fabrica o Eu que lhe corresponde naquele dado momento; o primeiro reflete o segundo: “Eu’ dizes tu, e tens orgulho dessa palavra. A coisa maior, porém, em que não queres crer – é teu corpo e sua grande razão: essa não diz Eu, mas faz Eu.” (ZA, I, Dos desprezadores do corpo). A racionalidade vem, *a posteriori*, para justificar, *encontrar as razões* para decisões já tomadas de antemão por instâncias do corpo que escapam fundamentalmente ao Eu, que o dominam. Este vem apaziguar, adornar também, um tal ou qual vir-a-ser, uma possibilidade aberta corporalmente.

Nesse sentido, Nietzsche afirma que a tradição filosófica que o precedeu não poderia ter surgido senão de *corpos doentes*; os quais, por sua vez, empurraram, compeliram o espírito para determinada filosofia. Só filósofos atrofiados e decadentes poderiam ter pensado – porquanto todo pensamento advém justamente do corpo – o corpóreo como cárcere, corruptor, amaldiçoando-o de todas as formas. Nas palavras do autor alemão:

[...] sabemos agora para onde o *corpo* doente, com sua necessidade, inconscientemente empurra, impele, atrai o espírito – para sol, sossego, brandura, paciência, remédio, bálsamo em todo e qualquer sentido. Toda filosofia que põe a paz acima da guerra, toda ética que apreende negativamente o conceito de felicidade, toda metafísica e física que conhece um *finale*, um estado final de qualquer espécie, todo anseio predominantemente estético ou religioso por um Além, Ao-lado, Acima, Fora, permitem perguntar se não foi a doença que inspirou o filósofo. O inconsciente disfarce de necessidades fisiológicas sob o manto da objetividade, da ideia, da pura espiritualidade, vai tão longe que assusta (GC, Prólogo, 2).

O pensamento desses filósofos, apesar de disfarçados com o “manto da objetividade”, da racionalidade, diz Nietzsche, é reflexo de necessidades de um corpo que se degenera; suas filosofias não dizem nada sobre a “verdade”, mas são indicações, sintomas eloquentes do corpo: “do seu êxito ou fracasso, de sua plenitude, potência, soberania na história, ou então de suas inibições, fadigas, pobreza, de seu pressentimento do fim, da sua vontade de fim (GC, Prólogo, 2). Uma vez que o ser humano é “todo corpo e nada além disso”, quem deseja

afastar-se do corpo, abandoná-lo, não pode querer senão o nada; e para assim querer, deve já estar voltado ao próprio nada.

Destarte, a filosofia é, na visão nietzschiana, essa translocação de um estado de saúde ou doença, de uma guerra ou harmonia provisória de forças, cujo palco é o corpo, para o espírito. No espírito, enquanto instrumento e brinquedo, são parcamente capturados, em forma de signos comunicáveis, o cambiante mosaico de forças atuantes no corpo: “Ele [o filósofo] *não pode* senão transpor seu estado, a cada vez, para a mais espiritual forma ou distância – precisamente esta arte da transfiguração é filosofia” (GC, Prólogo, 3).

A partir do si-corporal que ora delineamos, Nietzsche propõe toda uma *economia do corpo*, no sentido próprio da palavra, enquanto *nomos*: norma, organização, coordenação; da *oikos*: casa, moradia – que aqui é o corpo. Ou seja, uma coordenação do corpo. Isto é, chama atenção para a importância basilar do regramento das coisas diretamente ligadas ao corpo: lugar, clima, distração, repouso e, talvez acima de tudo, a alimentação. “[...] interessa-me uma questão da qual depende mais a ‘salvação da humanidade’ do que qualquer curiosidade de teólogos: a questão da *alimentação*” (EH, Por que sou tão inteligente, 1). Nem Deus, nem imortalidade da alma, nem salvação; antes, a alimentação, que não deve ser entendida unicamente como nutrientes adquiridos dos alimentos, embora esse aspecto seja fundamental, mas tudo o que efetivamente chega ao vivente: os valores que norteiam sua vida, a formação, a cultura, os livros. É curioso que, ao falar deste tema, Nietzsche intercala lado a lado, como *tipos* de alimentação – no caso, uma má – a leitura de Schopenhauer e sopa antes das refeições. Por mais diferentes que sejam essas fontes, ambas são *incorporadas*, indiferenciadamente.

O autor traduz a primazia da alimentação numa questão: “como *você* deve alimentar-se para alcançar seu máximo de força, de *virtù* no estilo da Renascença, de virtude livre de moralina” (EH, Por que sou tão inteligente, 1). A pergunta formulada dessa maneira nos faz interpretar que os impulsos atuantes no corpo dialogam também com a alimentação. Tudo o que alimenta o corpo – ou a sua falta – é importante na dinâmica pulsional que nele age. Ademais, o destaque na frase que o autor confere à palavra *você* indica que não há uma regra universal, uma prescrição global válida indistintamente para todas as pessoas. Ao contrário, essa dieta que impulsiona ou não a força livre da moral é própria de cada um, a partir de sua fisiopsicologia. Mais ainda: é própria para cada um dos momentos da sua história. Em vista desta economia do corpo, Nietzsche exorta:

Ficar sentado o menor tempo possível; não dar crença ao pensamento não nascido ao ar livre, de movimentos livres – no qual também os músculos não festejem. Todos os preconceitos vêm das vísceras. – A vida sedentária – já o disse antes – eis o verdadeiro *pecado* contra o santo espírito (EH, Por que sou tão inteligente, 1).

De maneira diametralmente contrária ao corpo de Descartes, que, por assim dizer, não pensa, em Nietzsche pensamento e músculos festejam ou decaem juntos. Um “bom pensamento”, forte e afirmador, depende, está estreitamente vinculado a essa economia corporal. Se

é o corpo que produz o pensamento e o Eu, *como, aonde, em que condições* o corpo se encontra é determinante para o pensar e a constituição da subjetividade. Não à toa que Nietzsche, ao longo de sua vida, buscou residência em lugares com características rigorosamente selecionadas, a exemplo de sua instalação em Sils Maria, onde concebeu várias de suas obras.

Em suma, a noção de subjetividade em Nietzsche que aqui delineamos compreende o corpo enquanto uma dinâmica cambiante de configurações pulsionais em tensão, sempre instáveis e impermanentes, as quais criam este ou aquele Eu enquanto um instrumento e brinquedo. O espírito, uma coisa no corpo, é sempre sintoma do si-corporal.

CONCLUSÃO

Em Nietzsche, o sujeito da tradição metafísica não é um princípio, mas uma ficção. Sua soberania na causação do pensamento, da vontade, do agir, é destruída a golpes de martelo. Por conseguinte, o filósofo alemão resgata o mundo de empobrecimentos transcendentais para reconduzi-lo ao devir, ao impermanente, ao caótico, inapreensível, à multiplicidade do real. Após o dismantelamento do sujeito, Nietzsche apresenta uma outra proposta para o vivente que há no mundo, a qual toma o corpo como ponto de partida e faz dele o fio condutor. Essa perspectiva rompe com uma tradição dualista, pois é corpo é entendido em toda sua complexidade fisiopsicológica, não separado, portanto, do espírito.

Interpretamos a noção de corpo em Nietzsche como um todo cambiante de metamorfoses de frágeis hierarquias estabelecidas sempre provisoriamente entre diversos impulsos que o atravessam. Ora um domina, ora outro, nunca definitivamente. Cada uma dessas constelações pulsionais, sempre em devir, forja um correspondente Eu. O que há no corpo é devir, tornar-se, vir-a-ser e jamais um ser estanque que se delimita e se mumifica enquanto substância. Após essa transvaloração, o espírito resta como um brinquedo e instrumento do corpo, o que quer dizer que coisas como afeto, decisão, pensamento, vontade, surgem fundamentalmente no corpo e, num outro momento, o espírito entra em cena para justificá-los, inventar razões, dar algum sentido e compreensibilidade para aquilo que nos é sinistro pois devir inapreensível.

Finalmente, a travessia que aqui empreendemos, seguindo os passos de Nietzsche, do vale sombrio da metafísica do sujeito para o vasto e diverso horizonte do corpo, contribui para que a filosofia adote uma outra perspectiva que não as amarras metafísicas desprezadas do corpo e do mundo.

REFERÊNCIAS

BARRENECHEA, Miguel Angel de. *Nietzsche: corpo e subjetividade*. O Percevejo Online, [S. l.], v. 3, n. 2, 2012.

BENOIT, Blaise. Nietzsche e a crítica da metafísica do sujeito: por um “si corporal?” In: MARTINS, André et al. *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

- FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Tradução de Joaquim L. Peixoto. Lisboa: Presença, 1988.
- HAN, Byung-Chul. *Filosofia do zen-budismo*. Tradução de Lucas Machado. Rio de Janeiro: Vozes, 2019.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments póstumos: volumen IV (1885-1889)*. 2. ed. Dir. Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, Demasiado Humano: um livro para espíritos livres*. Tradução de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

Artigo Submetido em 11/09/2025 e aprovado em 21/09/2025

Breves informações sobre o autor: É bacharel em Direito pela Universidade Estadual de Londrina (UEL), advogado e atualmente é aluno especial do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UEL.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0053-9017>

E-mail: fransouzadantas@gmail.com

Endereço: Rua Alagoas 1690, apto. 903, Centro, Londrina (PR)

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Adilson Felicio Feiler, Paulo Becher Junior



DOI: 10.20911/25260782v11n3p122/2026

O contraste entre as posições de Freud e Nietzsche sobre a distribuição da renúncia pulsional e suas consequências para o macrodiagnóstico

Felipe Cordeiro Alves¹

Resumo: Este trabalho explora as consequências do contraste entre as concepções antropológicas de Freud e Nietzsche para os diagnósticos de contexto orientados por suas teorias. A investigação situa em Freud, recorrendo a *Totem e Tabu*, a concepção da homogeneidade da renúncia pulsional como inauguradora da cultura, onde cada homem renuncia às suas tendências incestuosas e violentas, bem como à ambição de reocupar o posto de pai primevo. Esse modelo freudiano será contrastado com o de Nietzsche, para quem a distribuição da renúncia pulsional é originalmente desigual, sendo menos onerosa para setores e indivíduos criadores de valores, e posteriormente equalizada com o advento do sistema de valoração judaico-cristão. A diferença situada será reportada às consequências em Freud da universalidade do complexo de Édipo e limitação androcêntrica de sua teoria da cultura. Essa estrutura impõe às análises de contexto, aqui denominadas macrodiagnósticos, a exigência de encontrar tendências condizentes com o complexo de Édipo e renúncia pulsional. Já em Nietzsche, essas análises apresentam orientadores mais gerais, como o reconhecimento do antagonismo da moralidade e das tendências de rebanho contra o desenvolvimento da expansão da vontade de domínio. Por fim, a pesquisa se utiliza desse contraste para estabelecer uma relação de complementariedade entre os modelos.

Palavras-chave: Freud. Nietzsche. Édipo. pulsão.

Abstract: This study examines the implications of the contrast between the anthropological conceptions of Freud and Nietzsche for context-based diagnoses guided by their respective theories. The investigation situates in Freud, drawing on *Totem and Tabu*, the conception of the homogeneity of instinctual renunciation as the foundation of culture, whereby every man relinquishes his incestuous and violent tendencies, as well as the ambition to reoccupy the position of the primal father. This Freudian model will be contrasted with that of Nietzsche, for whom the distribution of instinctual renunciation is originally unequal, being less burdensome for value-creating sectors and individuals, and subsequently equalized with the advent of the Judeo-Christian value system. The identified difference will be linked to the consequences in Freud of the universality of the Oedipus complex and the androcentric limitation of his theory of culture. This structure imposes on contextual analyses, here termed macro-diagnoses, the requirement to identify tendencies consistent with the Oedipus complex and instinctual renunciation. In Nietzsche, however, such analyses are guided by more general principles, such as the recognition of the antagonism of morality and herd tendencies against the development and

1 Psicólogo, Mestre em estudos psicanalíticos e doutorando em Filosofia (UFMG), membro do grupo Nietzsche (FAJE). Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1880-3461> E-mail: felipepsi@live.com Endereço residencial ou profissional: Avenida Afonso Pena, 748, sala 1001.

expansion of the will to power. Finally, this research utilizes this contrast to establish a relationship of complementarity between the two models.

Keywords: Freud. Nietzsche. Oedipus. drive.

INTRODUÇÃO

Freud e Nietzsche foram consagrados como importantes pensadores da cultura que legaram influentes chaves interpretativas para compreensão de seus processos em curso. Percorrendo caminhos diferentes, os dois autores extrapolaram ferramentas conceituais das ciências, com ênfase no campo da medicina e psicologia, para analisar, ao modo de uma propedêutica, o estado de uma cultura. Ao fazê-lo, ingressaram, por um lado, na longa tradição da filosofia política, que pode ser remontada a Platão e Aristóteles e que se identifica com a produção de teses reflexivas sobre a descrição, estado e dinâmica do *corpus* social. Por outro, participaram da inauguração de uma nova variante dessa prática, que absorve as então inovações das ciências empíricas para a investigação racional a respeito dos contingentes populacionais, como se esses grupos constituíssem um corpo examinado do ponto de vista clínico.

Essa nova prática, da qual Freud e Nietzsche participaram dos gestos inaugurais, será denominada aqui *macrodiagnóstico*, pois retoma a tópica da filosofia política, integrando o estilo de pensamento e teses solidárias à cientificidade emergente no final do século XIX e início do XX. Nesse procedimento reflexivo se encontram precedentes da metodologia foucaultiana do diagnóstico do presente. O *macrodiagnóstico* tem nas versões inspiradas por Freud um representante prolífico, sendo esse o primeiro contraste que pode ser estabelecido entre as linhas de análise inauguradas pelo morávio e Nietzsche.

Contrariando a tendência de renovação da associação entre as teorias desses autores (ITAPARICA, 2021; CARNEIRO, 2022; PASCHOAL, 2025), este trabalho parte das diferenças entre seus edifícios teóricos, delimitando um elemento, a distribuição da renúncia pulsional, que impacta de forma geral as leituras geradas por cada tradição diagnóstica. Para cumprir essa avaliação geral, as linhas de avaliação macrodiagnóstica de cada pensador serão tomadas como um tipo de modelo. A caracterização desses modelos viabilizará seu comparativo posterior e uma proposta de complementariedade, advertida dos limites conceituais de cada um deles.

1 A ANTROPOLOGIA FREUDIANA

O termo “antropologia freudiana” pode ser depreendido das produções de psicanalistas e entusiastas desse movimento em momentos anteriores à década de 70, para os quais os trabalhos de Freud legaram conclusões sobre eventos da história natural da humanidade e bases metodológicas para a antropologia empírica (BARNES, 1959; RÓHEIM, 1940; KLUCKHOHN, 1956). A ideia de uma prática antropológica retirada das teorias freudianas

descrevia bem e tendia a ser acolhida por seus praticantes, ainda que convivesse com críticas advindas sobretudo da própria antropologia e pensamento feminista (BEAUVOIR, 1949; LÉVI-STRAUSS, 1962).

É apenas nas cercanias de 1970 que a disciplina antropológica refuta as teses freudianas (LÉVI-STRAUSS, 1949; 1962), promovendo o abandono por parte dos psicanalistas das pretensões empíricas de suas teorias antropológicas e a absorção parcial das inovações nesse campo. A atualização do posicionamento epistêmico das propostas freudianas dificulta sua apreensão como teorias sobre o homem. Ainda assim, é possível reconhecer seja em Freud, seja em sua recepção após 1970, a permanência de uma teoria homem em psicanálise, desprovida de pretensões clarificadoras para a história natural do homem e na qual residem as linhas de base para as avaliações de contexto psicanalíticas.

Retomaremos *Totem e tabu*, trabalho inaugural da antropologia freudiana e texto que está no cerne dessas questões. O trabalho concluído em 1913 verte uma reconstituição hipotética da transição histórica da horda primitiva, forma de organização ainda presente entre os hominídeos, ao totemismo, considerado por Freud a primeira forma de organização social e fundamento das disposições sociais subsequentes.

Na horda primitiva da narrativa freudiana, os membros de um grupo estavam todos submetidos ao monopólio sexual do pai primevo, onde as fêmeas contavam como suas parceiras e os machos tinham o intercuro sexual com qualquer uma de seu grupo vedado. Em dado momento, que Freud considera um evento histórico, os membros da horda mataram, dividiram e canibalizaram o pai primevo (FREUD, GW IX, TT)². Os eventos subsequentes dessa matança são definidores do pacto que caracteriza a civilização, pois seus autores, já coordenados no ataque ao chefe da horda, abdicaram em conjunto da pretensão de reocuparem o posto vago.

Os homens, então equalizados por esse acordo, desenvolvem retroativamente a certeza interna de reprovação à violência cometida contra o pai da horda, pois a renúncia ao seu posto também implica na rejeição do tratamento dispensado ao pai a outro membro da horda. A ordem entre os homens na recém-inaugurada organização totêmica consiste na abdição dos homens da pretensão de desposarem as mulheres de seu próprio totem e acesso às mulheres de outros totens, pela abdição universal das mulheres do mesmo totem praticada por todos os homens sob esse regime (FREUD, GW IX, TT).

O sistema totêmico era interpretado por Freud como a formação mais primitiva da cultura. Nesse paralelo, o totem é entendido como ancestral mais antigo da família e precedente que explica o caráter ambíguo das atitudes frente ao poder, onde o mesmo governante pode ser tomado como temido e poderoso, ao mesmo tempo que uma impotente figura cativa dos ritos e restrições implicados em sua primazia. Nessa concepção, os estudos de *Totem e tabu*

2 As citações dos trabalhos de Freud seguirão a edição das *Gesammelte Werke* seguirá o seguinte padrão (FREUD, GW, Nº do volume, abreviação do título do texto).

figuravam como uma importante chave interpretativa para entendimento das culturas que sobrevieram ao totemismo.

As conclusões freudianas nesse estudo psicoantropológico foram importantes para a psicanálise à medida que estabeleceram a universalidade do complexo de Édipo por meio de uma hipótese de origem da cultura. Contudo, a pertinência dessa proposta dependia da validade da hipótese de que o totemismo é o estágio inaugural de todas as culturas, do qual nenhum agrupamento isolado pode prescindir para sair de seu estado de natureza.

Décadas após o estabelecimento de uma antropologia freudiana, na década de 70, a antropologia empírica consagrou a reinterpretação do totemismo, impondo a falsificação das teses de Freud sobre a história geral das culturas. Essa refutação se somou a críticas anteriores vindas de frentes como o feminismo e serviram para desmobilizar a adesão institucional aos usos da psicanálise na antropologia empírica e o direto paralelo entre as propostas dessas duas disciplinas.

Após esse marco, o modelo de teoria do homem lançado por Freud e cujas linhas de base foram lançadas em *Totem e tabu* recuaram ao campo da psicanálise extramuros, frente que corresponde ao exercício de seu pensamento na interpretação de fenômenos que ultrapassem o domínio do *setting* terapêutico. Esse modelo pode ser decomposto, em que pesem suas variações contraídas no desenvolvimento do pensamento psicanalítico, em aspectos elementares, como a homogeneidade da renúncia pulsional, masculinismo da cultura, dualidade entre disposições conservadoras e disruptivas, entre outros. Este trabalho focaliza um desses aspectos, a renúncia pulsional, e se empenha em desdobrar considerações que contemplem outros elementos do modelo de avaliação freudiano, bem como o comparativo com o modelo nietzschiano, reafirmando sua relevância.

A ideia de homogeneidade da renúncia pulsional encontra um limitante em sua não universalidade, à medida que as mulheres são a meta abdicada pelos homens em acordo para manterem vago o posto do chefe da horda. Desse modo, no evento básico de estabelecimento do psiquismo, em que se estabelece uma consciência moral [*Gewissenshaft*] entre os humanos, não inclui as mulheres, atingindo a universalidade quanto ao gênero de forma progressiva com a sucessão da cultura de modo sugestivamente incompleto. A homogeneidade da renúncia pulsional se verifica, portanto, restritivamente entre os homens, excluindo as mulheres.

Essa intuição pode ser depreendida da antropologia freudiana à medida que as mulheres são objeto do pacto totêmico, mas não agentes participantes desse acordo. Com efeito, sendo a cultura uma sucessão de ampliações e extrapolações do regime totêmico, no qual a família tem seu protótipo, segue que as mulheres participaram desses processos à sombra dos agentes que a desdobraram e carentes dos dispositivos que permitem a domesticação dos instintos.

Com o descrédito da antropologia empírica psicanalítica, a intuição da maior incompatibilidade da mulher com a renúncia pulsional recorreu a outras suposições para se manter, tais como a experiência clínica (COELHO DOS SANTOS, 2009), em que a dificuldade de renúncia à satisfação é exibida de forma mais exuberante entre pacientes mulheres e a descrição psicanalítica do desenvolvimento psicosssexual infantil, onde a castração é imposta às mulheres por sua condição genital, processo que ocorre por uma constatação anatômica, sem a internalização dos interesses da cultura, como ocorre entre os homens (FREUD, GW XIV, DS). Desse modo, o masculinismo da cultura consta entre as características limitantes do modelo macrodiagnóstico freudiano e que culminará na concepção da mulher como continente negro (FREUD, GW XV, FM).

Outro limite do modelo psicanalítico resulta da confrontação das origens totêmicas da cultura com a situação de desfecho na qual são verificáveis, seja nos tempos de Freud, seja nos atuais, a vigência de expressivas diferenças de classe nos seus contingentes que resultam em diferenças qualitativas e quantitativas da renúncia pulsional. Esse quadro supõe que as exigências de renúncia às demandas de satisfação são originariamente a base do psiquismo, porém se renovam de modo desigual para pessoas em posições desiguais.

Conecta-se com o descrito a condição de que o pacto de paz entre os filhos do pai primeiro encerra a guerra de todos contra todos, defletindo as tendências agressivas, destrutivas e mortificadoras para outras metas. O pacto civilizatório se renova por meio dessa renúncia à agressividade, porém a atualização de sua cota é divergente entre os membros na nova sociedade e substancialmente mais onerosa para existências menos favorecidas. Com efeito, temos que o pacto civilizatório é menos exigente para determinados grupos, fazendo com que diferentes contingentes tenham motivos mais fortes para demiti-lo, ainda que o ato implique a demissão de um aspecto fundamental e estruturante da domesticação dos impulsos. Essa mesma implicação abre margem para pensar em modos de vidas precários como propensos a violações pontuais do pacto social como crimes, manifestações agressivas, insubordinações entre outras.

Sinteticamente, a suposição da renúncia pulsional como inaugural para a civilização no modelo da teoria do homem freudiano lega implicações limitantes que, se irrefletidas, produzem desdobramentos problemáticos. Essas limitações se referem ao modo secundário como a mulher absorve as restrições e interesses da cultura e à secundarização das disparidades da renúncia pulsional prescrita pelo pacto civilizatório que, se sua demissão de alguma forma reedita-nos alguma animalidade, situa os desfavorecidos como mais próximos de fazê-lo.

2 LINHAS DE ANÁLISE NIETZSCHIANAS

O estabelecimento de uma completa teoria do homem nietzschiana esbarra na difusão de considerações antropológicas no interior de sua obra e a convivência em seus escritos de formulações não congruentes nesse domínio, situação provocada principalmente pela presença de propostas temporárias ou experimentais legadas pelo autor. Considerando esse

obstáculo, a reflexão aqui empreendida sobre um modelo macrodiagnóstico nietzschiano se restringirá à obra *Genealogia da moral*, na qual são encontrados elementos suficientes para desdobrar implicações sobre a teoria do homem nietzschiano em contraste com o modelo psicanalítico aqui depreendido.

Em Nietzsche encontramos um aspecto primário divergente do hipotetizado por Freud, pois para esse autor a distribuição da renúncia pulsional no início da civilização apresentava uma distribuição desigual, sendo que os elementos caracterizadores da cultura, como a moralidade, se estabeleceram sob um regime altamente desigual de distribuição de poder. Em Nietzsche não há, como ocorre em Freud, uma teorização exaustiva sobre a transição da natureza para a cultura, porém a segunda dissertação de *Genealogia da Moral* fornece significativos indicativos das concepções nietzschianas sobre essa transição.

A capacidade de prometer é um dos aspectos decisivos para o estabelecimento de instituições e disposições afins com a cultura, da qual deriva as relações de dívida, culpa e punição (NIETZSCHE, KSA 5, GM)³. Para o filósofo alemão, as práticas iniciáticas para a cultura atrelada a essas noções é atravessada por privilégios de classe, gênero e estamento que, do ponto de vista pulsional são heterogêneos em suas exigências. Dessa forma, o autor não parte da homogeneização da renúncia pulsional, como quer Freud, e sequer reconhece em sua fundação um pacto de paz tal como o presente no surgimento do totemismo. O aprofundamento das diferenças entre grupos especializados, como sacerdotes, guerreiros e agricultores legou disposições ao psiquismo, celebrando tais diferenças.

A cultura, para Nietzsche, não se inaugurou por meio de uma restrição da violência e crueldade ou deflexão dos impulsos, pelo contrário, estabeleceu um novo enquadre no qual a crueldade, violência e agressão são legitimadas. Desse ponto de vista, cabe aos senhores, e maximamente aos iguais, exigirem aquilo que lhes foi subtraído ou negado por meios punitivos, fazendo com que a domesticação da violência no interior da cultura reforça o exercício de privilégios.

Esse ponto de vista comporta uma importante diferença relativa à economia dos impulsos, pois o não estabelecimento de um pacto de paz na formação da cultura suaviza a contraposição entre agressividade, violência e propensões afins com as sociedades organizadas. O modelo que pode ser depreendido do ponto de vista nietzschiano não identifica automaticamente um abalo do pacto social em manifestações violentas e mortificadoras, pois não reconhece o a suspensão dessas tendências como base da cultura.

Quando consideradas as mulheres do ponto de vista nietzschiano, não contamos, como se espera em Freud, de um preciso posicionamento de sua posição nos contextos pré e pós-culturais. A construção de Nietzsche em *Genealogia da moral* permite depreender uma manutenção da diferenciação entre homens e mulheres do contexto natural para o âmbito da

3 Os trabalhos de Nietzsche serão citados a partir da edição dos Kritische Studienausgabe (KSA) e seguirão o formato (Nietzsche, KSA N° do volume, Abreviação do título do texto, [n° do aforismo])

cultura, porém de um modo que se diluiu com outras variáveis, como os sistemas culturais, aspectos de classe, reconhecimento social, entre outros.

É significativo para essa consideração o fato de que Nietzsche ressalta a importância da manutenção das diferenças entre homens e mulheres, tecendo críticas aos ideais de igualdade entre gêneros defendidos pelas pensadoras feministas de seu tempo. O filósofo considera um extravio nas lutas pela melhoria das condições da mulher a construção de ideias de igualdade que violam as diferenças entre gêneros. Nesses proferimentos polêmicos (NIETZSCHE, KSA 6, CI [37]), o autor aparenta indicar que a liberação da mulher de sua subalternização não passaria por uma equiparação de suas condições com as dos homens, mas com a formulação de um novo estatuto e posição social que comporte as especificidades desse grupo.

No paralelo aqui empreendido, temos no modelo nietzschiano de macrodiagnóstico uma concepção que sublinha diferenças entre grupos de análise desabonando a importância de aspectos gerais da psique, exigindo um aprofundamento nos contextos de construção para analisar tendências, o estado de desenvolvimento e saúde de uma cultura e seus setores. Assim, o modelo macrodiagnóstico nietzschiano não recorre a categorias universalizantes e não correlaciona categorizações de tendências pulsionais à adesão ao pacto civilizatório.

3 UMA PROPOSTA DE COMPLEMENTARIEDADE

Antecede a proposição de uma relação de complementariedade entre os modelos de macrodiagnóstico de Nietzsche e Freud uma apresentação sintética das teorias do homem de cada autor. Cumprida essa exposição, será possível estabelecer uma proposta de articulação entre os modelos desses autores em uma consideração que sublinha suas diferenças.

O modelo freudiano de teoria do homem é vocacionado ao macrodiagnóstico à medida que supõe um universal psicológico, o complexo de Édipo, e uma inibição das pulsões contraída de modo homogêneo entre homens. Ocorreu para antropologia freudiana um deslocamento da antropologia empírica para um modelo que se fez predecessor do diagnóstico do presente foucaultiano. Nele, as predições e diagnósticos sobre os contingentes humanos partem da homogeneização das tendências psicológicas entre os humanos, centradas na economia pulsional e sua correlação com os projetos civilizatórios vigentes.

Já no caso nietzschiano, temos uma concepção de homem que acolhe a importância dos fatores locais para organização de uma psique coletivizada. Considerando esse aspecto, temos um menor proveito para o macrodiagnóstico, exigindo considerações contextuais com maior peso para a composição de um quadro de análise pertinente. Nesse sentido, encontramos maior proximidade com a prática diagnóstica adotada por Foucault que, em diferentes momentos de sua obra primou pela reconstituição histórica e arqueológica de determinado contexto e reconstituição genealógica do passado, sem recorrer a uma teoria psicológica geral.

Ainda assim, a obra de Nietzsche comporta uma teoria da vida que pode ser impressa em um modelo macrodiagnóstico, porém essa teoria implica prescrições para os modos de vida, como o *amor fati*, fidelidade à terra e vontade de domínio. A integração dessas propostas em um macrodiagnóstico é complexa, pois se assumida sem restrições, transforma-se em uma dogmática. É possível supor que a recepção na primeira metade do século XX tenha tomado a teoria do homem de Nietzsche de modo doutrinário, em parte por decorrência da não observância dessas precauções.

O macrodiagnóstico nietzschiano pode ser complementar ao freudiano à medida que comporta uma conduta metodológica adequada para absorção dos problemas presentes no último. Esses problemas são as distorções provocadas pela aplicação do modelo psicanalítico em contextos em que diferenças de privilégios sociais, como classe e de gênero são relevantes para a descrição de um fenômeno. O modelo freudiano termina por equiparar os atos de renúncia pulsional em prol dos pactos social sem considerá-lo desigual entre diferentes membros da sociedade, levando à inadequada suposição de que determinados grupos, como as mulheres, apresentam maiores dificuldades em se integrar aos interesses da cultura.

Com o reconhecimento dessas disparidades, faz-se necessário questionar a pertinência da suposição de homogeneidade da renúncia pulsional para cada caso dado, recorrendo às precauções e considerações contextuais que a apreciação nietzschiana sugere. Assim, o macrodiagnóstico nietzschiano, menos generalizante, pode funcionar como uma advertência metodológica para os limites das premissas teóricas psicanalíticas, mais robustas em suas suposições.

CONCLUSÃO

Este trabalho intentou produzir uma breve comparação entre o macrodiagnóstico nietzschiano e freudiano partindo de um dos seus aspectos, a renúncia pulsional. Ao fazê-lo, foi possível apresentar outros de seus elementos constituintes e, de modo suficiente, mas não exaustivo, situar a problemática e limitação de seus usos. Como resultado, temos o modelo freudiano como mais robusto, porém mais problemático em suas aplicações, enquanto a concepção nietzschiana pode ser caracterizada como limitante. Por fim, foi acrescentada uma proposta de articulação entre esses modelos, onde o ponto de vista nietzschiano figura como ponto de suspensão da suposição freudiana da universalidade do Édipo e homogeneidade da renúncia pulsional, ainda mantendo a metodologia macrodiagnóstica.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Nietzsche citadas:

GM: Genealogia da moral

CI: Crepúsculo dos ídolos

NIETZSCHE, Friedrich. Zur Genealogie der Moral. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Samtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Banden*. Band 5. Berlin/Nova Iorque: Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 1988.

NIETZSCHE, Friedrich. Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Samtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Banden*. Band 6. Berlin/Nova Iorque: Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 1988.

Obras de Freud citadas:

TT: Totem e tabu

FM: A feminilidade

DS: Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos

FREUD, Sigmund. Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds. In: FREUD, Sigmund. *Gesammelte Werke: chronologisch geordnet*. Band 14. Frankfurt: S. Fischer Verlag, 1961.

FREUD, Sigmund. Die Weiblichkeit . In: FREUD, Sigmund. *Gesammelte Werke: chronologisch geordnet*. Band 15. Frankfurt: S. Fischer Verlag, 1961.

FREUD, Sigmund. Totem und Tabu. In: FREUD, Sigmund. *Gesammelte Werke: chronologisch geordnet*. Band 9. Frankfurt: S. Fischer Verlag, 1961.

Demais obras:

BARNES, John Arundel. Anthropology after Freud. *Australasian Journal of Philosophy*, v. 37, n. 1, p. 14-27, 1959.

BEAUVOIR, Simone de. O ponto de vista psicanalítico. In: *O Segundo Sexo: fatos e mitos* (Sérgio Millet, Trad.). São Paulo: Difusão européia [sic.] do livro, p.59-72, 1970 (Trabalho original publicado em 1949).

CARNEIRO, Aglaé. Entre Freud e Nietzsche: quando instintos de vida e de morte se confluem em vontade de potência. *Cadernos do PET Filosofia*, v. 13, n. 26, p. 34-48, 2022.

COELHO DOS SANTOS, Tania. Sobre a clínica da psicanálise de orientação lacaniana: dos impasses da sexualização à invenção do parceiro-sinthoma. *Ágora: Estudos em teoria psicanalítica*, v. 12, p. 9-26, 2009.

ITAPARICA, André Luís Mota. As teorias dos impulsos de Nietzsche e Freud. *Cadernos Nietzsche*, v. 42, n. 1, p. 15-30, 2021.

KLUCKHOHN, Clyde K. The impact of Freud on anthropology. *Bulletin of the New York Academy of Medicine*, v. 32, n. 12, p. 903, 1956.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares de parentesco* (Mariano Pereira, trad.). Petrópolis: Vozes, 1982 (Trabalho original publicado em 1949).

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Totemismo hoje* (Malcolm Bruce Corrie, trad.). Petrópolis: Vozes, 1975 (Trabalho original publicado em 1962).

PASCHOAL, Antonio Edmilson. Esquecimentos tendenciosos em Nietzsche e Freud. *Natureza Humana-Revista Internacional de Filosofia e Psicanálise*, v. 27, n. especial1, p. 210-223, 2025.

RÓHEIM, Géza. Freud and cultural anthropology. *The Psychoanalytic Quarterly*, v. 9, n. 2, p. 246-255, 1940.

Artigo Submetido em 12/09/2025 e aprovado em 21/09/2025

Breves informações sobre o autor: Psicólogo, Mestre em estudos psicanalíticos e doutorando em Filosofia (UFMG), membro do grupo Nietzsche (FAJE).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1880-3461>

E-mail: felipepsi@live.com

Endereço: Avenida Afonso Pena, 748, sala 1001

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Bruno Camilo de Oliveira, André Augusto Maia



Signos e signatários¹

Hugo Vedovato²

Resumo: Este artigo examina a filosofia de Friedrich Nietzsche a partir da chave interpretativa dos signos, tal como proposta por Werner Stegmaier. Argumenta-se que as aparentes contradições na obra nietzschiana podem ser dissolvidas quando se compreende que conceitos, pensamentos e doutrinas funcionam como signos – não como representações fixas da verdade, mas como instrumentos flexíveis de orientação e comunicação. A consciência é entendida como uma “superfície” onde estes signos atuam, simplificando a complexidade de processos inconscientes insondáveis. Nietzsche utiliza os signos de maneira estratégica, empregando máscaras e astúcia para comunicar-se diferentemente com diferentes leitores. Critica-se, contudo, leituras que, como a de Stegmaier e a de Roberto Machado, tendem a esvaziar o potencial afirmativo de conceitos como o eterno retorno, reduzindo-o a uma mera ferramenta contra a metafísica ou a uma “ficção consciente”. Defende-se, ao invés disso, que a comunicação nietzschiana busca, em uma análise mais profunda, expressar um *pathos* consideravelmente mais afirmativo.

Palavras-chave: Nietzsche; filosofia de signos; eterno retorno; estilo.

Abstract: This article examines Friedrich Nietzsche's philosophy through the interpretive key of signs, as proposed by Werner Stegmaier. It argues that the apparent contradictions in Nietzsche's work can be dissolved when one understands that concepts, thoughts, and doctrines function as signs – not as fixed representations of truth, but as flexible tools for orientation and communication. Consciousness is understood as a “surface” where these signs operate, simplifying the complexity of unfathomable unconscious processes. Nietzsche uses signs strategically, employing masks and cunning to communicate differently with different readers. However, the article criticizes interpretations, such as those of Stegmaier and Roberto Machado, which tend to empty the affirmative potential of concepts like the eternal recurrence, reducing it to a mere tool against metaphysics or a “conscious fiction”. It argues, instead, that upon deeper analysis, Nietzsche's communication seeks to express a considerably more affirmative pathos.

Keywords: Nietzsche; philosophy of signs; eternal recurrence; style.

1 Este artigo é resultado de adaptações de minha dissertação de mestrado intitulada *Da interpretação do eterno retorno do mesmo de Nietzsche como antidoutrina*, defendida em 2021 na Universidade Federal de São Paulo.

2 Doutorando em filosofia pela Universidade Federal de São Paulo, bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), fomento pelo qual se agradece à agência (Processo número 2021/02162-4). E-mail: hugovedovato@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1931-5200>. Endereço: Rua Geraldo Felisberto de Souza, 144. Sumaré - SP. CEP: 13171-829.

INTRODUÇÃO

O próprio Nietzsche, no entanto, deparava-se com contradições e ambivalências desse tipo em seu filosofar, apesar de ele ter refletido, ter elevado a probidade intelectual à virtude filosófica por excelência. Outros, como Kant, visavam meticulosamente à coesão lógica do filosofar, incansavelmente [procurando apresentar e desfazer] as contradições. Nietzsche estaria também aqui em contradição consigo mesmo? Ou, mesmo ainda depois de cem anos, estaria ele em contradição com seus intérpretes? É um antigo preceito hermenêutico [que], antes de atribuí-las aos textos, [deve-se] procurar incoerências na interpretação, para que não sejam lançadas neles. Apesar das asperezas com que Nietzsche trata textos de terceiros, dever-se-ia tomar isso a seu favor. Seria necessário então procurar por um ponto de vista de acordo com o qual contradições e ambivalências na obra de Nietzsche possam ser esclarecidas e assim se dissolver. Esse ponto de vista, e esta é a tese da contribuição ora apresentada, poderia ser aquele dos signos (STEGMAIER, 2013, p. 93).

Para que se entenda de que modo as antidoutrinas podem superar contradições proibitivas, vale entender a filosofia dos signos que lhes apoia.

O sentimento de subjetividade cresce a tal extensão na medida em que construímos o mundo das mesmas coisas com memória e imaginação. Nós nos inventamos como unidade neste mundo de figuras autoconstruído, como o que permanece na mudança. Mas é um erro: Nós colocamos signos e [outros] signos como iguais e condições como condições (FP 1880, 6 [349]).

A epistemologia nietzscheana entende o conhecimento como esquemas interpretativos instáveis irreduzíveis, cujas mutações não seguem lógicas ou leis exteriormente afixadas, mas que se dão em função da natureza mesma destas redes de significação; alterações pelas quais passam não porque obedecem a algum princípio – elas mesmas impõem “princípios”, “leis”, “lógica” –, mas porque as naturezas destas significações são tais e tais, suscetíveis a tais e tais afetos e desenvolvimentos. A versatilidade de uma tal conjuntura depende de que as teses encontradas nela tenham estrutura volátil, não importa quão robustas. São, de fato, teses, posicionamentos, mas não assinalam somente uma única posição afixada, guardando uma área de manobra, na qual variações do posicionamento possam ser assumidas com relativa facilidade. Teses, conceitos, ideias e o próprio sujeito são notações de tópicos, signos marcando um raio de ação. A filosofia dos signos, portanto, não apenas dá coesão interna às tensões e contradições aparentes da obra de Nietzsche, mas também abre caminho para compreender a noção de antidoutrina que, segundo Stegmaier, atravessaria seus conceitos fundamentais

O tipo de filosofia de Nietzsche como um todo deve ser compreendido

dido, então, menos em termos de suas doutrinas do que em termos de seu uso de signos. É nosso primeiro dever hermenêutico atribuir contradição não a outros, aos textos, mas à nossa própria interpretação dos outros, dos textos [...], não há contradições na filosofia de Nietzsche ao nível dos signos. Nietzsche mesmo, que se manteve um crítico severo de sua própria filosofia, também nunca achou contradição nisso (STEGMAIER, 2005, p. 4).

No plano dos signos, por si mesmos, encontramos a simplificação como estratégia para a ação, diretriz da consciência. A ela, importa menos o que as coisas são, mas como lidarmos com elas, eludindo os desvios em direção a um ponto ambicionado.

Tal qual um general não quer e não deve ouvir sobre coisas de modo a não perder a perspectiva total, deve haver também em nossa mente consciente acima de tudo um excluir, um desejo que silencia para longe, que seleciona, que faz aparecer apenas alguns fatos. A consciência é a mão com a qual o organismo agarra mais longe: ela tem de ser uma mão firme. Nossa lógica, nosso senso de tempo, senso de espaço são habilidades enormes de abreviação, com o propósito de comandar. Uma noção é uma invenção, à qual nada corresponde completamente, mas muitas coisas [o fazem] um pouco. Uma tal sentença: “duas coisas idênticas a uma terceira, são idênticas elas mesmas, toma por dadas 1) coisas 2) identidades: ambas não existem. Mas com este mundo de noções e números inventado, fixo, o homem consegue um instrumento para tomar posse de enormes quantidades como se ele usasse signos, e para escrevê-los em sua memória. Este aparato de signos é sua superioridade, apenas porque ele vai para tão longe dos fatos singulares quanto possível. A redução da experiência a signos, e a sempre maior quantidade de coisas que podem ser concebidas assim, é o maior poder. Intelectualidade como habilidade e ser o senhor de uma enorme quantidade de fatos [codificados] por sinais (FP 1885, 34 [131]).

1 INSONDABILIDADE

Deve-se igualmente aqui considerar a insondabilidade. Todo processo de cognição tem como pano de fundo um número imenso de outros processos físico-psíquicos que nos permanecem ocultos, movimentações ctônicas massivas, intensas, que nos são absolutamente inescrutáveis, e que ressoam menos e menos intensamente, mais e mais distorcidamente, até alcançar nossa superfície perceptiva, onde causam apenas tremulações fracas, ecos que codificamos em signos.

O pensamento apenas aparece, frequentemente misturado e obscu-

recido por um esmagamento de pensamentos. Nós o puxamos para fora, nós o limpamos, nós o colocamos sobre seus pés e nós o olhamos, como ele anda – tudo muito rapidamente! Nós então nos sentamos, julgando-o: pensar é um tipo de exercício de justiça, no qual há um exame de testemunhas. O que ele quer dizer [bedeutet]?, perguntamos e chamamos outros pensamentos. Isto quer dizer: o pensamento não é tomado como diretamente certo, mas apenas como um signo, um ponto de interrogação. Que cada pensamento é primeiramente ambíguo e alternante, e em si mesmo apenas uma ocasião para múltiplas interpretações e determinações arbitrárias, é algo experienciado por todo observador que não permanece na superfície. – A origem do pensamento está oculta de nós; há uma grande probabilidade de que ele seja um sintoma de uma condição mais extensa, como todo sentimento –: no fato de que só este vem e nenhum outro, que apenas este vem com essa maior ou menor claridade, algo seguro e imperioso, às vezes inseguro e precisando de apoio, no todo sempre preocupante e perturbador, perguntando – para a consciência cada pensamento é um estimulante – em tudo isso algo de uma condição total se expressa por signos (FP 1884, 26 [92]).

Não somente ideias e conceitos são reduzidos a signos, mas também pensamentos e o quão claros eles surgem para nós, quão certos se mantêm para nossa “consciência”, que é a superfície na qual se manifestam as ondulações sintomáticas (diminutivas) que podemos perceber, bem como a capacidade de transferi-los a outros “sujeitos” – noção cujo estatuto é posto em xeque, pois “sujeito” é igualmente algo pensado, ou seja, oriundo de significações e sempre ambientado entre elas.

Se todos os pensamentos são “apenas signos”, o pensamento do “sujeito” que pensa, a “unidade original de apercepção transcendental” que pensa, de acordo com Kant, “o real” [das Wirkliche] é também apenas um signo – mas um signo especial: o signo para o que usa signos ele próprio. Enquanto Kant passou do ponto de vista ontológico para o transcendental, Nietzsche agora passa do ponto de vista transcendental para o semiológico. Comparado com ambos Aristóteles e Kant, ele se difere em sua atitude em relação à certeza [Gewißheit]. Enquanto ambos tentaram salvar a não-ambiguidade dos pensamentos e através disso sua ensinabilidade, Nietzsche se declara a favor da ambiguidade dos sinais: ele os concede, antes de mais nada, como “marcas” [Anzeichen], “sinais indicadores” [adeutende Zeichen], “pontos de interrogação”, “sintomas”. O ponto cardinal de sua filosofia de signos é o conceito de “superfície”. Nietzsche a usa do mesmo modo que se fala hoje sobre a superfície de um programa de computador: sinais em uma tela, com os quais usuário trabalha.

Como – por quais meios e processos – os sinais aparecem na tela lhe permanece normalmente desconhecido, e podem – até mesmo devem – lhe permanecer desconhecidos na medida em que ele trabalhe com eles. Neste sentido, o “mundo” do pensar consciente, de acordo com Nietzsche, é “um mundo de superfície – e signo” (GS 354). “Consciência”, ele enfatiza finalmente em *Ecce homo*, “é uma superfície” (STEGMAIER, 2005, p. 6).

Todavia, não se deve depreender disso que os pensamentos sejam mediadores dos acontecimentos ocultos, interpondo-se diretamente entre esses e os sinais da superfície, já que esta é sempre vista integralmente, como um todo, o que impossibilita igualmente distinguir com exatidão a qual movimentação um signo se refere, ou relacionar de forma direta e independente dos demais um certo par de signo-acontecimento.

Os eventos realmente conectados acontecem abaixo de nossa consciência: a série que aparece e os sentimentos, pensamentos, etc. um-a-trás- do-outro são sintoma dos eventos reais! – Sob cada pensamento jaz uma emoção. Cada pensamento, cada sentimento, cada vontade não nasce de Um desejo particular, mas esta é uma condição-para-todos-os-lados, uma superfície inteira de consciência inteira, e é o resultado de uma fixação-de-poder imediata de todos os desejos que nos constituem, i.e., do desejo regente no momento bem como daquele que obedece ou resiste. O próximo pensamento é um signo, como a condição total de poder se alterou (FP 1885 1 [61]).

Ainda que a origem do material constituinte da consciência lhe permaneça escondida, este se autorregula precisamente na forma “consciência”, que impõe o seu transcorrer. À medida que é afetada por signos diferentes dos que contempla num dado momento, reconfigura-se, transformando-se em outra, reinterpretando-se. Neste sentido, não carece de acesso analítico às nascentes que lhe provêm o material para funcionamento, apenas do influxo provido por elas, dentre os quais o de outras consciências.

Se consciências significam – como demais agremiações de signos – arranjos que ganham particularização de acordo com suas ações e reações em relação aos signos que as circundam, a linguagem tem, enquanto troca de signos, papel extremamente relevante em suas reconfigurações. Agora, temos de levar em conta que cada signo é interpretado de modo diferente por cada uma destas consciências individuais, e que se nenhuma delas pode almejar penetrar e decodificar completamente os acontecimentos internos que criam sua própria malha semiótica, ainda maior e intransponível é a separação entre estes eventos e uma segunda que os receba como informação na forma de signos. Do mesmo modo que contrastam acontecimentos, minimizando suas diferenças, equalizando-os para fins de auto regulação, indivíduos contrastam informações recebidas de outros indivíduos, estabelecendo semelhanças e diminuindo a importância de divergências, criando assim um vocabulário em comum. A

linguagem (ou seja, a coleção de signos criada e) compartilhada tem um efeito incomensurável na reestruturação dos indivíduos, é extremamente demandada, obtendo mais e mais influência, o que implica no fortalecimento exponencial de seu sistema de aparagem das particularidades e equalização dos signos tentativamente comunicados, os quais expressam cada vez menos os acontecimentos peculiares (inter e intraconscientes) individualmente experienciados. Entretanto, esta equalização nunca é completamente possível para a linguagem, que, para ser bem-sucedida, tem de manter margem de manobra.

2 MARGEM DE MANOBRA

Indivíduos, na medida em que têm seus pontos de vista particulares sob suas condições particulares no mundo, devem orientar-se em sua maneira particular a partir desta sua posição. Mas, para os propósitos de comunicação, eles têm de usar signos que tenham em comum com aqueles com quem se comunicam. Assim, eles têm que usar estes sinais de uma maneira individual. Sinais comuns têm de ser usados de maneira individual, pois deve-se comunicar por meio deles em infinitamente muitas e infinitamente diferentes ocasiões, mas pode-se aprender apenas um número finito delas em um tempo finito. Assim, os signos devem fazer concessões, dar margem para manobra [Spielräume] para interpretação, e devem ter múltiplos significados de modo a serem aptos para comunicação interindividual, que é uma orientação com respeito às orientações de outros. Que seus significados sejam múltiplos não é um defeito, mas a condição de sua função na orientação e comunicação diárias. Nietzsche a chama de “margem para mal-entendimento” [Spielraum zum Mißverständnis] que os indivíduos provêm uns aos outros. Eles o fazem, de novo, de modo individual: mais para “bons amigos” do que para outros, e mais em “dias bons” do que naqueles ruins” (STEGMAIER, 2005, p. 16).

Dependente desta margem, a linguagem só funciona observando seus deslizamentos de sentido, sua localidade e ocasionalismo, ao invés da rigidez semântica ansiada pela vida prática, emergencial, que se opõe a incertezas e áreas cinzentas. Do fortalecimento cada vez maior deste anseio decorre a hipertrofia de estratégias que visem a fixação de sentido: ciência, lógica, metafísica, moral, etc. De saída, fica comprometida qualquer tentativa de comunicação realmente particular. Nietzsche procura um desbloqueio da transmissão desta individualidade.

Tão logo queiramos definir o propósito do homem, colocamos uma noção de homem em sua cabeça. Mas há apenas indivíduos [...]. Não poderia cada indivíduo ser uma tentativa de alcançar uma espécie mais elevada do que o homem através de suas coisas mais individuais? Minha moral seria levar o caráter geral do homem mais e mais

para longe dele e especializá-lo, torná-lo, a um certo grau, mais incompreensível a outros (e com isso um objeto de experiências, de espanto, de instrução para eles) (FP 1880, 6 [158]).

Uma vez que não se pode acessar os eventos – próprios ou alheios – através dos sinais recebidos, eles têm de ser interpretados, e isso oferece possibilidades. Os sinais estão abertos para que se os interprete em meio aos esquemas onde são emitidos, mas também pode-se interpretar as razões de seus emissários para emití-los – razões estas que podem até mesmo ser bem menos claras para esses do que para seus receptores. Pode-se também modular, distorcer e travestir o signo, mimetizando seu enfraquecimento ou rudeza, por exemplo, usando-o como disfarce – tática declaradamente usada por Nietzsche, ao longo de sua obra inteira:

Usar sinais como máscaras, usá-los de um modo que “os rudes” possam entendê-los de maneira rude, e “os refinados” de maneira refinada. Ele chama a isso uma “astúcia” [List] – o qual não é necessariamente “cavilação” [Arglist]: “há tanta bondade na astúcia”. Há uma bondade no uso dos signos se tal uso não pede a outros mais do que eles podem suportar (STEGMAIER, 2005, p. 20).

Exercendo a influência incomensurável que exerce nos indivíduos, a capacidade de manipular signos concede enorme poder a quem a possui. Tem-se tão mais poder quanto maior for o tempo pelo qual se os domine e em mesma proporção da variedade deles que se tenha a seu dispor, e Nietzsche se entende como possuidor de um arsenal inigualado, o maior de que já se tivera notícia. A diversidade extraordinária de condições (ou seja, de acontecimentos e, portanto, signos) que traria dentro de si lhe conferiria o mais amplo arsenal de estilos já possuído por alguém, dos quais se utilizar, além de um senso para todos os estilos:

Em *Ecce homo*, ele apresenta [a ampla variedade de estilos a seu dispor] como um estilo dionisíaco, e o explica em termos religiosos, como “revelação” [Offenbarung]. Neste estado signos vêm “involuntariamente” [unfreiwillig], falando por si mesmos, sem precisar de interpretação (Ibid., p. 21).

Há atenção especial reservada para a arte de “usar signos desindividualizantes de maneira individualizadora”:

Ele dá sinais que – ainda – fascinam alguns, provocam outros, atraem alguns, repelem outros, e frequentemente até atraem e repelem ao mesmo tempo. O estilo dos escritos de Nietzsche não permite conceder-se qualquer distância dele como um indivíduo. Constantemente posiciona-se – deliberada ou indeliberadamente – a favor ou contra ele. Conceitos além dos indivíduos [das überindividuelle Allgemeine] criam distância entre indivíduos, eles são, de acordo com Nietzsche, vontades de poder. Na escrita científica, o autor é obrigado a se

retirar como indivíduo para tão longe quanto possível. Nietzsche, ao contrário, revela-se como indivíduo intencionalmente, ele se “expõe” [compromittirt] como um indivíduo (Ibid., p. 22).

Mantendo em vista os elementos elencados, percebe-se que a exposição do autor impede que o leitor permaneça em segurança: em sua relação com o texto, o leitor é também exposto. Se signos não são meramente recebidos e compreendidos tais quais foram elaborados – nem mesmo pelo indivíduo que os elaborou –, se suas recepções sempre criam novas interpretações e conjuntos de signos, Stegmaier pode dizer que as doutrinas que alguém deriva dos signos de Nietzsche são as doutrinas desse alguém. “Achar contradições e ambivalências nas doutrinas de Nietzsche, então, poderia ser uma forma de expor-se a respeito dos signos [nietzscheanos]”, e que “As doutrinas de Nietzsche são antidoutrinas. Elas se referem à individualidade de cada uso de signos. Como tais, elas são coerentes” (*ibid.*).

3 ETERNO RETORNO COMO ANTIDOUTRINA?

Quem precisa “guardar algo frágil e vulnerável” pode esconder isso sob signos notadamente “rudes”, pode usar a “rudeza” como “máscara” para sua “sutileza”. Máscaras são signos usados ante a face, para não se deixar ver por qualquer um. Nesse sentido, todos os signos são máscaras na medida em que se é possível apresentar-se a si próprio por meio delas como se “precisa” e se “quer”. Pode-se assim adquirir uma “sutileza” própria no uso dos signos, pode-se, como Nietzsche procede, utilizá-los de tal forma que os rudes a entendam rudemente e os sutis, sutilmente. E é nisso que reside a “astúcia” no trato com os signos, a qual não tem que ser necessariamente uma cavilação – “existe muita bondade na astúcia”. Existe bondade aí, se um sutil uso dos signos resguarda a outrem daquilo que não poderiam suportar, quando não os “ofende” (STEGMAIER, 2013, p. 102).

Ainda que se esteja de acordo com Stegmaier neste tocante, ele parece pensar que isso equivale a dizer, de modo totalizante, que “As doutrinas de Nietzsche são antidoutrinas”³, todas tendo como objetivo último referir-se à individualidade do uso de signos. Contudo, ele também afirma que o

eterno retorno do mesmo permanece difícil. É evidente que se as “doutrinas” de Nietzsche são signos que encorajam que se abstenha de todas as doutrinas, isso deveria ser também evidente em respeito a essa doutrina também. Se se a toma como uma doutrina metafísica, tudo, como agora o é e conectado está com tudo mais retorna em círculos. Mas isso produz uma (bem simples) aporia: se tudo retorna como é eu não posso saber e, portanto, eu não posso ensinar que ele

3 STEGMAIER, 2005, p. 22.

retorna. A doutrina destrói a si mesmo *enquanto* doutrina: se ela é verdadeira ela não pode ser ensinada. A doutrina que Nietzsche achou aqui é uma doutrina que imediatamente se torna uma antidoutrina, que torna [sua] ensinabilidade como tal paradoxal (STEGMAIER, 2005, p. 23).

Contudo, em primeiro lugar: não soa ser o caso que se tenha a alegada aporia. Quando ensinada, a doutrina será carregada por aqueles que a recebam até o fim de seus dias, influenciando em maior ou menor conta o modo como vivem suas vidas; este fim será sucedido, em algum momento, pelo fim dos dias do próprio universo tal como se o conheceria até então (possivelmente num *big crunch*, se se permite adaptar o entendimento nietzschiano para o jargão científico moderno); novas configurações do universo serão então iteradas, até que se chegue vez mais em uma na qual a doutrina seja criada e ensinada, vez mais influenciando em maior ou menos conta o modo como aqueles que a apreendem vivem suas vidas; este ciclo se repete infinitamente. Não há qualquer impossibilidade de ensiná-la – pelo contrário, ela é infinitamente ensinável.

Em segundo lugar, mesmo que fosse este o caso, tirar o foco da pergunta pela afirmação da vida posta pelo pensamento do retorno (“Você quer isso [sua existência] mais uma vez e por incontáveis vezes?” GC §341), que Nietzsche expressa ser o ponto central do conceito – e fazê-lo com tais ataques às perspectivas nas quais ela é apresentada – equivale a dizer que se está mais interessado na conformidade e veracidade de outros preceitos envolvidos do que no anseio pela própria existência – dito de outro modo, que se a pretere em favor deles, em favor de uma agonística epistemológica infundável cujo metro é ainda uma verdade com a qual se mediria quaisquer proposições (pense-se na comum acusação de que o perspectivismo seria um esconderijo de dentro do qual se pressupõe inverdades de modo impune, para se poder “falar qualquer coisa”. Tal acusação só se sustenta quando se acredita na existência deste metro, mesmo que só se o conheça negativamente, já que nunca se o descobre). Diminuir a importância desta pergunta porque vem modulada para uma civilização que se descobriu não atender a exigências instituídas por ela mesma a partir de uma “verdade”, uma convenção tramada também por essa mesma civilização demonstra a estima que ainda se confere a essa convenção, mesmo depois de revelada como tal. Um trabalho de redesignação de meios recuperados de sistemas caducados com vistas à afirmação da existência evidencia uma valoração maior do que quer que se entenda por imanência do que o refreio de se os mobilizar por temor acerca de seu uso pregresso; denota afetos mais maturados e refinados, que não se desfazem destas linguagens simplesmente por que elas não lhes podem conceder o que outrora iludiram-se ser possível obter – tal banimento poderia até mesmo ser enxergado como um ato de vingança, brotado do ressentimento para com sua “incompetência”, ou como tentativa de transformá-los em bode expiatório, transferindo-lhes a culpa pela cruzada infrutífera, evitando-se encarar os impulsos afetivos atuando em seus bastidores.

4 ESTILO

Todo espírito e gosto mais nobre, quando deseja comunicar-se, escolhe também os seus ouvintes; ao escolhê-los, traça de igual modo a sua barreira contra “os outros”. Todas as mais sutis leis de um estilo têm aí sua procedência: elas afastam, criam distância, proíbem “a entrada”, a compreensão, como disse – enquanto abrem os ouvidos daqueles que nos são aparentados pelo ouvido. (GC §381).

Não é este o *modus operandi* de quem tem a seu dispor a “mais multifária” variedade de estilos no uso de signos?

Vou ainda dizer, ao mesmo tempo, uma palavra geral sobre a minha arte do estilo. Comunicar um estado, uma tensão interna de *pathos* mediante signos, e inclusive o andamento [*das Tempo*] de tais signos – eis o sentido de todo o estilo; e considerando que a multiplicidade dos estados interiores é em mim extraordinária, há em mim muitas possibilidades de estilo – a mais multifária arte do estilo em geral, de que alguma vez um homem dispôs. Bom é todo estilo que comunica realmente um estado interno, que não se engana acerca dos signos, a propósito do andamento dos signos, acerca dos gestos – todas as leis do período são arte dos gestos (EH, “Porque escrevo livros tão bons”, §4. Tradução ligeiramente modificada).

E posto que experienciar reações adversas, “Achar contradições e ambivalências nas doutrinas de Nietzsche, então, poderia ser uma forma de expor-se a respeito dos signos” (STEGMAIER, 2005, p. 22) que ele comunica, o que expõe o desmerecimento taxativo de um ou outro destes signos, estilos, registros e linguagens, ou sua valoração apenas condicionada a sua cooptação para a luta contra a metafísica, criando disputas interpretativas de soma-zero? O que expõe que se os considere envoltos em “aura patética e demoníaca” (STEGMAIER, 2013, p. 21)? E o conforto tão maior em compreender o retorno como “*une machine de guerre montée contre l’Idéalisme métaphysique*” do que como “afirmação dionisíaca” (*ibid.*, p. 38)? Não é ele comunicado de formas tais “que os rudes o entendam rudemente e os sutis, sutilmente”, numa “astúcia” saída de “bondade”, “resguardando a outrem daquilo que não poderiam suportar”, e isso “quando não os ofende” (STEGMAIER, 2013, p. 102)? Beira ser impossível não pensar aqui em GC §381, em como o “espírito” e “o gosto mais nobre [...] escolhe também seus ouvintes”, nas “mais sutis leis de um estilo”, que “afastam, criam distância, proíbem ‘a entrada’, a compreensão, como disse – enquanto abrem os ouvidos daqueles que nos são aparentados pelo ouvido”.

É sempre no mínimo custoso – e muitas vezes impossível – tentar demonstrar por que um conceito tão claramente apresentado como este não deveria ser entendido *prima facie*, e sim um *koan* a ser penetrado sem chaves, por alguma razão inconfessa. Aparentada a essa interpretação, e com os sinais quase invertidos, a de Machado entende que, “Como nenhum

outro, o pensamento que torna a filosofia de Nietzsche um saber trágico, ‘um dionisíaco dizer sim ao mundo, tal como ele é, sem desconto, exceção e seleção’, é uma ficção que se reconhece como ficção, uma invenção, uma nobre mentira poética [...] que não quer e não pode ocupar o lugar da verdade, sob pena de se invalidar como saber trágico” (MACHADO, 2011, pp. 132, 133). Mas, averiguado que “a” verdade inexistente, o que resta não é “a” ficção, pois a dissolução de um dos polos traz abaixo ambas as antípodas. O que resta são coordenadas de perspectivas – as quais são, para Nietzsche, ao que tudo indica, no limite, apenas compreensíveis e comunicáveis como semiótica.

Crepúsculo dos ídolos coloca a seguinte questão: “a arte também traz à luz muito do que é feio, duro, questionável na vida – ela não parece com isso tirar a paixão pela vida?”, e contra aqueles que defendem que ela faria bem em tirá-la, responde:

Que comunica de si o artista trágico? Não mostra ele justamente o estado sem temor ante o que é temível e questionável? – Esse estado mesmo é altamente desejável; quem o conhece lhe tributa as maiores homenagens. Ele o comunica, tem de comunicá-lo, desde que seja um artista, um gênio da comunicação. A valentia e a liberdade de sentimento ante um inimigo poderoso, ante uma sublime adversidade, ante um problema que suscita horror – é esse vitorioso que o artista trágico escolhe, que ele glorifica. Diante da tragédia, o que há de guerreiro em nossa alma festeja suas saturnais; aquele que está habituado ao sofrimento, aquele que busca o sofrimento, o homem heroico exalta sua existência com a tragédia – apenas a ele o artista trágico oferece o trago desta dulcíssima crueldade. – (CI, “Incursões de um extemporâneo”, §24).

O trecho “glorifica” precisamente que o “estado” que descreve seja mostrado e tornado “altamente desejável” em suas últimas consequências, certo de si, inexorável frente à desfortuna certa, anunciada, e uma “comunicação” dele que se leve a sério deste mesmo tanto – não se precisa de um “gênio da comunicação” para meros jogos de espelhos. Não se lê qualquer menção a um segredo de coxia que, quando as coisas ficassem sérias demais, reconfortaria e lembraria de que, no fundo, tudo isso não passa de encenação, que não deve ser levada tão assim à sério, agindo aí como trava de segurança, tangente pela qual se joga a si mesmo para debaixo do tapete quando necessário. Este “homem heroico que exalta sua existência com a tragédia” soa bem mais aquiliano do que odisséico.

Embora se esteja aqui de acordo com Machado sobre a decisiva mobilização que a obra faz da arte como (entre outros fins) contraponto à ilusão de onipotência científica e seus desmandos na filosofia, e embora se reconheça, e muito, o valor de sua interpretação como resistência contra tanto o cientificismo quanto contra a veneração de um crítica epistemológica nociva e paralisante que se satisfaz em somente re-destruir idealismo e metafísica continuamente, interessa elaborar a ressalva acerca de algumas de suas conclusões, segundo as quais

Em *Assim falou Zaratustra*, a forma poética de filosofar tem como ápice o eterno retorno, pensamento trágico que só pode ser adequadamente enunciado através do canto, da palavra poética. Em outros termos, o eterno retorno, “a mais alta fórmula de afirmação até hoje atingida”, como diz *Ecce homo*, tem como forma de expressão apropriada o “ditirambo dionisíaco”, forma suprema da palavra, a respeito da qual disse Nietzsche, também em *Ecce homo*, que com ele voou “milhares de milhas acima e além do que até então se chamava poesia”. (MACHADO, 2011, pp. 16, 17).

Mas, no parágrafo referido – o mesmo, aliás, que traz “uma palavra muito geral” sobre a “arte do estilo”, sobre o “sentido de todo estilo”, que é “Comunicar um estado, uma tensão interna do *pathos* mediante signos, e inclusive o ritmo de tais signos” –, lê-se:

Antes de mim, não se sabe do que é capaz a língua alemã – do que em geral é capaz a linguagem. – A arte do grande ritmo, o grande estilo do discurso para exprimir os altos e baixos temíveis da paixão sublime, além-humana [*übermenschlicher*], só por mim foi descoberta; com um ditirambo, como o do terceiro Zaratustra, com o título de “Os sete selos”, voei milhares de milhas acima do que até hoje se chamou poesia (EH, “Por que escrevo livros tão bons”, §4. Tradução ligeiramente modificada).

CONCLUSÃO

Bem ao modo do pensamento do retorno, cuja concepção se dera “6000 pés acima do mar e muito mais alto acima de todas as coisas humanas!” (FP 1881, 11[141]), também aqui se parece querer vazão para que se o situe depois desse, aquilo que se situa a tantas milhas voadas para longe do que “até então se chamava poesia” parece surgir tão após dessa que nela já não teria mais que um ancestral, tal qual ancestral é o humano para o seu-além. Que se esteja lançando mão de algo que faz lembrar arte parece fazer muito sentido – que este algo se esgote no objeto desta lembrança, não. Aparenta acenar-se para o que quer que “signos” e “linguagem” exprimam tanto para além de “arte” quanto de “ciência” (e.g., as coordenadas de perspectiva – incontornável, inultrapassável – que sobreviveriam à dissolução do par verdade-ficção), que só seja fatalmente correlacionado a estas duas em função da natureza associativa comum ao processo intelectual, e que o resumir a qualquer delas lhe rouba sofisticação, pungência e potencial. Desatentar-se disso é desatentar-se da preocupação famigeradamente reafirmada pela obra de chegar às tais longínquas altitudes e de falar a partir delas.

REFERÊNCIAS

MACHADO, R. *Zaratustra: tragédia nietzscheana*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

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

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

NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

NIETZSCHE, F. *Nachgelassene Fragmente*. Nietzsche Source, 2009. Disponível em: <http://www.nietzsche-source.org/#eKGWB>. Acesso em: 18 de out. 2025.

STEGMAIER, W. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

STEGMAIER, W. *Nietzsche's Doctrines, Nietzsche's Signs*. The Journal of Nietzsche Studies 31 (1): 20-41. December, 2005.

Artigo Submetido em 11/09/2025 e aprovado em 22/09/2025

Breves informações sobre o autor: Doutorando em filosofia pela Universidade Federal de São Paulo, bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), fomento pelo qual se agradece à agência (Processo número 2021/02162-4).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1931-5200>

E-mail: hugovedovato@gmail.com

Endereço: Rua Geraldo Felisberto de Souza, 144. Sumaré - SP. CEP: 13171-829

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Thiago Douza Araújo, Bruno Camilo de Oliveira



O imoralismo e a criação de valores em Nietzsche

Kelly de Fátima Castilho¹

Resumo: Os golpes do martelo nietzschiano podem ser encarados como parte do processo que possibilitará o surgimento de novas formas de vida e de avaliações. Se Deus está morto, e com ele também desapareceram os fundamentos do edifício moral, o homem encontra-se livre para criar e deixar surgir novas auroras. Para Nietzsche, os valores morais não existem em si mesmos, mas são o resultado de criações humanas, demasiado humanas, pois na própria definição de homem está contida a sua capacidade de “avaliar”, de “medir” e atribuir valores às coisas e às ações. “Bem e mal que sejam perenes — isso não existe!” (ZA/ZA II Da 164 *Superação de Si Mesmo*) 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 estimularam ou dificultaram o crescimento do homem até agora (GM/GM, *Prólogo* 3). É a partir desse critério que o filósofo analisa a moral e pesa novamente os valores. As avaliações morais que existiram e ainda existem deverão ser vistas enquanto sintomas, enquanto resultado de um determinado conjunto de impulsos e jamais como “verdadeiras” ou “falsas”, “certas” ou “erradas”, “boas” ou “más”. Este texto pretende investigar a relação entre o imoralismo de Nietzsche e a criação de valores mais afirmativos, valores estes que estejam em consonância com a vida e com sua expansão. Veremos ainda, de que modo a criação está condicionada a uma transvaloração radical de todos os valores até então cultivados pela tradição.

Palavras chave: Imoralismo. Criação de valores. Vida. Nietzsche.

Abstract: The blows of the Nietzschean hammer can be seen as part of the process that will enable the emergence of new forms of life and evaluation. If God is dead, and with him the foundations of the moral edifice have also disappeared, humanity finds itself free to create and allow new dawns to emerge. For Nietzsche, moral values do not exist in themselves, but are the result of human creations, all too human, for the very definition of humanity contains its ability to “evaluate,” “measure,” and assign values to things and actions. “Good and evil that are perennial—that does not exist!” (ZA/ZA II Da 164 *Overcoming Oneself*). And, if humanity is a creator of values par excellence, what matters to the immoral philosopher is to question whether these values promote or diminish life, whether they are an expression of strength or weakness, whether they have stimulated or hindered human growth thus far (GM/GM, *Prologue* 3). It is based on this criterion that the philosopher analyzes morality and reweighs values. The moral evaluations that have existed and continue to exist should be seen as

1 Kelly de Fátima Castilho possui graduação em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (2004); mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (2009) e doutorado pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). É Professora de Filosofia no Instituto Federal Farroupilha (IFFAR), atuando principalmente nos seguintes temas: Nietzsche: vontade de potência e eterno retorno; Jean Marie Guyau e Alfred Fouillée: moralidade, egoísmo e altruísmo e a recepção do pensamento de Nietzsche na França. ORCID: 0009-0004-4742-4529. Email: kellyfcastilho2@hotmail.com. Endereço profissional: Rodovia RS, 2018 - Indubrás, Santo Ângelo- RS, 98806-700.

symptoms, as the result of a specific set of impulses, and never as “true” or “false,” “right” or “wrong,” “good” or “bad.” This text aims to investigate the relationship between Nietzsche’s immoralism and the creation of more affirmative values—values that are in tune with life and its expansion. We will also examine how this creation is conditioned by a radical revaluation of all values previously cultivated by tradition.

Keywords: Immoralism. Value creation. Life. Nietzsche.

INTRODUÇÃO

Em diversas passagens de sua obra, Nietzsche se autodenomina um *imoralista* e alguém que declara guerra à moral. Mas o que isso significa, exatamente? Seu imoralismo implica uma simples inversão dos valores até então sustentados pelo cristianismo, ou exprime, antes, a exigência de uma transformação radical das avaliações morais tradicionais, acompanhada da necessidade de criação de novos valores? Veremos a seguir de que modo o filósofo alemão tratou da criação de valores, suprimindo toda e qualquer instância supra terrena e considerando apenas a vida enquanto critério da moral. O que importa para ele é verificar se os novos valores são provenientes da força ou da fraqueza, da exuberância da vida da sua miséria e decadência.

1 O IMORALISMO NAS OBRAS DE NIETZSCHE

Num primeiro momento, analisaremos o significado que o termo “imoralista” tem na obra nietzschiana e o motivo pelo qual ele o utilizou em seu empreendimento crítico. Em um fragmento póstumo de outubro de 1888, encontramos algumas pistas a respeito dessa utilização. “Preciso desses *contraconceitos* fortes”, disserta o filósofo, “da luminosidade desses *contraconceitos*, para resplandecer nesse abismo de frivolidade e falsidade que até agora se chamou moralidade” (NF/FP, 1888, p. 23[3]). Foi com essa palavra que Nietzsche se lançou na luta contra aquilo que ele considerou “o mais fatal dos erros” e “a forma mais perversa da vontade de mentir”: a moral, em especial a moral judaico-cristã (NF/FP 1888 p. 23[3]).

No *Andarilho e sua Sombra* (1880), Nietzsche afirma que os moralistas devem aceitar ser considerados “imoralistas”, pois seu papel é “dissecar” a moral e não a pregar. O objetivo do imoralista, nesse contexto, não é se converter em um “pregador da moral”, mas ser capaz de “matar” e de “dissecar”, situando-se acima da moral tradicional e de seus valores (MAII/HHII, 19). Nesse trecho, o filósofo deixa claro que o que distingue seu procedimento dos demais é a sua capacidade de distanciamento daquilo que se denominou, até então, moral. Foi essa “distância”, segundo ele, que lhe permitiu descer até as “profundezas” e com isso “solapar nossa confiança na moral” (M/A, *Prólogo* 3). Confiança esta que foi construída e protegida durante milênios, já que a própria moral inibiu e impediu toda espécie de crítica que pudesse vir a atingi-la. A moral, conforme o filósofo, “conhece todas as artes diabólicas da persuasão” e aquele que se dispõe a criticá-la já é julgado “imoral” (M/A, *Prólogo* 3).

Em *Ecce Homo* (2008), obra que Nietzsche escreve com o objetivo de se apresentar à humanidade, encontra-se a seguinte indicação do significado do seu imoralismo:

No fundo são duas as negações que a minha palavra imoralista [*Im-moralist*] 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* 4)

O imoralismo de Nietzsche, portanto, marca uma determinada postura diante da moral e, com ela, o filósofo aponta para a necessidade de negar um determinado “tipo de homem” e um determinado “tipo de moral”: homem do “amor ao próximo” e a moral da “compaixão”.

Se Nietzsche 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”, ressalta 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 dessas doutrinas diante de determinados instintos e valores. Ou seja, se Nietzsche vê a necessidade de pensar os ideais cristãos de uma maneira invertida, num primeiro momento, 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 pelo motivo que também pretendeu assinalar e denunciar aquela “outra guerra”, que o próprio cristianismo 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”, suas ações como “pecaminosas” e, ao 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, malogrado” (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 de uma vida forte. O filósofo quer justamente libertar o homem para que possa ser o criador de valores mais saudáveis e afirmativos; estes que estejam em consonância com este mundo e esta vida.

É nesse contexto que, diante da pergunta: “O que um imoralista pode exigir de si mesmo?”, Nietzsche responde:

Talvez até “melhorar” a humanidade, mas de forma diferente, oposta: isto é, libertá-la da moral, especialmente dos moralistas — trazer à consciência deles, colocá-los face a face com o tipo mais perigoso de ignorância... Restauração do egoísmo da humanidade! (NF/FP 1888 p. 23[3]).

2 A CRÍTICA DE ALFRED FOUILLÉE AO IMORALISMO DE NIETZSCHE

Aos olhos de Fouillée, Nietzsche foi apenas um “falso imoralista”, uma vez que sua crítica não é capaz de rejeitar todas as manifestações morais, mas apenas a moral cristã. Nesse caso, a designação mais autêntica de Nietzsche seria “anticristão”, pois ele próprio teria pregado uma espécie de “moral invertida” — uma moral que se opõe à moral cristã. Segundo Fouillée, o filósofo alemão teria apenas substituído o “sejais piedosos” pelo “sejais duro”; e no lugar de dizer: “amai-vos uns aos outros, lutais uns contra os outros” (Fouillée, 1902, p. 61).

Nietzsche, portanto, estaria longe de uma verdadeira e completa transvaloração dos valores, pois apenas *rejeitou* tudo aquilo que a humanidade chamou de virtude e afirmou tudo o que até então foi chamado de vício. Os valores “pregados” por Zaratustra, segundo Fouillée (1902), nada mais são do que a inversão, e não a superação, do cristianismo: “a humanidade deve queimar todas as pretensas virtudes que ela havia adorado e adorar todos os pretensos vícios, ‘ódio, crueldade, violência, orgulho, etc’” (Fouillée, 1902, p. 64).

Entendo que a interpretação de Fouillée baseou-se nas diferentes passagens da obra nietzschiana em que se evidencia uma radical oposição aos valores vigentes e à tradição judaico-cristã. Em *Ecce Homo* (2008), por exemplo, encontramos afirmações como:

Eu contradigo [*Ich widerspreche*] como nunca foi contradito [*widersprechen*]² [...] minha sina quer que eu seja o primeiro homem decente, que eu me veja em oposição [*im Gegensatz weiss*]³ à mendacidade de milênio [...] a minha verdade é terrível: pois até agora chamou-se à mentira verdade (EH/EH, *Por que sou um destino* 1).

2 A palavra “*widerprechen*” provem da combinação entre “*wider*” (contra) e “*sprechen*” (falar). Segundo o dicionário *Deutsches Wörterbuch* dos irmãos Grimm, é o “ato de contradizer”, “contestar”, “opor-se verbalmente” a algo ou alguém.

3 A expressão “*im Gegensatz weiss*” significa “ter consciência de estar em oposição” ou “saber-se em contraste”. Nietzsche está reforçando a ideia de uma oposição deliberada e consciente às mentiras que foram acumuladas ao longo dos séculos. O que não significa que ele esteja simplesmente invertendo valores.

A obra *O Anticristo* (2003)⁴, tal como o próprio título sugere, pode ser uma confirmação de que Nietzsche se considerava sim um “anticristão”, alguém “avesso” aos valores estabelecidos pelo cristianismo e incansável combatente destes. Ele não nega seu propósito de declarar guerra àquilo que chamou de a “mendacidade de milênios” e se considera o primeiro a enxergar a “verdade” cristã como mentira (EH/EH, *Por que sou tão inteligente* 9). Isso certamente facilitou o surgimento de interpretações tais como a de Fouillée, que considerou Nietzsche apenas como um opositor do cristianismo, sem nenhuma originalidade e gênio criativo.

Ou ainda, “quem descobre a moral descobriu com isso o não-valor dos valores todos nos quais se acredita ou se acreditou; nada mais vê de venerável nos tipos mais venerados e inclusive proclamados santos” (EH/EH, *Por que sou um destino* 8). O que há em comum nesses trechos é a postura nietzschiana de se colocar em radical oposição aos valores até então cultivados – o que não justificaria a acusação de Fouillée, embora não concordemos com elas.

O filósofo alemão, portanto, denuncia a proveniência perversa dos valores até então cultivados e indica o solo contaminado a partir do qual estes foram erigidos, o que justificaria a necessidade de uma transformação radical de todos os valores. Foi a moral dualista, que, incapaz de criar, apenas inverteu as estimativas dos nobres e forjou princípios para enfraquecer as naturezas mais fortes. Nietzsche propõe que ultrapassemos as noções tradicionais, pautadas na dualidade de opostos qualitativos, tais como “bem” e “mal”, “moral” e “imoral”. É preciso desafiar, segundo ele, a falsa concepção que considera o homem “mau e degenerado” em si, mas também aquela que o considera “bom e virtuoso” em si. “Reconheceremos, que não existem pecados no sentido metafísico; mas que também, no mesmo sentido, não existem virtudes” (MAI/HHI p. 56). Enquanto criações humanas, portanto, os valores morais jamais devem ser tomados no sentido absoluto e palavras como “castigo” e “pecado”, quando aplicadas ao mundo e à vida, não passam de equívocos.

3 IMORALISMO E CRIAÇÃO DE VALORES

“Deus está morto, esta é a causa do maior perigo: o que? Também poderia ser a causa do maior ânimo?” (Fragmento póstumo 2 [129] de outono de 1885 – outono de 1886).

Os golpes do martelo nietzschiano podem ser encarados como parte do processo que possibilitará o surgimento de novas formas de vida e de avaliações. Se Deus está morto, e com ele também desapareceram os fundamentos do edifício moral, o homem encontra-se livre para criar e deixar surgir novas auroras e novas perspectivas. Não nos parece que Nietzsche tenha como intuito criar valores opostos aos cristãos e que passe a pregá-los como

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.

verdadeiros. Com isso, ele estaria preservado um mesmo modelo cristão dicotômico, só que os valores da oposição.

Para longe de deus e dos deuses, atraiu-me essa vontade [de criação]; que haveria para criar – se houvesse deuses! Mas novamente e sempre para os homens, impele-me a minha ardente vontade de criar; do mesmo modo é o martelo impelido para a pedra. Ah, dorme a pedra para mim, ó homens, uma estátua, a imagem das minhas imagens (Za/ZA II *Nas ilhas bem-aventuradas*).

Muitas interpretações desconsideram (Fouillée) a ligação entre a parte “destrutiva” da filosofia de Nietzsche com a parte “criativa” proposta pelo filósofo. Zaratustra ressalta que “quem tem de ser um criador no bem e no mal: em verdade, tem de ser primeiramente um destruidor e despedaçar valores” (ZA/ZA II *Da superação de si*). A destruição, portanto, faz parte do processo de criação: “para se erigir um santuário, é preciso antes destruir um santuário: esta é a lei” (GM/GM II 24). Como imoralista, Nietzsche também se considera um “destruidor” por excelência, mas sua missão de contradizer, não faz dele um espírito negador: “eu sou um mensageiro alegre, como nunca houve” (EH/EH, *Por que sou um destino* 1).

Se nos tópicos anteriores tentamos esclarecer a razão pela qual Nietzsche não foi apenas um “pregador” dos valores opostos ao cristianismo, nosso objetivo aqui é assinalar o caráter construtivo da filosofia nietzschiana e indicar os equívocos de uma interpretação que considerou o filósofo um mero “destruidor” e “opositor” dos valores cristãos.

Para Nietzsche, os valores morais não existem em si mesmos, mas são o resultado de criações humanas, pois na própria definição de homem está contida a sua capacidade de “avaliar”, de “medir” e atribuir valores às coisas e às ações. “Bem e mal que sejam perenes — isso não existe!” (ZA/ZA II *Da Superação de Si Mesmo*) 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 estimularam ou dificultaram o crescimento do homem até agora (GM/GM, *Prólogo* 3). É a partir desse critério que o filósofo analisa a moral e pesa novamente os valores. As avaliações morais que existiram e ainda existem deverão ser vistas enquanto sintomas, enquanto resultado de um determinado conjunto de impulsos e jamais como “verdadeiras” ou “falsas”, “certas” ou “erradas”, “boas” ou “más”.

Encontramos a definição de vida, especialmente na obra tardia de Nietzsche, como vontade de potência, como um impulso ou movimento que quer aumentar, crescer e se expandir. Essa identificação de vida com vontade de potência pode ser vista no discurso *Da Superação de Si Mesmo* de Zaratustra (2003): “onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de potência”. Penetrando no coração da própria vida, Zaratustra ouve o segredo que esta lhe confia: “vê”, disse, “eu sou aquilo *que sempre tem de superar a si mesmo*” (ZA/ZA II, *Da Superação de Si Mesmo*). A ideia que está presente é da vida enquanto esse movimento

constante de criação e autossuperação, um movimento que destrói e cria ao mesmo tempo e que, acima de tudo, avalia.

É a vida, portanto, que avalia e cria a moral e não o contrário, não são os valores provenientes de fora, do Além, de um Deus ou de qualquer transcendência que direciona a vida para uma finalidade, mas é a própria vida, enquanto movimento em direção ao aumento de potência, que cria valores.

Com vossos valores e palavras de bem e mal exerceis violência, ó valoradores; e este é o vosso amor oculto e o brilho, tremor e transbordamento de vossa alma.

Mas uma violência mais forte cresce de vossos valores, e uma nova superação (ZA/ZA II, *Da Superação de Si Mesmo*).

A vida, como tendência para o crescimento e expansão, segundo Nietzsche: “deverá ser a vontade de dominação, desejará crescer, aumentar, atrair, adquirir domínio — não já pela moralidade ou imortalidade, mas unicamente porque ‘vive’ e porque a vida é a vontade de potência” (JGB/BM, p. 259). Essa é a dinâmica constante da vida: enquanto há vida, há movimento em direção à expansão e à superação. Pouco importa, do ponto de vista da vida, se ela fere ou contraria os princípios da moral vigente, se está em oposição ao que “deveria” ser.

E se, para Nietzsche, é a vida que avalia, então, é preciso examinar os valores desde essa nova perspectiva, indagando se eles estão a serviço do crescimento ou da degeneração, se promovem ou diminuem a vida. É sempre a vontade de potência que está em questão quando tratamos da moral e quando falamos de bem e mal. “Esta é toda a vossa vontade, ó mais sábios entre todos, uma vontade de potência; e também quando falais de bem e mal e das valorações” (ZA/ZA II, *Da Superação de Si Mesmo*).

Em sua obra *O Anticristo* (2003), Nietzsche fala dos valores a partir de uma perspectiva da vontade de potência e questiona: “O que é bom? — Tudo o que eleva o sentimento de potência, a vontade de potência, a própria potência no homem. O que é mau? — Tudo o que vem da fraqueza” (AC/AC 2). A própria felicidade é definida nesse aforismo como aquilo que eleva o sentimento de potência depois que “uma resistência é superada” (AC/AC 2). Este é o critério supremo para Nietzsche: a vida. Diante da moral, das interpretações do mundo, dos valores e de toda a tradição filosófica, devemos sempre indagar: favoreceram o crescimento da vida ou foram signos de degenerescência?

Partindo desse critério, o filósofo analisou a tradição judaico-cristã e constatou que os valores que prevaleceram até então foram valores do declínio, que depreciaram e negaram a vida. “Meu argumento é que a todos os supremos valores da humanidade falta essa vontade (afirmativa) — que valores de declínio, valores niilistas preponderam sob os nomes mais sagrados” (AC/AC 6). Daí a necessidade não apenas de denunciar e desmascarar os valores

provenientes da fraqueza, como também de possibilitar a emergência de outros: mais potentes e afirmativos.

A proposta nietzschiana envolve a reformulação da própria humanidade, uma vez que os valores, até então, cultivados foram os responsáveis pela emergência de um tipo de homem cansado da vida e enfraquecido: “o animal doméstico, o animal de rebanho, o animal doente homem - o cristão...” (AC/AC 3). É preciso, portanto, que o homem atual desapareça e dê lugar àquilo que o filósofo chamou de *Übermensch*, “além-do-homem”. A noção de criação, em Nietzsche, que compõe o projeto de uma transvaloração de todos os valores, prevê o surgimento não apenas de outras formas de vida, mas também de um novo tipo de homem.

Qual espécie de homem, para Nietzsche, merece ser cultivada e desejada? Esses homens existiram até agora ou foram exceções? Aos olhos do filósofo, esses tipos só teriam existido enquanto anomalias e “acazos felizes”, nunca como homens desejáveis e queridos. Aliás, ao contrário, foram sempre os mais temidos, os mais evitados, aqueles que, por causarem medo, deveriam ser imediatamente censurados e banidos da convivência social. A humanidade, devido ao terror que causavam, sempre se preveniu contra eles, cultivando e promovendo o ideal oposto: o ideal do homem bom, domesticado e doente.

Com sua noção de além-do-homem, Nietzsche pretendeu indicar que não basta criar e reformular os valores, mas é preciso criar e reformular também a humanidade e o tipo de homem a ser fomentado. Não por acaso, em *Assim falou Zaratustra* (2003), obra na qual essa ideia aparece de forma abundante, o personagem nietzschiano, depois de anunciar a “morte de Deus”, dirige-se aos homens ensinando-lhes o além-do-homem, como o verdadeiro “sentido da terra”.

CONCLUSÃO

A postura imoralista de Nietzsche prevê, portanto, a abolição de todas as instâncias supraterras (morte de Deus); assim como a supressão da crença na existência de valores superiores, tais como o altruísmo e a compaixão (ordem moral do mundo). É preciso superar não apenas Deus, mas também suas sombras. “Deus está morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. – Quanto a nós – nós teremos que vencer também a sua sombra!” (FW/GC 108). Depois de vencer tais sombras, ao mundo, é devolvida sua inocência, seu simples vir-a-ser e ao homem é dada a possibilidade de exercer sua função como criador de valores.

Do exposto até aqui, é possível constatar que o autoproclamado *imoralismo* de Nietzsche não consiste em uma mera inversão dos valores cristãos, mas no questionamento radical de uma cultura — e do tipo de homem — que os erigiu. A partir da perspectiva da própria vida, o filósofo revela como a fraqueza e o ressentimento orientaram a criação dos valores tradicionais e como o seu *imoralismo* se manifesta, antes, como uma necessidade de criação de valores mais afirmativos e vitais.

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. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

NIETZSCHE, F. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia de Bolso, 2004.

NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Marco A. Casa Nova. Rio de Janeiro. Relume Dumará, 2000.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia de Bolso, 2009.

NIETZSCHE, F. *Humano demasiado Humano, um livro para espíritos livres, volume II*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia das letras, 2008.

NIETZSCHE, F. *Humano demasiado Humano, um livro para espíritos livres*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia de Bolso, 2005.

NIETZSCHE, F. *O Anticristo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia das letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *Correspondência*: Volume I, junho 1850 - abril 1869. Trad. Luis Enrique Guervós. Madrid: Editorial Trota, 2005.

NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo. Companhia de Bolso, 1985-1995.

Artigo Submetido em 12/09/2025 e aprovado em 19/09/2025

Breves informações sobre o autor: Kelly de Fátima Castilho possui graduação em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (2004); mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (2009) e doutorado pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). É Professora de Filosofia no Instituto Federal Farroupilha (IFFAR), atuando principalmente nos seguintes temas: Nietzsche: vontade de potência e eterno retorno; Jean Marie Guyau e Alfred Fouillée: moralidade, egoísmo e altruísmo e a recepção do pensamento de Nietzsche na França.

ORCID: 0009-0004-4742-4529

E-mail: kellyfcastilho2@hotmail.com

Endereço: Rodovia RS, 2018 - Indubrás, Santo Ângelo- RS, 98806-700

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Samuel José de Almeida, Paulo Sérgio Alvez de Souza



Democracia e conflito em disputa: Nietzsche e os limites da política agonística

Daniel Reilly¹

Resumo: Baseado na suspeita de que a democracia moderna foi esvaziada de seu potencial transformador, uma diversidade de autores se propôs, contra esse impasse, a colocar em questão presunções mais básicas da prática política contemporânea. Dentre aqueles que tomam parte da discussão, destacam-se aqueles que recorrem a Friedrich Nietzsche para pensar o agonismo — escolha controversa, dada a resistência do filósofo em elaborar uma teoria política, além das suas aspirações aristocráticas. Ainda assim, a ênfase que Nietzsche concede ao protagonismo do conflito na constituição de formas de existência social mais saudáveis é vista por alguns como crucial para a discussão democrática, além de suficiente para identificar na obra do filósofo indagações que sustentariam tal associação. Nesse contexto, nos reportamos ao trabalho de Lawrence Hatab como alguém alinhado a essa perspectiva. A escolha por mostrar suas reflexões se justifica à luz da originalidade com que recolhe, nos textos de Nietzsche, subsídios que permitiriam reconceituar a democracia a partir de um registro mais radical. Contudo, apontamos que, apesar da sistematicidade de Hatab, ele relativiza posições centrais de Nietzsche, cujas críticas ao discurso político são mais amplas e categóricas do que convém ao autor americano. Para evidenciar isso, ancoramo-nos na abordagem hermenêutica de Werner Stegmaier para trazer à luz a atitude experimentalista de Nietzsche, que, acreditamos, Hatab perde de vista. Buscamos, assim, expor e contestar as limitações da teoria agonista.

Palavras-chave: Nietzsche. Agonismo. Democracia. Conflito. Política.

Abstract: Based on the suspicion that modern democracy has been emptied of its transformative potential, a variety of authors have sought, in response to this impasse, to question the more basic assumptions of contemporary political practice. Among those engaged in this discussion, particular attention is given to thinkers who draw on Friedrich Nietzsche to reflect on agonism — a controversial choice, given the philosopher's reluctance to elaborate a political theory, as well as his aristocratic aspirations. Nevertheless, Nietzsche's emphasis on the centrality of conflict in the attainment of healthier forms of social existence is seen by some as crucial to democratic debate, and sufficient to identify in his work inquiries that might support such an association. In

¹ Daniel Reilly é graduando em Filosofia e em Bacharelado em Ciências e Humanidades pela Universidade Federal do ABC (UFABC). Atua atualmente como bolsista de iniciação científica do CNPq, desenvolvendo pesquisa sobre o problema da intersubjetividade em *Ser e Tempo*, de Heidegger. Anteriormente, investigou a relação entre Homero e Nietzsche a partir da dualidade moral entre senhor e escravo, problemática apresentada em uma edição anterior do evento. Seus interesses de pesquisa concentram-se na filosofia da linguagem, na filosofia da diferença e nas contribuições de Nietzsche para o pensamento pós-moderno, bem como em suas articulações com perspectivas anielmanistas. É membro fundador do Centro Acadêmico de Filosofia da UFABC (CAFIL) e colaborou em diversas edições da Semana de Filosofia da universidade. Orcid: <https://orcid.org/0009-0003-3335-1093>. E-mail: aniel.reilly.archive@gmail.com / aniel.reilly@ufabc.edu.br. Endereço residencial: Rua Brasília Machado 276, São Bernardo do Campo, SP.

this context, we turn to the work of Lawrence Hatab as someone aligned with this perspective. The decision to present his reflections is justified by the originality with which he gathers, from Nietzsche's texts, elements that could allow for a more radical reconceptualization of democracy. However, we argue that despite the systematic character of Hatab's interpretation, he relativizes Nietzsche's central positions, whose critiques of political discourse are broader and more categorical than the American author admits. To make this evident, we draw on Werner Stegmaier's hermeneutic approach to shed light on Nietzsche's experimentalist attitude, which, we contend, Hatab overlooks. Our aim, therefore, is to expose and challenge the limitations of the agonistic theory.

Keywords: Nietzsche. Agonism. Democracy. Conflict. Politics.

INTRODUÇÃO

Em razão da sua conhecida hostilidade à democracia, Friedrich Nietzsche já foi historicamente tido como precursor dos movimentos reacionários do século XX, que vieram a ani-lo como referência para legitimarem-se intelectualmente. Segundo alguns autores, todavia, a natureza idiossincrática dos seus escritos sugere que esse tipo de apropriação omite especificidades inerentes ao seu pensamento, o que permitiria o desenvolvimento de exercícios reflexivos ligando Nietzsche à formas de poder mais plurais.

De toda forma, no âmbito da pesquisa especializada, o tema é polêmico e comporta argumentações bastante diversas entre si. O ponto de partida que escolhemos para dissecar a discussão a respeito da viabilidade de fazer uso de aportes teóricos que partem de Nietzsche, particularmente o agonismo, para pensar sobre a natureza das democracias contemporâneas, é a pergunta que Herman Siemens considera fundamental para o desenvolvimento da investigação: "por que Nietzsche e o político?", interroga o autor (SIEMENS, 2001, p. 510, tradução nossa).

Principiando pelos intérpretes que defendem o emprego do agonismo nietzschiano como instrumento para resituar a democracia, Siemens destaca que, para pesquisadores como Daniel Conway e Alan D. Schrift, a viabilidade de voltar-se para o filósofo para tais fins repousaria na defesa que Nietzsche faria à autonomia moral, ênfase esta que, contestando a confiança em identidades fixas, poderia promover, segundo os autores, uma ética pluralista.

De fato, para Schrift (2000), a preocupação de Nietzsche com a filosofia política não envolveria a defesa de programas totalizantes, mas é, por outro lado, voltada para a necessidade de reinterpretar os pressupostos que subsidiam as formas de representação convencionadas pelas instalações de poder dominantes. À luz disso, ele entende que a democracia radical, acima de qualquer outra alternativa, encoraja a construção de subjetividades que evadem a perspectiva de serem contidas em determinações fechadas.

Com vistas a avaliar criticamente esses trabalhos, Siemens apresenta algumas questões que, no seu entender, representariam desafios para todas as leituras que procuram conjugar Nietzsche à democracia, as quais ainda não teriam sido adequadamente respondidas:

Por que o próprio Nietzsche não aplicou o *ágon* grego à questão da reforma democrática? Por que ele “não buscou uma teoria política de caráter mais fundamentado, se não sistemático? Por que não avançar até uma teoria política da virtú?”. 2. Qual é a crítica de Nietzsche à democracia? E como é que *esta* apropriação do seu pensamento em favor da democracia evita, ou pelo menos responde, a esta crítica? (op. Cit, p. 512-3, tradução nossa)

As respostas dadas pelos democratas radicais aos problemas acima, segundo ele, são insatisfatórias. Siemens acredita que, ao sublinhar excessivamente o aspecto dissensual de Nietzsche como modelo para a construção de perspectivas mais suscetíveis à eliminação de convicções absolutas, os mesmos acabam por omitir aspectos-chave do agonismo de Nietzsche quando enfatizam incondicionalmente seu pluralismo ontológico. Os autores incorreriam inadvertidamente no que ele chama de “autonomização do ágon” — aquilo que garantiria com que a disputa se mantivesse dentro dos limites cívicos e que impedisse sua dissolução em conflito aberto, é que nesse contexto os agentes políticos reconheceriam as perspectivas que não as suas como equivalentes. O agonismo, para funcionar, dependeria do reconhecimento prévio da alteridade que, entretanto, deveria ser aquilo que ela deveria assegurar como seu produto e não como pressuposto. Seria um procedimento tautológico, pois o ágon criaria as próprias condições de existência, para ele.

Siemens supõe que deve haver alguma provisão cuja operação mediasse a interação dos contestadores. A disputa, enquanto relação que favorece a rivalidade, fomenta tamanha tensão que a única perspectiva possível de equilíbrio se daria quando o ímpeto que motiva um ator político a realizar suas aspirações egoístas é contido pelas aspirações de outro agente que lhe impõe resistência. Assim, a equalização dos interesses dos competidores — que de fato impediria a dissolução do ágon para Siemens — resultaria da neutralização de perspectivas mutualmente exclusivas que compartilham de um poder equivalente. A contenção da luta seria então um resultado impessoal e epifenomênico, pois o

equilíbrio é, então, um fenômeno “intersubjetivo” ou relacional, uma função das relações entre forças mais ou menos iguais, cada uma lutando pela supremacia. (...) [C]ada um quer ser o melhor, mas um equilíbrio é, ou pode ser alcançado; cada um é tentado ao excesso e à arrogância, mas limites ou medidas podem ser alcançados. O sentido relacional do *ágon* significa que a medida ou limite da ação não é determinado pelos objetivos, interesses ou disposições dos jogadores; pelo contrário, é o resultado contingente de relações dinâmicas que emergem entre forças sociais que competem pela supremacia. (SIEMENS, 2013, p. 91 apud PEARSON, 2018, p. 109)

1 AGONARQUIA DE LAWRENCE HATAB

Lawrence Hatab (1995), entretanto, difere dos mencionados intérpretes, uma vez que explora mais explicitamente o desafio de vincular a obra de Nietzsche ao agonismo democrático. Hatab acredita que, enquanto que os demais pesquisadores se veem obrigados a rejeitar as tendências elitistas do filósofo, que os força a esposar aquele voluntarismo que Siemens denuncia, Hatab não só diz que quaisquer interpretações que cheguem a tais conclusões realizam distorções e seleções deliberadas de Nietzsche, mas também afirma que a reverência por parte do filósofo à aristocracia pode ser positivamente assimilada quando subjugada a um exame crítico.

Para tanto, Hatab sublinha a importância de reconstruir conceitualmente as premissas que sustentam a concepção corrente de democracia que ele busca reavaliar. No seu interior reside o postulado de um sujeito idêntico a si. Levada ao limite, esta postura prevê a rejeição da diferença, dado que os membros da comunidade política fundada sobre essa concepção se veriam como compartilhando, em virtude do ideal de igualdade investida a toda subjetividade racional, de uma consciência que é universal a todos os homens, como se fosse uma unidade estática e durável, que coloca abaixo de si a impermanência e temporalidade, próprias da dimensão sensível. Em suma, a democracia que Hatab denomina como “substantiva”, que ele rejeita, sustenta sua legitimidade sobre reivindicações que são metafísicas. Conjunturas culturais, tradições linguísticas e especificidades psicofisiológicas deveriam de ser dispensadas para que a condução dos processos políticos procedesse, posto que a racionalidade da qual todos somos partícipes permanece objetivamente acima destas particularidades.

Todavia, para Nietzsche, que busca minar a certeza em verdades inequívocas, a produção de valores depende da interação tensional entre perspectivas opostas, pois não correspondem a entidades reais e objetivas, dependendo, invés, do antagonismo somente frente ao qual podem se constituir como centros de poder, na medida em que uma perspectiva só se estabelece reconhecendo que ela comporta dentro de si o próprio oponente. Ao rejeitar este papel formador do conflito, uma perspectiva sepultaria a si antes de tudo.

Logo, para Hatab, Nietzsche poderia ser recuperado para reinterpretar o espaço público como palco onde a própria definição de verdade estaria sob contestação — a institucionalização do embate como força vital de uma forma mais saudável de organização social impediria o predomínio exclusivo de uma única valoração, pois

no respeito democrático, (...) uma mistura dialógica de afirmação e negação, uma atitude política que implica dar ouvidos a todas as crenças, recusar qualquer crença como uma garantia última e perceber o próprio ponto de vista como agonicamente implicado em pontos de vista opostos. (HATAB, 1995, p.70, tradução nossa)

Quando reinterpretada à luz do perspectivismo de Nietzsche, a democracia poderia então ser imaginada não como o sistema que atualiza a suposta “vontade do povo” ou

consubstancia abstrações como “igualdade”, mas garante a transitoriedade de múltiplos modos de valoração. Nesse sentido, Hatab enfatiza a importância de abordar o que chama de “agonarquia” como privada de conteúdo positivo. Democracia, sobretudo, deve ser percebida como um processo de deliberação restrito à sua dimensão procedimental, que recompensa um “experimentalismo” emancipado de desvios dogmáticos que interromperiam a mobilidade da democracia agonárquica.

Para que este estado de contingência permaneça, esperar-se-ia que os competidores percebam seus rivais não como inimigos, ou ainda como objetos de simpatia, como querem Shrift e Conway, e sim como rivais. Ao contrário daqueles autores, o oponente da disputa seria visualizado como rival, isto é, como alguém que encaro como algo a ser superado, mas não destruído, posto que é a ele que devo meu enobrecimento ao servir de obstáculo. Na agonarquia,

Não só preciso de um Outro para provocar minhas próprias conquistas, como a significância de qualquer “vitória” que eu possa alcançar exige um oponente capaz. Assim como nos esportes, derrotar um competidor incapaz ou incapacitado acaba sendo sem sentido. Portanto, eu não deveria apenas querer a presença de outros em um ágôn, mas também desejar que sejam adversários competentes, que tenham oportunidades e capacidades para ter sucesso no confronto. E eu deveria ser capaz de honrar o vencedor de um concurso justo. (...) O respeito agonístico não precisa estar associado a algo como apreço positivo ou igualdade de valor (HATAB, 2002, p.142, tradução nossa).

2 EXCLUSÃO DA DIFERENÇA

As descontinuidades, rupturas e desarmonias que percorrem a obra de Nietzsche parecem corroborar essa compreensão. De modo oposto àquela tendência de atribuir a ele doutrinas totalizantes, o princípio segundo o qual Nietzsche poderia ser mais “bem compreendido” seria o de abordá-lo como expoente de uma filosofia da multiplicidade. Segundo Stegmaier (2013), longe de apresentar um paradoxo, um problema ou uma contradição, o pluralismo de significados das categorias das quais Nietzsche faz uso indica que o filósofo as situa em circunstâncias temáticas cambiantes, em que as mesmas acabam por adquirir sentidos singulares aos seus contextos de enunciação. A abordagem mais adequada às instruções de Nietzsche, segundo Stegmaier, é uma que não imputa certezas ao seu pensamento, pois “uma filologia que corresponda à filologia de Nietzsche é uma filologia sem seguranças.” (Ibid., p. 295). Nietzsche teria tido, dessa forma, indicado a instabilidade das suas assunções mais rígidas.

De todo modo, o limite de significações possíveis a que estas se prestam não é pueril. Stegmaier concede que a amplitude de indeterminação à qual os conceitos permanecem

imersos é, em razão do contexto a que estão sujeitados, circunscrita pelas especificidades do uso a que se destinam. Os únicos que podem compreender Nietzsche, segundo o próprio filósofo, por exemplo, são seus “amigos”, pois

vê-se que estou fazendo tudo para não ser compreendido! -, e devemos estar reconhecidos, de todo o coração, pela boa vontade de se ter alguma sutileza na interpretação. Mas no que toca aos “bons amigos”, sempre muito indolentes e acreditando ter, como amigos, direito à indolência: é bom lhes conceder, antecipadamente, um espaço e uma margem onde possam dar livre curso à incompreensão (JGB/BM 27)

Ou seja, cada domínio discursivo estabeleceria seus próprios critérios e regras de significação. Com o termo “margens de manobra”, Stegmaier aponta que Nietzsche é sensível ao fato de que, embora sentidos possam ser combinados e permutados de modo a servir finalidades variáveis, um determinado emprego acaba impondo limitações à ambivalência das expressões que admite, de modo que a

verdade seria aquilo *em que* poderíamos nos compreender mutuamente, um terceiro termo *por meio do qual* poderíamos nos relacionar mutuamente. Se esse terceiro termo não é pressuposto, cada um permanece em seu próprio entendimento (...) [O]s limites da margem de manobra na comunicação entre indivíduos são determinados pelos indivíduos que dela participam, voluntária ou involuntariamente (op.cit, p. 141-3)

O apelo à dissensualidade promovida por Nietzsche, por consequência, não é irrestrita, uma vez que é na interlocução que ela encontra seus limites. Nos textos do filósofo, por sua vez, isso é evidente quando “em [seus] livros aforísticos, o elemento determinante não é o sistema, mas o contexto.” (STEGMAIER, 2013, p. 303)

À luz disso, fica evidente como Nietzsche desafia a demonstrabilidade de certezas últimas. A resistência da sua parte em assentar seu pensamento num fundamento seguro — sustentado em axiomas ou princípios primeiros de modo a suprimir equívocos e abolir ambivalências — procede do seu reconhecimento de que fazê-lo é insustentável. Para ele, o excesso é inescapável e, dessa forma, imprescindível. A atitude com a qual Nietzsche leva seu projeto filosófico a cabo é uma que é aporética — o sentido atribuído a um dado conceito é inesgotável, e aquilo ao qual é vinculado se entrega a usos diversos e jamais terminantemente exclusivo. Nada poderia ser tomado em si como é essencialmente, isolado em referências fechadas e unívocas, cada qual à parte — pelo contrário: não há como diretamente ancorar um dado numa objetividade correspondente, sem mediações. Para Nietzsche, as representações se determinam à luz dos esquemas interpretativos que as veiculam. Ou seja, não capturam um real independente e preexistente, uma vez que produz as próprias determinações e, dessa maneira, os próprios correlatos.

Mas embora toda perspectiva seja contingente, as demarcações que estabelecem têm autoridade normativa. Como mostra Stegmaier, uma forma de figurar o real se constitui enquanto tal porque circunscreve os limites com base no que se define, recursivamente, os empregos corretos e admissíveis das suas construções. De fato, uma vez que não há um fundamento objetivo à luz do que as referências de uma linguagem se adequam, o que acaba por presidir seu funcionamento são os constrangimentos que delimitam quais são suas correspondências e seus respectivos contextos de uso. Segundo Nietzsche, é a iniciação numa comunidade linguística que regula o seu horizonte. A semântica é tão somente produto desse condicionamento, de reprodução comportamental e da participação de um grupo, pois aquele que

abusa das convenções consolidadas por meio de trocas arbitrárias ou inversões dos nomes, (...) [s]e faz isso de uma maneira individualista e ainda por cima nociva, então a sociedade não confiará mais nele e, com isso, tratará de **excluí-lo**. Nisso, os homens não evitam tanto ser ludibriados quanto lesados pelo engano. Mesmo nesse nível, o que eles odeiam fundamentalmente não é o engano, mas as consequências ruins, hostis, de certos gêneros de enganos (WL/VM 1, grifo nosso)

Daí reside a inevitabilidade do conflito a que os teóricos agonistas se atentam. Como não há um ponto de vista absoluto que esgota a totalidade das significações e interdita o que lhe excede, projetos existenciais incompatíveis inevitavelmente disputarão a condução do jogo político com base em entendimentos que podem ser opostos, e, assim, potencialmente irreconciliáveis. Isso porque, como evidenciado por Hatab ao mostrar a arbitrariedade das nossas matrizes morais e também por Stegmaier quando evidencia que são as próprias instâncias textuais que articulam suas referências correspondentes, perspectivas se furtam a universalidade — sendo incomensuráveis. E como estes quadros referenciais são relativos às práticas que os estabelecem, não são inteligíveis àqueles que não os integram e aos quais não se identificam. O consenso universal é impensável.

Uma reinvidicação que se reputa como auto evidente e inalienável não é nada mais do que uma forma de vida que se projeta desse modo para suprimir aquelas que antagoniza. O “cidadão racional” não é tanto o resíduo que resta quando nos emancipamos das supostas “distorções” de contingências históricas, como querem os expoentes de uma democracia de extração liberal, mas é um tipo de atitude construída e fabricada — perspectivada, portanto — por ser mais receptível a um tipo de ordem política que, para se instalar, precisa abrir mão do destoante e adverso. A presunção de que a participação da disputa democrática depende de um sujeito emancipado das suas particularidades atentaria contra a própria noção de democracia, porque, antes, atenta contra as próprias condições de possibilidade de valoração.

Com efeito, Hatab se destaca dos demais teóricos agonistas num certo aspecto quando sublinha mais enfaticamente essa experiência de antinomia que é primordial de como

navegamos o mundo — ou melhor, de como o constituímos. Ele responde mais conclusivamente às acusações que Siemens faz contra os democratas radicais quando rejeita que os meios de contenção dos efeitos hipertróficos da disputa repousariam na solicitude dos competidores, recusando o ato de concessão e simpatia cultivado para com os rivais como medida de moderação. Não é uma reverência gregária que o competidor endereça ao oponente que garantiria a manutenção cívica do conflito, mas a sua apreciação enquanto quem ocupa a tarefa de opositor e, assim, como condição para que a disputa exista.

De toda forma, seu distanciamento em relação aos demais intérpretes agonistas não é estreito o suficiente de modo a anel-lo totalmente das objeções que Siemens levanta contra os democratas radicais em geral. Afinal, Hatab ainda aposta que a domesticação do conflito depende, em última análise, da iniciativa moral dos próprios agentes. Para ele, é o exercício individual da legitimação do outro enquanto homólogo, independente da ação de qualquer dispositivo externo de coerção, que ofereceria a dissuasão necessária para impedir com que sua participação fosse negada. Na verdade, como ele vê, a admissão de formas legais de alienação implicaria justamente na distorção na autenticidade dos resultados políticos. Hatab, desse modo, não consegue escapar do mesmo horizonte que alicerça a visão voluntarista daqueles que Siemens contesta. Tanto ele quanto Conway e Schrift supõe que a manutenção do ágon depende de um gesto de reconhecimento. Mesmo que, em contraste com o que é presumido por seus colegas, para Hatab o outro apareça como competidor e nada mais, ele ainda assume que este seja julgado como um equivalente que deve ser integrado e jamais marginalizado efetivamente. Dito de outro modo, presume-se que os participantes já tragam consigo o respeito à alteridade que deveria ser produto do ágon, como Siemens coloca.

Por consequência, embora busque levar Nietzsche para além dele, Hatab desconsidera a antagonização do diferente na política agonística que, para o filósofo alemão, tinha importância capital para o seu funcionamento. Tal observação é exposta n' *A Disputa de Homero*, onde Nietzsche precisa mais detidamente sua caracterização de agonismo. Nele, o filósofo aponta para a realização fatalista por parte dos gregos de que o conflito é um fato existencial sancionado divinamente, o que corresponderia a uma sensibilidade mais atinada à experiência trágica da situação humana, segundo a qual a luta é irreduzível. O empenho levado a cabo na antiguidade clássica de servir-se da selvageria bruta da realidade pré-social por meio de uma conjuntura política que pudesse ser produtiva para o desenvolvimento coletivo, qual seja conduzida pela civilização grega, providenciou a ocasião para que fosse concedido ao indivíduo os instrumentos com que pudesse se provar perante os demais na competição. Como sublinha o filósofo, na época que precedeu a incorporação do mundo grego à dominação externa que suprimiu esta forma de organização, o agonismo era tido como o princípio dominante que formatava a vida pública onde quer que ela se realizasse, sob a qual eram congregadas a constelação de cidades que se encontravam na extensão do território helênico. Num contexto em que o poder do Estado era comprometido pela rivalidade interna dos grupos que o formavam, o uso de uma tecnologia de governo que permitia a extravasão condicionada das tensões privadas impedia com que os efeitos adversos da promoção à hostilidade resultassem no colapso da sociedade.

Não obstante, não eram os constrangimentos da razão prática que encorajavam o sujeito a conter-se em aniquilar seus rivais, como pensam os agonistas, tampouco isso resultava da compensação perfeita do encontro imediato entre vitalidades mutualmente excludentes, como sugere Siemens, e sim o resultado do sentimento compartilhado de temor às mesmas crenças que previam a punição de quem as transgredissem, e que, portanto, subjaziam de fato a neutralização do conflito, conferindo a unidade nacional a que os gregos se reportavam e que opunha o cidadão a quem era alienado dessa designação. O conflito seria administrado não por meios que lhe suprimissem ou sufocassem, e sim que o dimensionassem, pois, a gestão de dispositivos através dos quais o indivíduo poderia expressar-se competitivamente, afim de realizar seu projeto pessoal de busca por poder, estaria conjugada às expectativas sociais, conforme ele se mobilizava na medida em que suas ambições deveriam se confundir com o interesse comum.

Não se tratava de nenhuma ambição do desmedido e do incalculável, como a maioria das ambições modernas: ao correr, jogar ou cantar nas competições, o jovem pensava no bem de sua cidade natal; era a fama desta que ele queria redobrar na sua própria; consagrava aos deuses de sua cidade-estado as coroas que o juiz punha honrosamente em sua cabeça. Desde a infância, cada grego percebia em si o desejo ardente de, na competição entre cidades, ser um instrumento para a consagração da sua cidade. (CV/CP 5)

Para tanto, dependia-se de uma sofisticada economia institucional que removia do convívio aquele que, quando violava as regras da disputa, ofendia os deuses mesmos, como no caso do ostracismo e do tiranicídio: ao tentar tomar para si o que era comunitário de direito, ele se colocava numa posição de paridade com o divino, legitimando sua própria exclusão. O cerceamento dos impulsos desmedidos dos competidores era circunscrito por imperativos religiosos que sustentavam o ágon, cuja natureza não deixava, portanto, de ser rigidamente normativa — logo, substantiva nos termos de Hatab, uma vez que só podia acolher quem participava da disputa ao rechaçar aqueles que prescindiam dos valores aceitos consensualmente, que a asseguravam. Pearson (2018) recupera dos escritos póstumos:

A inclinação mítica é contrária à disputa: isto é, dificulta o egoísmo do indivíduo. [Segundo a perspectiva mítica,] o indivíduo só é levado em consideração pela sua ancestralidade: nele o passado é honrado. Para que meios se voltou a vontade helênica, a fim de impedir o interesse próprio nu nesta luta e anel-lo ao serviço do todo. O mítico. (...) Este espírito mítico também explica a forma como os artistas podiam competir: o seu interesse próprio era purificado na medida em que se sentiam como um intermédio: tal como o sacerdote não tinha vaidade quando aparecia como seu deus. (KSA 7:8 [68], p. 248)

Ou seja, exclusão e inclusão remetiam-se uma a outra, ou como Nietzsche diria num outro momento, “guardemo-nos de dizer que a morte se opõe à vida” (FW/GC 109).

O pluralismo e a relatividade ontológica que Nietzsche caracteriza vêm acompanhadas da evidência de que um esquema valorativo, qualquer que seja, é fixado tão somente em função daquilo que o distingue do que é lhe é discordante. Se fosse o caso de que algo se exibisse apenas como é em si — caso isso fosse possível —, isolado e independente, permaneceria indistinto e indiferenciável. O que faz com que uma identidade seja especificável é, justamente, a repressão da diferença. Uma forma de identificação coletiva circunscreve suas determinações numa relação de oposição mútua com o que nega. É na negação, antes de mais nada, que as perspectivas estipulam seus arranjos e convenções, suspendendo, assim, as convicções opostas. É por esta razão que as tábulas de valores são ditas arbitrárias: ao invés de se referirem a dados preexistentes, voltam-se umas contra as outras, diferencialmente entre si. A relação de algo consigo mesmo se constitui simultaneamente ao vínculo necessário de exclusão da diferença. Logo, toda perspectiva é baseada na rejeição de quem não é admitido como pertencendo à forma de identificação a que corresponde, que só se faz enquanto o que é precisamente na prática mesma da alienação. O que é nobre rivaliza com o que é plebeu, enquanto o virtuoso se opõe ao corrupto, pois, no fim das contas, cada tipo vital só se encerra em si, definindo quem e o que o integra conforme censura e repele o que viola e transcende suas demarcações, tal como o agonismo grego, que “desenvolveu-se tendo como ponto de partida o homicídio e a expiação pelo homicídio, do mesmo modo a cultura nobre retura seus primeiros lauréis do altar da expiação pelo homicídio” (CV/CP 5)

Caso contrário, se fosse o caso de que o que é divergente fosse acolhido como só mais uma maneira possível de se constituir, então sua auto percepção seria uma em que ela que se veria como apenas provisória e, nisto, supérflua. Em outras palavras, ela se relativiza. Para ser uma valoração, segundo Hatab, ela teria que deixar de ser uma perspectiva. Mas a alienação do incompatível não é uma eventualidade. Embora instâncias de poder de fato apenas se constituam correlativamente àquelas que lhe prestam resistência, como Hatab reconhece, elas só se realizam porque essa relação é fundada na negação destas contrapartidas dissonantes. Afinal

Abster-se reciprocamente de toda ofensa, da violência, do desfrute, equipar a própria vontade à de outro; isso pode passar, a grosso modo, por um bom uso entre indivíduos, quando se interpõem certas condições (isto é, uma real semelhança de forças e de valorações). Mas se se desprezassem estas condições iniciais e se tomassem aqueles princípios como condições básicas de uma sociedade, isso se revelaria rapidamente aquilo que é na verdade, vontade de negação da vida, como princípio de dissolução e decadência. Aqui convém aprofundar o pensamento e pôr de parte todo sentimentalismo: a vida é essencialmente uma apropriação, uma violação, uma sujeição de tudo aquilo que é estranho e fraco, significa opressão, rigor, impo-

sição das próprias formas, assimilação, ou pelo menos, na sua forma mais suave, um aproveitamento (JGB/BM 259)

Hatab defende a manutenção de uma atitude chamada “experimentalista”, mas essa é uma atitude de dúvida cujo ceticismo não pode dirigir-se a si mesma — a condição para a inclusão na disputa é de que os participantes rejeitem suas próprias convicções ao aceitarem as dos demais como equiprováveis às suas. Isto é, excluindo da disputa as posições convencidas da própria verdade, Hatab suprime aquilo que define uma perspectiva enquanto tal.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para Nietzsche, estamos sempre condenados a capturas parciais e interessadas. Não se poderia mais entender as coisas como invólucros de essências, mas de admitir que nos determinamos em face à resistência. O sentido que preenche um conteúdo não emerge de uma idealidade transcendente a que reflete, mas do papel funcional que este desempenha nas relações em que está imbricado.

Assim, sua escrita polêmica visa mostrar que, por trás de categorias supostamente universais, não há princípios de fato vinculativos incondicionalmente. A diversidade de apropriações a que elas se prestam é sugestivo de inerradicabilidade do conflito. Em vista desta tensão, Hatab acredita que Nietzsche providenciaria os instrumentos com os quais ele poderia superá-lo: a despeito das simpatias aristocráticas do filósofo alemão, Hatab pensa que se pode partir dele para problematizar a ligação que Nietzsche identifica entre a mediocridade democrática e sistemas horizontais de poder. Hatab pretende mostrar que a democracia agonística, na verdade, é o sistema mais condizente ao ímpeto combativo que Nietzsche valorizava. Contra a sedimentação de convenções que se pretendem imunes à mudança, enfatiza-se uma ordem baseada no conflito. Assim, a ideia de que cada atividade humana é expressão de uma força que busca realizar suas aptidões ganharia validação institucional no agonismo.

Mas o desafio com o que uma ética política de alteridade inevitavelmente se depara, mesmo que baseada no reconhecimento do outro como competidor, crucial para a manutenção da disputa, é que ela implica paradoxalmente no próprio esvaziamento da luta que se pretende celebrar. Para que o agonismo seja afirmado como *ethos*, negam-se as formas de existência que são incompatíveis com ele. Portanto, no fim, Hatab é obrigado ele mesmo a admiti-lo, porque reconhece que o agonismo é, em última análise, um experimento trágico: para que exista, deve ser confrontado com a perspectiva da sua própria dissolução. Num jogo em que rege o conflito, “qualquer resultado é verdadeiramente possível (...), mesmo resultados antidemocráticos” (HATAB, 1995, p. 222, tradução nossa).

REFERÊNCIAS

HATAB, Lawrence J. *A Nietzschean Defense of Democracy: An Experiment in Postmodern Politics*. Chicago: Open Court, 1995.

HATAB, Lawrence J. Prospects for a Democratic Agon: Why We Can Still Be Nietzscheans. *The Journal of Nietzsche Studies*, v. 24, n. 1, p. 132-147, outono de 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo Cesar de Olivera. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo Cesar de Olivera. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Cinco Prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7Letras, 2019.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo Cesar de Olivera. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira*. Trad. Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Editora Hedra, 2007.

PEARSON, James. Nietzsche on the Sources of Agonal Moderation. *Journal of Nietzsche Studies*, University Park, Pennsylvania, v. 49, n. 1, p. 102-129, 2018.

SCHRIFT, Alan D. Nietzsche for democracy? *Nietzsche Studien*, Berlim, v. 29, n. 1, p. 220-233, 2000.

SIEMENS, Herman. Nietzsche's political philosophy: A review of recent literature. *Nietzsche Studien*, Berlim, v. 30, n. 1, p. 509-526, 2001.

STEGMAIER, Werner. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Organização de Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia. Tradução de Oswaldo Giacoia Jr. Et al. Petrópolis: Vozes, 2013.

Artigo Submetido em 13/09/2025 e aprovado em 24/09/2025

Breves informações sobre o autor: É graduando em Filosofia e em Bacharelado em Ciências e Humanidades pela Universidade Federal do ABC (UFABC). Atua atualmente como bolsista de iniciação científica do CNPq, desenvolvendo pesquisa sobre o problema da intersubjetividade em Ser e Tempo, de Heidegger. Anteriormente, investigou a relação entre Homero e Nietzsche a partir da dualidade moral entre senhor e escravo, problemática apresentada em uma edição anterior do evento. Seus interesses de pesquisa concentram-se na filosofia da linguagem, na filosofia da diferença e nas contribuições de Nietzsche para o pensamento pós-moderno, bem como em suas articulações com perspectivas aniel manistas. É membro fundador do Centro Acadêmico de Filosofia da UFABC (CAFIL) e colaborou em diversas edições da Semana de Filosofia da universidade.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-3335-1093>

E-mail: aniel.reilly@ufabc.edu.br

Endereço: Rua Brasília Machado 276, São Bernardo do Campo, SP

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Mathes Vinícius de Lima, Joana Angélica de Oliveira Farnezi



DOI: 10.20911/25260782v11n3p166/2026

A morte de Deus e sua performance em *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*

Ryam Santos das Neves¹

Resumo: A presente pesquisa versa sobre a Morte de Deus na filosofia de Nietzsche, em diálogo com o romance lusófono *O Evangelho Segundo Jesus Cristo* (2022), de Saramago. Deslinda-se, nesse enredo de substrato filosófico, uma reflexão no âmbito teórico da Epistemologia do Romance, com base nas obras nietzschianas *A Gaia Ciência* (2023), *Crepúsculo dos Ídolos* (2017), *Genealogia da Moral* (2022) e *O Anticristo* (2021), e na crítica literária saramaguiana. Objetiva-se, com este trabalho, discutir o significado da Morte de Deus e analisar como tal ideia se relaciona à obra saramaguiana, a partir dos efeitos estéticos impregnados na tessitura romanesca. A partir de tais tensionamentos, apresentam-se elementos estéticos e éticos que fazem do texto saramaguiano um solo propício para pensar a filosofia nietzschiana, em uma linha de costura que une o poético ao filosófico. A análise permitiu verificar como a crítica nietzschiana, no que tange à Morte de Deus e suas interpretações, dialoga com as críticas estetizadas na arquitetura de *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*. Tais conjecturas são recorrentes na obra saramaguiana, o que demonstra como o pensamento filosófico de Nietzsche ecoa nas artes literárias.

Palavras-chave: Morte de Deus. *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*. Nietzsche. Saramago.

Abstract: This research addresses the Death of God in Nietzsche's philosophy, in dialogue with the Portuguese-language novel *The Gospel According to Jesus Christ* (2022), by Saramago. Within this philosophically grounded narrative, a reflection is developed within the theoretical framework of the Epistemology of the Novel, based on Nietzsche's works *The Gay Science* (2023), *Twilight of the Idols* (2017), *On the Genealogy of Morality* (2022), and *The Antichrist* (2021), and on Saramago's literary criticism. The aim of this work is to discuss the meaning of the Death of God and analyze how this idea relates to Saramago's work, based on the aesthetic effects imbued in the novel's fabric. From these tensions, aesthetic and ethical elements emerge that make Saramago's text a fertile ground for thinking about Nietzschean philosophy, in a thread that connects the poetic to the philosophical. The analysis allowed us to verify how Nietzschean criticism, regarding the Death of God and its interpretations, dialogues with the aestheticized criticisms in the architecture of *The Gospel According to Jesus Christ*. Such conjectures are recurrent in Saramago's work, which demonstrates how Nietzsche's philosophical thought echoes in the literary arts.

Keywords: The Death of God. *The Gospel According to Jesus Christ*. Nietzsche. Saramago.

1 Mestre em Metafísica, Universidade de Brasília (UnB) E-mail: Endereço: Asa Norte, via L3 Norte, Brasília-DF. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3716-2823>.

INTRODUÇÃO

A proposta desta pesquisa é realizar um estudo comparativo entre o pensamento nietzschiano e a literatura saramaguiana. Parte-se da hipótese de que o romance de Saramago, no uso da ironia, da intertextualidade e das ambivalências, estrutura-se como uma narrativa capaz de refletir sobre o ser e a existência — instaurando, assim, o modo como a literatura pensa a moral e os valores humanos. Nesse sentido, analisaremos a construção estética das personagens e a maneira como elas se relacionam com o universo do romance, buscando uma reflexão nietzschiana sobre a religião cristã subvertida pelo narrador saramaguiano. Portanto, a presente pesquisa encontra seu fundamento na Literatura Comparada, examinando as semelhanças e diferenças entre o filosófico e o poético, compreendendo suas influências mútuas e as características circundantes do objeto literário frente às fronteiras da filosofia de Nietzsche.

Evocando as considerações propostas pelo pesquisador Lucas Gonçalves (2016, p. 631), ao conceber o conhecimento literário como uma linguagem estética do Ser, nossos esforços concentram-se em encontrar uma linha de raciocínio que faça da literatura saramaguiana um conhecimento estético e crítico da religiosidade cristã, tendo em vista que tais preocupações já emergem do próprio Saramago enquanto autor — compreendido aqui como um elemento essencial da crítica literária que, junto à obra e ao leitor, compõe o ciclo hermenêutico de interpretação voltado a suscitar noções inerentes à existência. Tendo em vista que, partindo das interpretações kunderianas do pesquisador Herisson Fernandes, o evangelho saramaguiano é compreendido, “como um território onde se pensa o mundo a partir de si, de suas ambiguidades, ambivalências e multiplicidades” (FERNANDES, 2017, p. 34). Nesse aspecto, firmando-se na Epistemologia do Romance (ER) como uma teoria que busca compreender a natureza epistemológica da arte romanesca, a análise aqui orienta-se pela tríade epistemologia, estética e hermenêutica, a fim de compreender o dialogismo entre a “Morte de Deus”, em Nietzsche, e *O Evangelho Segundo Jesus Cristo*, de Saramago.

Buscaremos, então, interpretar as críticas filosóficas estetizadas pela figura do narrador saramaguiano, identificando a função dos elementos estéticos presentes na arquitetura literária do romance, oriundos da intencionalidade criadora que orchestra os efeitos sensíveis inscritos no jogo da obra de arte. Sobre isso, Hans-Georg Gadamer afirma, em *Verdade e Método* (1999), que os elementos estéticos do romance não podem ser tomados como triviais, visto que funcionam como um mapa para descobertas e desvelamentos próprios da experiência estética. Assim, “a obra de arte tem, antes, o seu verdadeiro ser em se tornar uma experiência que irá transformar aquele que a experimenta” (GADAMER, 1999, p. 175). Nessa perspectiva, o pensamento de Jean-Paul Sartre em *Que é a Literatura* (2015, p. 62) mostra-se bastante relevante, uma vez que, para ele, a escrita prosaica constitui um eixo dialético de desvendamento e descoberta, cuja densidade dos fatos romanescos pensa e faz pensar a existência em sua completude. Ao propor o engajamento literário como norteador de sua filosofia estética, Sartre delinea um horizonte interpretativo que integra o leitor como parte essencial do romance, sendo este, por sua vez, uma forma de interpretação do mundo. Desse

modo, as tensões presentes no evangelho saramaguiano — suas subversões e desconstruções — unem-se ao propósito próprio da literatura de não postular verdades, mas de questionar verdades estabelecidas e tomadas como essências. Tal característica, em Saramago, ganha grande força pela natureza subversiva de sua criatividade, manifestada na descoberta e proposição de ideias sobre a existência.

1 PERSPECTIVAS NIETZSCHIANAS NO EVANGELHO SARAMAGUIANO

Pelo propósito de falar sobre a morte de Deus e seu significado na filosofia nietzschiana, apresentaremos o conceito para depois relacionar tal ideia com o romance saramaguiano. A “Morte de Deus” é narrada em *A Gaia Ciência* da seguinte forma:

Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: “Procuró Deus! Procuró Deus!”? — E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? — gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?”, gritou ele, “já lhes direi! Nós o matamos — vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? — também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais — quem nos limpará este sangue? Com que água poderíamos nos lavar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos de inventar? A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele? Nunca houve um ato maior — e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então!” (NIETZSCHE, 2023, 137).

A descrição de tal conceito compõe a análise nietzschiana à moral do rebaixamento (cristianismo) e introduz ao projeto de transvaloração dos valores. A natureza profética dessa cena se alinha ao modo como Nietzsche entende a morte de Deus: um fenômeno antropológico e natural. Essa cena se assemelha muito às pinturas que representam Diógenes procurando uma pessoa, o que está alinhado com o conhecimento de Nietzsche sobre a cultura helênica. Como exemplificado na pintura a seguir:

Figura I - *Diógenes em busca de um homem honesto*



Jacob Jordaens (1593–1678) Óleo sobre tela, 120 cm × 162 cm. Disponível em: https://commons.m.wikimedia.org/wiki/File:Jacob_Jordaens_and_Workshop_-_Diogenes_searching_for_an_honest_man.jpg. Acesso em: 29 mar. 2025.

Em *A Gaia Ciência*, podemos compreender que a metáfora da morte de Deus se trata de uma constatação da fragilidade das certezas humanas. Nietzsche trata a natureza religiosa como um declínio da racionalidade, causada pela própria crença na razão. É justamente a imaginação humana responsável por criar as ilusões e venerá-las como sendo naturalmente inquestionáveis, conforme Oswaldo Gaciola Junior:

Ao instituir seus prodigiosos sistemas de interpretação da natureza e da história, oferecendo uma resposta à pergunta pelo sentido da existência humana, os filósofos dogmáticos acreditavam ter conquistado definitivamente a verdade. E, no entanto, essa sempre foi uma crença ilusória, cuja insubsistência sempre escapou à pouca cautela crítica dos filósofos (JUNIOR, 2005, p. 12).

Esse corpo, que nasce de uma gestação carregada de misticismos e superstições, aprisiona a capacidade humana de autodomínio; sua liberdade é tomada às custas de um

amedrontamento. A ideia de que a religião surge como um consolo para o ser humano foi pensada por Schopenhauer (2005) ao descrever a necessidade metafísica, uma ideia que exemplifica o comportamento humano de criar ilusões como modo de sobrevivência no mundo.

Para Nietzsche (2007, p. 25), não nos diferenciamos dos outros animais; nossas certezas nada mais são do que o desenvolvimento profundo de nosso instinto de sobrevivência. Nesse contexto, em diálogo com Nietzsche, Scarlett Marton dirá que a religião surge como um empobrecimento que, ao mesmo tempo, em que consola o ser humano da indiferença do universo, o aprisiona em um mundo de ilusões. Dessas ilusões que, segundo ela, representam a fraqueza e pequenez, o ser humano “postulou um mundo verdadeiro, essencial, imutável, eterno” desprezando a beleza da vida “a religião cristã arquitetou a vida depois da morte para redimir a existência; assim, fabricou o reino de Deus para legitimar avaliações humanas. Disso, resultou a opressão como modo de operação do cristianismo, a partir de práticas, normas e estruturas que restringiram a liberdade e o êxtase de viver, “a negação do mundo, a condenação da vida” (MARTON, 2009, p. 82)

E nesse sentido, o filósofo Emil Cioran disserta que somos “idólatras por instinto, convertemos em incondicionados os objetos de nossos sonhos e de nossos interesses. A história não passa de um desfile de falsos Absolutos, uma sucessão de templos elevados a pretextos, um aviltamento do espírito ante o Improvável” (CIORAN, 2014, p. 2011). O homem religioso mente, ele possui uma “necessidade de ficção, de mitologia, triunfa sobre a evidência e o ridículo.

2 O PAPEL DA RELIGIÃO NO CAMPO DA ARTE LITERÁRIA

A religião, no contexto expresso por Marton e Cioran, revela-se como um empobrecimento do espírito, um enfraquecimento das pulsões e uma limitação do pensamento em sua plena radicalidade. Nestes termos, a Morte de Deus, por sua vez, manifesta a condição de perecibilidade dos ídolos e marca o colapso da conduta orientada por um além-mundo, decompondo as estruturas metafísicas da moral e do sentido. As consequências desse “grandioso ato” são, de fato, dolentes, pois estabelecem o abismo da angústia existencial, fruto do desamparo ontológico e da errância do ser entregue a si mesmo. Os ecos do pensamento de Marton e Cioran se alinham ao que postula o filósofo francês, Jean Lefranc quando afirma que a morte de deus é um fenômeno natural, de apodrecimento da carne dos ídolos, “ela é apenas o fim de uma crença humana, demasiado humana” (LEFRANC, 2011, p. 193).

Isto posto, pode-se inferir que no pensamento nietzschiano, o mundo é compreendido como uma relação de forças, esse código existencial se mostra na relação que a terra detém com as árvores. Não nos furtamos em imaginar que a vida persista em sua própria existência e suas diversas manifestações se relacionam em uma luta guiadas pela vontade de potência. O mundo é vontade de poder (NIETZSCHE, 2009, p. 583). Segundo o pesquisador Rodrigues da Silva, referindo-se a Nietzsche, “Essas forças conflitantes reúnem-se formando complexos

de potência de impulsos que querem a todo custo dominar” (SILVA, 2007, p. 26). Dirá ele ainda que o conflito dessas forças é indubitavelmente inseparável do corpo humano, que se revelam em um dinamismo das paixões e das vontades, “os impulsos são o sustento da luta, promovendo aqui e ali deslocamentos de potências, na medida em que esses complexos ora cedem, ora se impõem, ora resistem”.

Nessa perspectiva, o gozo, as pulsões, o riso são em Nietzsche exaltados como sentimentos valiosos, aumento da potência. É a partir de tais conclusões que o filósofo avalia a moral cristã como abominável, ela retira da vida humana o gozo em detrimento da castidade. A castidade que obriga o ser humano a abandonar a vida em detrimento de uma outra irreal, a “pobreza, humildade e castidade - ideais perigosos e difamadores, mas, como venenos em certos casos de doença” são ideais que “rebaixam e estigmatizam o real” (NIETZSCHE, 2008, p. 151). Nesse horizonte, ao refletir em *Genealogia da Moral*, sobre a psicologia do religioso, Nietzsche chega à seguinte conclusão:

O homem do ressentimento não é franco, nem ingênuo, nem honesto e reto consigo. Sua alma olha de través; ele ama os refúgios, os subterfúgios, os caminhos ocultos, tudo escondido lhe agrada como seu mundo, sua segurança, seu bálsamo; ele entende do silêncio, do não-esquecimento, da espera, do momentâneo apequenamento e da humilhação própria (NIETZSCHE, 2022, p. 27).

Do trecho subtrai-se que “o homem do ressentimento” possui um comportamento que se ergueu pela falsa concepção de causalidade, de que o mundo fora criado por um propósito divino, ela passou a ter uma necessidade mais, a necessidade justamente da aparição sempre renovada de tais mestres e doutrinas da “finalidade” (NIETZSCHE, p. 28). O ser humano se elevou, por sua própria consciência, na crença de que foi criado à imagem e semelhança de Deus, e de que ele está ao seu próprio serviço, inventando um ordenador das coisas, uma causa final, um juiz das nossas ações. Com base nessa linha de raciocínio herdada de Nietzsche, ao refletir sobre esta perspectiva da morte de Deus, a filósofa Scarllet Marton disserta que o homem foi “concebido enquanto criatura em relação a um Criador, quem avaliou; e os valores que criou desvalorizaram a Terra, depreciaram a vida, desprezaram o corpo” (MARTON, 2009, p. 72) e que, portanto, Nietzsche nos ensina que é preciso combater tais valores para que se criem outros; valores que engrandecem a vida, “tornando-se criatura e criador de si mesmo, o além-do-homem prezará os valores em consonância com a Terra, com a vida e com o corpo” (MARTON, 2009, p. 72).

O filósofo francês Jean Granier (2013, p. 34), ao interpretar a filosofia nietzschiana, desenvolve a ideia de que “o pensamento metafísico, por conseguinte, decreta que a ambiguidade, as modificações, as misturas do mundo que recaem sob nossa experiência são aparências enganosas”. Essas “experiências enganosas” segundo o autor, se manifestam na construção da índole religiosa. Ainda, segundo Granier, elas compõem o declínio da racionalidade que desenvolve noções antagônicas de bem e mal, constituindo sistemas irredutíveis em uma

“ilusão efêmera”. Sob esse prisma, para Nietzsche (2005, p. 52), “desde o começo a fé cristã é sacrifício: sacrifício de toda liberdade, todo orgulho, toda confiança do espírito em si mesmo; e ao mesmo tempo solidão e auto escarnecimento, automutilação.”

Nesse horizonte, o ser humano, conforme Nietzsche, ao se entregar à doutrina e à “moral de rebanho” que manifesta o sentimento e instinto de fraqueza como norte de sua existência, perdeu o *Eros* como norte de exaltação da vida (NIETZSCHE, 2022, p. 121). A constante busca por uma finalidade última da existência provocou um declínio na cultura, que se apercebe rebaixada e humilhada: “os meios que até agora vimos usados pelo sacerdote ascético — o amortecimento geral do sentimento de vida, a atividade maquinal, a pequena alegria” (NIETZSCHE, 2022, p. 121). Isso não é trivial, pois a religião cristã isso provoca, ela retirou da vida sem aspecto trágico e instaurou uma estética idílica falseadora da realidade, essa estética que se mostra como “instinto de apequenamento” (NIETZSCHE, 2022, p. 12). Não por acaso, nos diz Schopenhauer, que “Demônios, deuses e santos são criados pelos humanos segundo sua própria imagem e semelhança” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 215). 92

Portanto, para Nietzsche:

Nem a moral nem a religião, no cristianismo, têm algum ponto de contato com a realidade. Nada senão causas imaginárias (“Deus”, “alma”, “Eu”, “espírito”, “livre-arbítrio” — ou também “cativo”); nada senão efeitos imaginários (“pecado”, “salvação”, “graça”, “castigo”, “perdão dos pecados”). Um comércio entre seres imaginários (“Deus”, “espíritos”, “almas”) (NIETZSCHE, 2021, p. 18).

Nietzsche trata estes conceitos fantasiosos ancorados puramente em uma imagem antropocêntrica, um mundo de pura ficção, assim como na crença de que somos herdeiros da graça divina e de que a Deus somos eternos servos. Dessa perigosa ótica se vale a figura do sacerdote que impõem seu domínio e suas próprias vontades, subjugando seu rebanho para o fortalecimento de seu próprio egoísmo, “fazer-nos compartilhar de sua histeria, de seu bem, impô-la a nós e desfigurar-nos” (CIORAN, 2011, p. 16). Inspirado na filosofia de Nietzsche, Cioran é bastante preciso ao dizer que “é a Queda senão a busca de uma verdade e a certeza de havê-la encontrado, a paixão por um dogma, o estabelecimento de um dogma? Disso resulta o fanatismo” (CIORAN, 2011, p. 16).

Para Nietzsche (2008, p. 119, aspas do autor), “toda ‘verdade’ cristã é pura mentira”, e ela aprisiona a grandiosidade do espírito em sua vitalidade, força e orgulho. Corrompe a realidade e estabelece ficções e ilusões que deformam o real, além de formular dogmas para punir aqueles que a ela não se curvam. Em suas palavras, “toda fé exerce uma forma de terror, ainda mais temível quando os ‘puros’ são seus agentes” (CIORAN, 2011, p. 17). Esse “terror” é representado pela crença no inferno como um lugar para onde irão aqueles que, pela percepção do cristianismo, são considerados “maus”, almas entregues ao querer do “maligno”. Nesse aspecto, como nos diz o filósofo romeno, “o cristianismo é demasiado profundo – e

sobretudo demasiado impuro” (CIORAN, 2011, p. 2013). Com o advento da Morte de Deus na cultura, ao olhar do Nietzsche:

Ver a natureza como prova da bondade de um Deus; interpretar a história para a glória de uma razão divina; explicar as próprias vitórias como providência e aviso para a salvação da alma: isso agora acabou, tem a consciência contra si; as consciências refinadas o veem como indecoroso, desonesto, como mentira, [...], fraqueza, covardia (Nietzsche, 2021, p. 145).

Compreende-se, nesse sentido, que a crença na providência divina, na ordem, no sentido, na proteção e no destino revela-se como um sintoma de fraqueza e covardia. O que não significa que seremos entregues ao acaso e ao quietismo; pelo contrário, “uma vez perdida nossa crença em um mundo verdadeiro (e essa perda de crença é uma forma de morte de Deus, a desdivinização da natureza), podemos então tentar instaurar um significado neste mundo” (WOODWARD, 2016, p. 22). Com o perecer dos valores supremos postulados pela “falsa ordem” e pela “moral do rebaixamento”, o ser humano torna-se senhor de si, criador de valores que, em Nietzsche, devem pautar-se no aumento da potência e na valorização da vida. Portanto, a transvaloração necessita de uma supressão do “solo a partir do qual os valores até então foram engendrados” (MARTON, 2009, p. 75).

Em um conceito fundamental, o romance saramaguiano, ao meu olhar, se firma no “jogo das contradições de volta até o prazer da harmonia” (NIETZSCHE, 2008, p. 582), pois ele se ergue a partir das contradições do cristianismo, pela crítica que se manifesta na tessitura de sua obra, seja pela voz filosófica do narrador, pelos egos experimentais ou pela organização do espaço, é semelhante a essa interpretação que Silva defende que “o movimento romanesco quer trazer à tona tal condição e explorar as contradições” (SILVA, 2017, p. 21). Essa natureza do objeto artístico, que se revela no “pensamento” do evangelho saramaguiano, mostra-se indagadora, questionadora e reflexiva, nesse sentido ele é aqui lido como um “romance que pensa” nos termos reivindicados por Milan Kundera e referenciados pela Epistemologia do Romance:

A compreensão acerca de *romance que pensa* passa necessariamente por uma interligação da literatura com a filosofia, deixando ver que as acepções inicialmente apresentadas emergem a partir do entendimento do romance literário como território privilegiado do pensamento sobre o humano (BARROSO, 2019, p. 150).

Ao pensar sobre as palavras da pesquisadora Veralice Barroso (2019), buscamos apreender a dimensão epistemológica do *evangelho saramaguiano*, que, observo explorar o território da existência, em suas características contraditórias, efêmeras e exaltantes. Nesse aspecto, assim como Nietzsche, Saramago parece também possuir um movimento de transvaloração que retira da moral cristã seu aspecto determinista e profanando-a: mostrando sua natureza demasiadamente humana. Para tanto, ao finalizar esse capítulo, voltemos nosso olhar para o

seguinte fragmento de *O Evangelho segundo Jesus Cristo*, que se trata da crucificação de Jesus Cristo:

Disseram os soldados a Jesus que se deitasse, e ele deitou-se, puseram-lhe os braços abertos sobre o patíbulo, e quando o primeiro cravo, sob a bruta pancada do martelo, lhe perfurou o pulso pelo intervalo entre os dois ossos, o tempo fugiu para trás numa vertigem instantânea, e Jesus sentiu a dor como seu pai a sentiu, viu-se a si mesmo como o tinha visto a ele, crucificado em Séforis, depois o outro pulso, e logo a primeira dilaceração das carnes repuxadas quando o patíbulo começou a ser içado aos sacões para o alto da cruz, todo o seu peso suspenso dos frágeis ossos, e foi como um alívio quando lhe empurraram as pernas para cima e um terceiro cravo lhe atravessou os calcanhares, agora não há mais nada a fazer, é só esperar a morte (SARAMAGO, 2022, p. 442).

A narração do processo de crucificação de Jesus possui um âmagô de definição bastante pulsante no desenvolvimento da humanidade do personagem, o que sintetiza o modo de operação do narrador ao descrever as dores sentidas por Jesus o comparando-o com seu pai José, tratando, na sutileza dos detalhes, a mesma natureza demasiadamente humana. Essas dores narradas pelo olhar focalizador do narrador constroem uma imagem de humanização desse ser tido como filho de Deus pela narrativa cristã. Essa instância também pode ser interpretada pela descrição simétrica que focaliza o corpo de Jesus, atravessado pelos pregos, e que também é atravessado pela ideia de humanização. Essas características são completadas pelo fragmento que se segue:

Jesus morre, morre, e já o vai deixando a vida, quando de súbito o céu por cima da sua cabeça se abre de par em par e Deus aparece, vestido como estivera na barca, e a sua voz ressoa por toda a terra, dizendo, Tu és o meu Filho muito amado, em ti pus toda a minha complacência. Então Jesus compreendeu que viera trazido ao engano como se leva o cordeiro ao sacrifício, que a sua vida fora traçada para morrer assim desde o princípio dos princípios, e, subindo-lhe à lembrança o rio de sangue e de sofrimento que do seu lado irá nascer e alagar toda a terra, clamou para o céu aberto onde Deus sorria, Homens, perdoai-lhe, porque ele não sabe o que fez. Depois, foi morrendo no meio de um sonho, estava em Nazaré e ouvia o pai dizer-lhe, encolhendo os ombros e sorrindo também, Nem eu posso fazer-te todas as perguntas, nem tu podes dar-me todas as respostas (SARAMAGO, 2022, p. 442).

A morte de Jesus impregna na página do romance a estética da contradição e da reflexão, esse gesto filosófico do narrador se expande para a ideia segunda a qual a humanidade

do personagem é em si explorada. Ver-se que a ideia de destino permanece no romance, explicita pelo fluxo de consciência do personagem — Jesus compreendeu que viera trazido ao engano como se leva o cordeiro ao sacrifício, que a sua vida fora traçada para morrer assim desde o princípio dos princípios —, mas esse elemento teológico aparece no romance transpassado pela ironia que se revela de forma duplicada: como exploração da natureza dos personagens pela dimensão trágica da vida e também como crítica ao cerceamento da liberdade humana usurpada pela moral cristã. O aspecto intertextual da narrativa também inverte a narrativa presente nos evangelhos canônicos, pois Jesus pede perdão aos homens e não a Deus, subvertendo, novamente, a conjunção dos dogmas cristãos pautados nas ideias de perdão, sacrifício e salvação. Por fim, finalizo esse ciclo de análise voltando ao capítulo 6 do romance, que guarda semelhança com a ideia de Morte de Deus em Nietzsche, e que revela como o pensamento do próprio Saramago atravessa sua obra:

[...] se olharmos com atenção as nuvens do céu, podemos ver a imensa mão que se retira, os longos dedos sujos de barro, a palma onde estão traçadas todas as linhas de vida e de morte dos homens e de todos os outros seres do universo, mas também, é tempo de que se saiba, a linha da vida e da morte do mesmo Deus (SARAMAGO, 2022, p. 70-71).

É com base em passagens dessa natureza que compreendo o processo de crítica à verdade cristã manifesta no romance, que a partir da construção do enredo, revelam as ambiguidades do real e do imaginário, dos questionamentos imbuídos no drama dos personagens, das ambivalências e da dimensão filosófica do objeto estético, que captura e explora as ideias da filosofia, aqui exemplificada pela morte de Deus.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As reflexões empreendidas neste trabalho constituem uma faculdade de elementos próprios do solo romanesco saramaguiano, dos quais os componentes estéticos desenrolam-se em críticas subversivas aos evangelhos canônicos. Desse modo, relacionar esse romance com o pensamento nietzschiano revela-se particularmente frutífero para as pesquisas litero-filosóficas, haja vista que essas ideias se expressam pela própria abertura do romance como forma de interpretação do mundo.

A partir da análise dos fragmentos aqui apresentados, foi possível compreender que a morte de Deus, para Nietzsche, configura-se como um conceito de grande relevância para a interpretação do romance saramaguiano — o qual, por sua vez, evoca tal conceito ao propor uma humanização do personagem Jesus, bem como pelas críticas articuladas pela voz filosófica do narrador. A humanização, como eixo epistemológico do objeto estético, insere-se em uma conjuntura em que a natureza paródica do texto saramaguiano possibilita a dessacralização das imagens santificadas pela doutrina cristã. Desse modo, a literatura, ao lidar com um mundo de verdades estabelecidas, tensiona os limites da interpretação literária

ao promover uma desconstrução dos processos de subjetividade ancorada em uma moral essencializada, o que, para Milan Kundera, em suas reflexões sobre a arte literária, “a única Verdade divina se decompôs em centenas de verdades relativas que os homens dividiram entre si. Assim, o mundo dos tempos modernos nasceu e, com ele, o romance, sua imagem e modelo” (KUNDERA, 2009, p. 14).

Os efeitos da literatura saramaguiana operam pelas engrenagens da metáfora, da ironia, da paródia e da intertextualidade, configurando uma abertura para a investigação das contradições humanas. A orquestração da morte do personagem Jesus na obra confere ao título a humanização do evangelho pelas vias transgressivas da arte literária, na qual os ecos sustentam-se na tentativa de construir uma linha reflexiva sobre o mundo. Ao dar cabo de uma narrativa proclamada como sagrada, Saramago, por meio da arte, conduz o leitor à reflexão sobre dogmas e estratificações religiosas. Nesse processo dialógico, o que Nietzsche entende como a morte de Deus na cultura encontra ressoamentos na literatura portuguesa.

Por fim, o evangelho saramaguiano revela-se como uma literatura plena de ideias — a leitura realizada neste artigo integra o entendimento do romance como uma abertura interpretativa, em que se manifestam tensões, questionamentos, contradições e ambivalências próprias do modo de filosofar, aqui exemplificadas pela aproximação com a filosofia nietzschiana, que, em suas perspectivas, configura-se como destruidora de ídolos.

REFERÊNCIAS

- BARROSO, W.; BARROSO, M. V. *Epistemologia do Romance: uma proposta metodológica possível para a análise do romance literário*. 2015. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/0B3rYBdIpwpzbeHV-6cFpHWkF5Yms/view>. Acesso em: 10 set. 2024.
- BARROSO, Maria Veralice. O riso e o erotismo como fundamentos epistemológicos da escrita romanesca de Milan Kundera. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, n. 33, 2018.
- CIORAN, E. M. *Breviário de decomposição*. Tradução de José Thomaz Brum. 1. ed. Rio de Janeiro: Rocco Digital, 2011. (E-book).
- FERNANDES, Herisson Cardoso. *Elementos para uma Ontologia do Romance: um estudo sobre a arte do romance de Kundera*. Dissertação. Disponível em: <http://epistemologiadoromance.blogspot.com.br/>. Acesso em: 4 jun. 2023.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Tradução Flávio Paulo Meurer. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- GONÇALVES, Lucas Fernando. O conhecimento literário como linguagem estética do ser. *Forma Breve*, Portugal, n. 14, 2017. DOI: <https://doi.org/10.34624/fb.v0i14.544>. Acesso em: 11 ago. 2025.
- GRANIER, Jean. *Nietzsche*. Tradução: Denise Boatman. Porto Alegre, RS: L&PM POCKET, 2013.
- LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*. Tradução Lúcia Mathilde Endlich Orth. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- MARTON, Scarlett. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. 2009.
- NIETZSCHE, Friederich. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

NIETZSCHE, Friedrich. *A vontade de poder*. Tradução do original alemão e notas de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Apresentação de Gilvan Fogel. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. (E-book).

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. (E-book).

NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo e os ditirambos de Dionísio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre a Verdade e a Mentira no sentido Extra-Moral*. 1. ed. São Paulo: Hedra, 2007.

SARTRE, Jean-Paul. *Que é a literatura?* Tradução de Carlos Felipe Moisés. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. (Coleção Textos Filosóficos).

SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como vontade e representação*. Tomo I. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barbosa. São Paulo: Unesp, 2005.

SILVA, Josemar Rodrigues da. *O papel do perspectivismo na filosofia de Nietzsche*. 2007. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007. Disponível em: <http://www.repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/10456>. Acesso em: 20 mar. de 2025.

WOODWARD, A. *Nietzscheanismo*. Petrópolis, RJ: Vozes Limitada, 2017. (E-book).

Artigo Submetido em 12/06/2025 e aprovado em 19/05/2025

Breves informações sobre o autor: Mestre em Metafísica, Universidade de Brasília (UnB).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3716-2823>

E-mail: Ryam.musica.17@gmail.com

Endereço: Asa Norte, via L3 Norte, Brasília-DF

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Renata Adrian Ribeiro Santos Ramos, Felipe Cordeiro



DOI: 10.20911/25260782v11n3p178/2026

Nietzsche e Diógenes Laércio: A filosofia como modo de vida nos escritos filológicos

Leonardo Silva¹

RESUMO: A contemporânea discussão da filosofia como modo de vida, desenvolvida a partir das leituras de Pierre Hadot e Michel Foucault acerca do pensamento antigo, enseja uma nova hermenêutica para a História da Filosofia na qual Nietzsche exerce um papel de relevância. O objetivo deste trabalho é responder a partir de quais fontes antigas e/ou modernas Nietzsche entra em contato com a tradição da filosofia como modo de vida. Por meio da análise de *De Laertii Diogenis fontibus*, escrito do período filológico, pretende-se reconstituir as intenções filosóficas que encontram-se na formação do pensamento de Nietzsche no período que antecede a publicação de *O nascimento da tragédia*. A investigação concentra-se sobre dois aspectos da leitura de Nietzsche sobre Diógenes Laércio: a problematização da história da filosofia e a insistência na figura do filósofo como ideal ético. Dessa maneira, contamos apresentar algumas características do que seria a filosofia como modo de vida de Nietzsche já inscritas em sua atividade filológica.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia como modo de vida. Filologia. Nietzsche. Diógenes Laércio.

ABSTRACT: The contemporary discussion of philosophy as a way of life, developed from the readings of Pierre Hadot and Michel Foucault on ancient thought, gives rise to a new hermeneutics for the History of Philosophy in which Nietzsche plays an important role. The objective of this work is to respond to the question of which ancient and/or modern sources Nietzsche draws upon in his engagement with the tradition of philosophy as a way of life. Through the analysis of *De Laertii Diogenis fontibus*, a work from the philological period, we intend to reconstruct the philosophical intentions that are found in the formation of Nietzsche's thought in the period preceding the publication of *The Birth of Tragedy*. The investigation focuses on two aspects of Nietzsche's reading of Diogenes Laertius: the problematization of the history of philosophy and the insistence on the figure of the philosopher as an ethical ideal. In this way, we hope to present some characteristics of what Nietzsche's philosophy as a way of life would be, already inscribed in his philological activity.

KEYWORDS: Philosophy as a way of life. Philology. Nietzsche. Diogenes Laertius.

¹ Bacharel em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), mestre e doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). São Paulo, SP, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7761-8608>. E-mail: lc.silva@hotmail.com. Endereço: Rua David Ben Gurion, 369, Jardim Monte Kemel, São Paulo/SP, CEP 05634-001

INTRODUÇÃO

Os antigos ocupam lugar privilegiado na formação do pensamento de Nietzsche. Se isso não escapou à controversa recepção de primeira hora d'*O nascimento da tragédia*², também não foi ignorado por intérpretes como Pierre Hadot e Michel Foucault. Num dos ensaios que integra o volume *Exercícios espirituais e filosofia antiga*, Hadot afirma que “a filosofia de Schopenhauer e a de Nietzsche são, elas também, convites a uma transformação radical da maneira de viver. Nietzsche e Schopenhauer são, aliás, pensadores banhados na tradição antiga” (2014, p. 270). Com efeito, o helenista francês situa o pensamento de Nietzsche no interior de sua compreensão da filosofia como modo de vida, como ação viva e não como mera teoria filosófica, distanciando-o da filosofia universitária de Wolff, Kant, Fichte, Schelling e Hegel, e aproximando-o – embora possa causar certo estranhamento – do modo de vida que caracteriza o pensamento de Agostinho, Descartes, Espinosa e Schopenhauer em consonância com a tradição antiga.

No curso *A hermenêutica do sujeito*, Foucault insere Nietzsche numa “série de difíceis tentativas” do pensamento do século XIX de “reconstituir uma ética e uma estética do eu” (2010, p. 224). Ao lado de Nietzsche estariam Stirner, Schopenhauer, o dandismo, Baudelaire e o anarquismo, como esforço de reabilitação da ética-estética do eu que caracterizaria o pensamento antigo na leitura do filósofo francês. A despeito das diferenças entre a compreensão de Hadot e a de Foucault³, o cerne da questão repousa sobre a tradição da filosofia como modo de vida que chega a Nietzsche; em outras palavras: a partir de quais fontes antigas e/ou modernas o filósofo aprende a lição da filosofia antiga? Como o filósofo apropria-se dessas fontes na constituição de seu pensamento?

A resposta a essa questão passa, entre os modernos, pela leitura de Nietzsche das obras de Emerson, Montaigne e Stendhal, os quais apresentam ao filósofo alemão a noção de *gaia ciência*, a qual servirá ao projeto de constituição de modos de vida filosóficos que caracteriza a filosofia do espírito livre⁴. Hadot e Foucault, ao colocarem Nietzsche ao lado de Schopenhauer, sugerem uma continuidade entre a nietzschiana filosofia como modo de vida e o pessimismo schopenhaueriano tendo como pedra de toque a relação com os antigos. Michael Ure, em *A reanimação de Nietzsche da filosofia como modo de vida* (2022), sugere que “o pessimismo de Schopenhauer e os esboços biográficos dos filósofos antigos, de Diógenes [Laércio], tornaram-se as fontes principais para o modelo de filosofia de Nietzsche” (2022, p. 375). No entanto, Ure não desenvolve os argumentos que ratificam a hipótese sugerida, pois conta mostrar como o filósofo em *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e *A gaia ciência* buscaria “reorganizar a filosofia, de modo que ela se volte a orientar pela analogia médica que

2 Refere-se aqui ao debate público entre Wilamowitz e Rohde sobre a obra de estreia de Nietzsche. Para uma reunião dos textos que compõem esta recepção, cf. MACHADO, 2005.

3 Sobre as convergências e divergências entre Hadot e Foucault no debate acerca da filosofia como modo de vida, cf. HADOT, 2014, p. 275-282.

4 Acerca da noção de *gaia ciência* em Nietzsche compreendida no diálogo com Emerson, Montaigne e Stendhal, e da filosofia como modo de vida, cf. SILVA, 2020, p. 22-70. Para uma análise de *Humano, demasiado humano* I e II, *Aurora* e *A gaia ciência* a partir dos temas da filosofia como modo de vida, cf. URE, 2008.

estruturava as filosofias helenistas” (2022, p. 372) – tese cara ao seu estudo sobre a trilogia do espírito livre (cf. URE, 2008).

Considerando-se o exposto, defende-se aqui que a transmissão da lição dos antigos a Nietzsche – sem dúvida alguma – dá-se através de Diógenes Laércio, sendo reafirmada e empregada em seu sentido crítico contra a Modernidade filosófica por Arthur Schopenhauer. Através da análise do escrito *De Laertii Diogenis fontibus*, conta-se mostrar como a filosofia como modo de vida encontra-se na formação do pensamento de Nietzsche já nos escritos do período filológico em dois aspectos fundamentais: a problematização da história da filosofia e a insistência na figura do filósofo como ideal ético.

1 DIÓGENES LAÉRCIO E A HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Entre 1868 e 1873, Nietzsche publica uma série de artigos nos cadernos do *Rheinisches Museum für Philologie*. Trabalhos escritos entre Pforta, Bonn, Leipzig e Basileia, os textos do jovem filólogo revelam seu amplo domínio das línguas e das literaturas grega e latina, seu rigor científico no manejo dos textos e sua inclinação pelas questões da filosofia. A matéria destes artigos é variada: Teógnis de Mégara, Simônides, Lírica arcaica, Homero, Hesíodo. No entanto, um conjunto de ensaios redigido entre 1866 e 1870, destaca-se pela singular combinação entre filologia e filosofia, no que tange, respectivamente, ao método histórico-crítico e ao problema da história da filosofia. Trata-se das *Laertiana: De Laertii Diogenis fontibus* (*Sobre as fontes de Diógenes Laércio*, doravante DLF), escrito entre o final de 1866 e agosto de 1867, vencedor do prêmio anual da Universidade de Leipzig, em 1867, e publicado em duas partes entre em 1868 e 1869; *Analecta Laertiana* (*Analectos de Laércio*), escrito em 1869 e publicado em 1870; por fim, *Beiträge zur Quellenkunde und Kritik des Laertius Diogenes* (*Contribuições ao estudo e à crítica das fontes de Diógenes Laércio*), resultado dos estudos anteriores e publicado em 1870.⁵ A notoriedade de tais trabalhos, especialmente do primeiro,

5 Nietzsche refere-se aos seus trabalhos sobre Diógenes Laércio como as “*Laertiana*”, cf. carta a Erwin Rohde, de 8 de outubro de 1868. Nas cartas a Hermann Mushacke, de novembro de 1866, e a Carl von Gersdorff, de 16 de janeiro de 1867, o jovem filólogo documenta a sugestão de Ritschl para que escreva uma dissertação sobre as fontes de Diógenes Laércio. Os números XXIII (outono de 1868) e XXIV (março de 1869) do *Rheinisches Museum für Philologie* publicaram *De Laertii Diogenis fontibus*, enquanto o número XXV (março de 1870) trouxe a lume o *Analecta Laertiana*. Diferente dos estudos anteriores, os *Beiträge zur Quellenkunde und Kritik des Laertius Diogenes* não foram publicados no *Rheinisches Museum für Philologie*, mas receberam uma publicação interna na Universidade da Basileia (maio de 1870). Com efeito, Barnes observa que o segundo e o terceiro estudos das *Laertiana* tratam-se de apêndices ao primeiro (1986, p. 16), o que percute a intenção de Nietzsche de revisar e publicar estes textos na forma de livro (cf. as cartas a Ritschl de 10 de outubro de 1869 e 28 de março de 1870).

vale a Nietzsche a indicação e nomeação para a cátedra de filologia clássica da Universidade da Basileia, em 1869, com apenas 24 anos⁶.

A obra *Vidas e doutrinas de filósofos ilustres* (doravante, *Vidas*), de Diógenes Laércio, é conhecida como a primeira história da filosofia grega e, ao lado do livro V (Delta) da *Metafísica* de Aristóteles – que constitui-se como uma espécie de léxico –, é lida como um inventário de doutrinas e conceitos filosóficos, reforçando modernas concepções de filosofia. Entretanto, o material de Laércio parece não corresponder a essa leitura: em sua coleção estão figuras canônicas, como Platão e Aristóteles, e outras que não figuram no panteão dos filósofos, como aqueles da tradição dos Sete Sábios, dentre os quais destaca-se Sólon⁷; sua compilação organizada em dez livros não segue um critério cronológico, nem reúne tudo o que se diz acerca de um filósofo num mesmo livro, ou mesmo agrupa a matéria a partir dos argumentos; o comum e o caricato da vida imiscuem-se às doutrinas filosóficas, entre anedotas, máximas e epigramas poéticos. Dessa maneira, Laércio conta dar a conhecer a pessoa, a personalidade (*andra*) do filósofo em todas as suas dimensões (*pantachothēn*) para avaliar (*krínein*) a sua vida, isto é, a sua filosofia (cf. *Vidas* X, 29).

Ao investigar as *Vidas* de Laércio, escritas na primeira metade do século III narrando ditos e feitos que desenrolam-se a partir do século VIII AEC, Nietzsche insere seu trabalho filológico no interior de questões da filosofia: “Quanto mais os estudiosos de nossa época se empenham em investigar a história da filosofia, tanto mais surpreende que ninguém até agora tenha se ocupado com atenção especial das fontes de Laércio” (DLF III). Na passagem citada, Nietzsche refere-se indiretamente aos trabalhos de Ritter, Brandis e Zeller⁸, citados amplamente nas notas do texto sobre Laércio, bem como nos diversos cursos ministrados na Basileia, especialmente *Os filósofos pré-platônicos* (1872) e *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão* (1871-1876). Sob a égide da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, de Hegel, durante

6 Como explica Barnes, “o trabalho sobre Diógenes representa o esforço acadêmico mais bem acabado de Nietzsche. Desse modo, sua reputação acadêmica é amplamente determinada por suas reflexões sobre Laércio” (1986, p. 17). No entanto, o mesmo Barnes avalia como surpreendente a recepção positiva destes estudos entre os classicistas de então (1986, p. 38), e observa com desdém: “Nietzsche nunca foi um acadêmico velho e sábio. Seus estudos filológicos foram todos escritos em sua juventude. O *De fontibus* foi composto por um autor de vinte e três anos que o escreveu no espaço de poucos meses. Não é notável que o trabalho mostre sinais de pressa, que contenha numerosos erros menores, que ofereça conjecturas exuberantemente imprudentes, que o argumento, às vezes, substitua a lógica pela retórica. Ao contrário, os estudos laercianos são notáveis por suas virtudes, não por seus vícios” (1986, p. 39).

7 Sobre a tradição dos Sete Sábios em Diógenes Laércio, cf. LEÃO, 2013. Sobre o lugar de sábios e poetas na formação da identidade helênica a partir do texto laerciano, cf. VÁRZEAS, 2013.

8 Os três historiadores da filosofia são contemporâneos de Nietzsche. A segunda edição do livro *Geschichte der Philosophie alter Zeit* (1839), de Heinrich Ritter (1791-1869), e também a quarta edição de *Historia philosophiae graecae et romanae ex fontium locis contexta* (1869), escrita pelo mesmo autor com Ludwig Preller, encontram-se na biblioteca pessoal de Nietzsche (NPB 499 e 500, respectivamente). Quanto ao filósofo e filólogo Christian August Brandis (1790-1867), publicou, em três volumes, *Handbuch der Geschichte der griechisch-römischen Philosophie* (1860) e, em dois volumes, *Geschichte der Entwicklungen der griechischen Philosophie und ihrer Nachwirkungen im römischen Reiche* (1864). Por sua vez, Eduard Zeller (1814-1908), filósofo e teólogo protestante, publicou, em cinco volumes, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt* (1852), dentre os quais conserva-se apenas o volume I na biblioteca pessoal de Nietzsche (NPB 661), a terceira edição, *Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie* (1869).

o século XIX, desenvolve-se na Alemanha e fora dela uma historiografia filosófica entendida como exposição do processo do absoluto: pela apreensão do conceito penetra-se o âmago da consciência do espírito que exprime-se na ideia e efetiva-se como sistema, confundindo-se com a própria filosofia. Ritter, Brandis e Zeller são autores de referência na investigação dessa incipiente história da filosofia na Alemanha do XIX, diante da qual o jovem Nietzsche manifesta a percepção de uma falta fundamental: a *Quellenforschung* de Diógenes Laércio.

O olhar aguçado do jovem filólogo procura os papéis reescritos, alterados e encobertos no texto de Laércio; a partir do exame do léxico, da comparação com outros autores, da avaliação dos manuscritos preservados, reconstitui o fluxo e o intercâmbio dos saberes no mundo antigo: “quão útil uma investigação como esta pode ser para os estudos da Antiguidade como um todo, desde que feita de modo adequado” (DLF III). A questão filológica acerca das fontes de Laércio traz consigo a problemática filosófica decisiva no que tange à constituição de uma história (*Historie*) da filosofia. Afinal, ao perguntar pelas referências, problemas e perspectivas a partir das quais um autor da era helenística elabora uma história da filosofia, pergunta-se pela tradição filosófica a qual se filia seu empreendimento, pela concepção de filosofia que opera no devir da história (*Geschichte*) do pensamento na qual o autor reconhece-se como parte. O hegelianismo da filosofia universitária é alvo indireto da investigação do jovem filólogo.

No escrito póstumo *A filosofia na era trágica dos gregos* (1873), no qual apropria-se e desenvolve as notas do curso sobre *Os filósofos pré-platônicos* (1872), Nietzsche volta-se contra a exposição sistemática de Zeller em *Vorsokratische Philosophie* – a qual acompanha de perto as *Preleções sobre a história da filosofia*, de Hegel. Argumentando que os sistemas filosóficos não passam de erros e verdades definidos arbitrariamente, o jovem professor de filologia defende que a investigação sobre os filósofos deve reconstituir aquela “atmosfera pessoal” a partir da qual pode-se dar a ver “a imagem do filósofo”, “assim como é possível inferir o tipo de solo a partir da vegetação de um determinado local” (FT Primeiro prefácio). A passagem citada lança luz sobre a importância que o jovem Nietzsche atribui ao trabalho direto com as fontes para a história da filosofia: ao investigar a teia de relações e o intercâmbio de saberes do mundo antigo, não objetiva-se reconstituir o sistema de determinado filósofo como expressão da totalidade que toma a consciência, mas restabelece-se o pensador à ambiência de seu filosofar, às questões que acossam o seu tempo, dentro das quais sua filosofia mostra “a maneira de viver, bem como o modo de encarar as coisas humanas” (FT Primeiro prefácio).

2 A FIGURA DO FILÓSOFO NAS VIDAS DE LAÉRCIO

Nietzsche organiza seu estudo sobre Laércio em seis partes, identificando as fontes, mapeando as relações entre as mesmas e – o que interessa mais a esta pesquisa –, lançando os contornos da concepção de filosofia que encontra-se nas páginas das *Vidas*. O jovem estudante de Leipzig exige como condição de inteligibilidade do problema que se entenda “Laércio como escritor” (DLF V), sob o preço de, caso contrário, ler sua obra com expectativas e exigências modernas. Segundo Nietzsche, Laércio reproduz a divisão estoica da filosofia

(lógica, física e ética) – bastante popular na era helenística –, e transcreve as explicações, os ditos e feitos dos filósofos a partir de fontes advindas de diferentes escolas filosóficas. Em vão se tentaria filiar o doxógrafo a uma destas escolas, visto que, como afirma o filólogo, “Laércio preferiu transcrever com palavras alheias as coisas que viu bem explicadas em outros, em vez de expô-las de modo menos brilhante com as suas próprias” (DLF I). Ao leitor moderno, Laércio apareceria aos moldes de um copista que, quando muito, intervém com alguma glosa sobre o texto que deve transcrever.

No entanto, assumir a ideia de Laércio como escritor implica em caracterizar seu empreendimento não apenas pela leitura, seleção e transcrição de fontes diversas da filosofia grega, mas pela apropriação daquele que lê, ruma e recolhe pela escrita o que deve lhe servir ao pensamento. Como argumenta Hadot, parte significativa da atividade filosófica no período helenístico consistia nos exercícios de pensamento, isto é, a leitura de textos – seja no exame solitário ou no comentário em grupo dos ditos e feitos dos filósofos, poetas e mestres –, e na escrita – por meio de resumos, sentenças, explicações ou compilações (cf. 2014, p. 29-31). Com efeito, ao leitor moderno Nietzsche faz a seguinte observação: “Os antigos também consideravam as compilações de citações, reunidas por alguém como fruto de suas leituras e designadas com o nome do compilador, como escritos pessoais: isto se contrapõe completamente ao nosso costume” (DLF II). O filólogo alemão deixa entrever aqui uma compreensão distinta da concepção moderna de filosofia: a leitura dos textos implica em ver o mundo que esconde-se por trás das palavras, ler exige a prática de leitura imanente da própria vida; resultado do esforço de elaboração, a seleção das máximas e dos relatos recolhe as ideias e submete-as ao crivo da existência concreta, na qual incorporam-se as ações; exercício pessoalíssimo, a compilação toma parte, guarda, faz *motu proprio* o pensamento de outrem.

Nessa perspectiva, torna-se evidente que a fonte da qual Nietzsche recebe sua visão dos antigos, isto é, donde aprende a lição da filosofia antiga, é o texto das *Vidas* de Diógenes Laércio. Ao analisar o trabalho de compilação de Laércio, levando às últimas consequências sua atividade como escritor, Nietzsche faz ver a atmosfera pessoal que se respira nesses textos. Trata-se de compilar ditos e feitos memoráveis dos sábios e filósofos, selecionar aqueles relevantes segundo o critério do ensino pessoal que comportam, avaliando-os a partir da adesão ao seu modo de vida⁹. Do princípio que preside o esforço de Laércio, advém a orientação filosófica do jovem professor de filologia em sua investigação sobre os filósofos pré-platônicos e sua crítica ao retrato que deles faz Eduard Zeller:

Optou-se, no entanto, por aquelas doutrinas nas quais ressoa com mais intensidade o que há de pessoal num filósofo, ao passo que uma enumeração completa de todas as proposições possíveis que nos foram deixadas, tal como é de praxe nos manuais, só traz, em todo caso,

⁹ Como recorda Puente, “o modo doxográfico de apresentação não se baseia em uma discussão conceitual dos argumentos opostos, mas sim na mera apresentação de possibilidades paralelas de escolha de diferentes modos de vida. Não nos esqueçamos que, excetuando-se o prólogo, os demais livros das *Vidas e doutrinas* de Diógenes Laércio foram estruturados precisamente para expor as distintas doutrinas das escolas filosóficas como alternativas de modelos de vida para os seus leitores” (2013, p. 195).

uma coisa à baila, a saber, o completo emudecimento diante do que há de pessoal. [...] Apenas o que há de pessoal pode interessar-nos, haja vista ser isto o eternamente irrefutável (FT Segundo prefácio).

Nietzsche descobre nas *Vidas* de Diógenes Laércio a filosofia como modo de vida¹⁰, tal como a gestaram os antigos e a compreenderam Hadot e Foucault. A investigação rigorosa das fontes faz vir à tona a intenção filosófica presente no uso que Laércio faz de cada uma delas. Ao analisar algumas referências históricas do texto laerciano, Nietzsche cruza fragmentos antigos e identifica a presença das obras de Diocles de Magnésia, um historiador da filosofia do século I que tem proximidade com a escola de Epicuro – o que explica a extensão e profundidade do comentário acerca do filósofo do *képos* na compilação de Laércio. Ao observar o uso que este faz de Diocles de Magnésia, Favorino de Arles e outros escritores antigos, Nietzsche está interessado, simultaneamente, na resolução de um problema filológico – cujos resultados servem ao estabelecimento crítico do texto, à reavaliação dos *codices*, ao comentário, etc. – e na pergunta acerca do paradigma a partir do qual estabeleceu-se a história da filosofia.

Em absoluto surpreende o uso, com tão bom grado, de um livro no qual se trata dos pais dos filósofos, de seus mestres, de acontecimentos, de gêneros de vida, de brincadeiras, de opiniões, em suma, de tudo o que se considera necessário para conhecer perfeitamente a história dos filósofos (DLF I).

Para Nietzsche, o que está em evidência no uso que Diógenes Laércio faz de suas fontes é a concepção de filosofia dos antigos e a possibilidade de um discurso acerca desta mesma filosofia. A partir da análise de Nietzsche, o material recolhido por Laércio aponta para a filosofia como modo de vida ao menos em dois aspectos: os *paradeigmata* e as *apomnemonéumata* ou *chréian*. Os *paradeigmata* (paradigmas ou exemplos) dizem respeito ao conteúdo narrativo, atravessado por relatos e máximas morais sem um contexto de discussão preciso. Como afirma Nietzsche em *Schopenhauer educador* (1874), “importo-me tanto mais por um filósofo quanto mais ele está em condições de dar exemplo”. Entretanto, não trata-se de uma exposição de exemplos e modos de vida como numa pregação moral, pois, adverte o filólogo, “o exemplo deve ser dado através da vida visível, e não apenas por meio dos livros, portanto, como ensinavam os filósofos gregos, mais através dos gestos, da posição, vestimenta, alimentação, do que através da fala e da escrita” (SE 3). A existência concreta destes mestres apresenta-se como condição de conhecimento pleno da própria filosofia, isto é, da sua transmissão como tradição *modus vivendi*.

10 Como defendi em outro estudo, a partir da leitura do *corpus* nietzschiano em confronto com Hadot e Foucault: “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 *páthos*, um *trópos*, perante a vida e o mundo que dá a substância do pensar, agir e sentir do filósofo” (SILVA, 2025, p. 186-187).

As *apomnemonéumata* (feitos memoráveis) ou *chréian* (anedotas sentenciosas) referem-se à forma de compilação, marcada pela reunião dos relatos, catálogos de nomes, epítomes, sentenças morais e poéticas, o que aponta para a oralidade e, por sua vez, para a função do discurso na *paidéia* grega (cf. DLF IV). Ao selecionar o núcleo essencial da apresentação de uma filosofia busca-se dar lugar à imagem, à personalidade do filósofo: “a tarefa consiste em trazer à luz aquilo que devemos *sempre amar e ter em altíssima conta*, e aquilo que nenhum conhecimento posterior poderá nos roubar: o grande homem” (FT Primeiro prefácio). A simplificação que esse procedimento comporta tem em vista fazer ver a vida do filósofo e, pela comparação entre os modos de viver, fazer ouvir “a polifonia da natureza grega” (FT Primeiro prefácio). As sentenças, as ideias defendidas, o discurso não podem ser dissociados da relação mestre-discípulo, na qual a apresentação das ideias submete-se à tomada de posição (*hairesis*), à escolha de um modo de vida, de uma escola filosófica. Como argumenta Hadot, “em cada escola, os dogmas e os princípios metodológicos não estavam em discussão. Filosofar, nesta época, era escolher uma escola, converter-se a seu modo de vida e aceitar seus dogmas” (2014, p. 247). Convém esclarecer que, segundo a leitura de Hadot, a filosofia antiga não consistia na mera capitulação a uma escola; sendo a discussão das ideias, dos princípios de uma determinada escola, atividade importante, não constituía-se, contudo, um fim em si mesma, pois submetia-se ao processo de escolha do modo de viver.

O estabelecimento da genealogia dos filósofos – preocupação presente nos livros de homônimos de autores antigos amplamente citados por Laércio e analisados por Nietzsche –, objetiva mostrar as relações de filiação deste ou daquele filósofo a uma escola, a uma tradição de pensamento, a um mestre. Objetiva-se menos dar a ver um sistema que representar “uma forma de vida, especificada por um ideal de sabedoria”, como explica Hadot (2014, p. 245). As *Vidas* de Laércio apresentam uma história da filosofia que não deixa-se encapsular pelo projeto de uma historiografia total (*Historie*) centrada nas ideias, nos passos metodológicos do estabelecimento de um sistema, no inventário de opiniões e conceitos, mas busca a reconstituição da atmosfera na qual as mesmas anedotas, máximas e relatos da vida dos filósofos formam a unidade de um modo de vida (*trópos*) que pode ser ensinado a outros homens e mulheres inseridos na efetividade da história (*Geschichte*).

Quem por exemplo redime de novo a história dos filósofos gregos da névoa entorpecedora, que sobre ela alastraram os trabalhos eruditos, não tão científicos e, infelizmente, demasiado entediantes, de Ritter, Brandis e Zeller? Quanto a mim, prefiro ler Diógenes Laércio a Zeller, porque naquele pelo menos vive o espírito dos filósofos antigos; mas nestes não vivem nem o antigo nem nenhum outro espírito (SE 8).

CONCLUSÃO

Em seu trabalho de fontes, Nietzsche mostra um domínio rigoroso das técnicas empregadas pela filologia de seu tempo, especialmente na crítica textual e no tratamento dos

manuscritos, porém desde cedo busca tomar distância da erudição inócua em seu ofício. O jovem filólogo problematiza o resultado do empreendimento de uma história da filosofia que constitua-se como mero breviário de citações e análise de sistemas filosóficos: a erudição, o acúmulo de informações, está distante da filosofia, uma vez que não serve ao leitor e, em última medida, não serve à filosofia. Ainda que a erudição de Laércio seja um fato indiscutível, dado seu conhecimento e manejo de várias fontes analisadas por Nietzsche, o que sua compilação apresenta são os ditos e feitos memoráveis dos filósofos, a filiação a escolas e tradições, ou seja, a relação intrínseca entre filosofia e modo de vida, aquela coerência inextricável entre discurso e ética tão cara aos antigos. Contra a erudição, Nietzsche mobiliza um trecho do fragmento 40 de Heráclito (cf. DK 22 B 40), cuja fonte é o próprio Diógenes Laércio em IX, 1: “*polimathín nóon óu didáskei* [uma grande erudição não ensina ao espírito]”¹¹ (DLF II). Uma história da filosofia cuja âncora está no céu dos sistemas filosóficos nada ensina aos homens e às mulheres sobre os quais pesa o aqui e agora como tarefa, diante dos quais a história apresenta-se sob a marcha da repetição e a filosofia como modo de transfiguração da vida.

REFERÊNCIAS

- BARNES, Jonathan. Nietzsche and Diogenes Laertius. In. *Nietzsche-Studien*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, Band 15, 1986, p. 16-40.
- CAMPIONI, Giuliano; D'IORIO, Paolo; FORNARI, Maria Cristina; FRONTEROTTA, Francesco; ORSUCCI, Andrea. (Ed.). *Nietzsches persönliche Bibliothek* (NPB). Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2002.
- 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.
- HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad. Flavio Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.
- DIÓGENES LAÉRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- DIOGENES LAERTIUS. *Lives of eminent philosophers*. Edited by Tiziano Dorandi. New York: Cambridge University Press, 2013.
- DORANDI, Tiziano. *Diogene Laerzio e la storia della filosofia*. Milano: Pelago, 2025.
- LEÃO, Delfim. O livro I de Diógenes Laércio: a tradição dos Sete Sábios e a caracterização da figura do *sophos*. In. LEÃO, Delfim; CORNELLI, Gabriele; PEIXOTO, Miriam Campolina. (Org.). *Dos homens e*

11 Nietzsche cita Heráclito em grego, sem apresentar tradução ou transliteração, por isso vertemos o fragmento de maneira a servir à argumentação do autor. A tradução espanhola do texto de Nietzsche segue assim: “una gran erudición no enseña a la mente”. Mário da Gama Kury, tradutor brasileiro das *Vidas* de Laércio, opta por: “A erudição não ensina a ser inteligente, pois, se ocorresse o contrário, teria ensinado a Hesíodos e a Pitágoras, e também a Xenófanes e Hecataios”. José Cavalcante de Souza, para o volume da Col. Os Pensadores sobre os pré-socráticos, traduz o fragmento do seguinte modo: “Muita instrução não ensina a ter inteligência; pois teria ensinado Hesíodo e Pitágoras, Xenófanes e Hecateu”.

suas ideias: estudos sobre as *Vidas* de Diógenes Laércio. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013, p. 1-19.

LEÃO, Delfim; CORNELLI, Gabriele; PEIXOTO, Miriam Campolina. (Org.). *Dos homens e suas ideias*: estudos sobre as *Vidas* de Diógenes Laércio. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

MACHADO, Roberto (Org.). *Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia*: textos de Rohde, Wagner, Wilamowitz-Möllendorff. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

NIETZSCHE, F. *Obras completas. Escritos filológicos*. vol. II. Edición de la Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche (SEDEN). Trad. Manuel Barrios, Alejandro Martín, Diego Sánchez Meca, Luis de Santiago Guervós y Juan Luis Vermal. Madrid: Tecnos, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na era trágica dos gregos*. Trad. Fernando Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. De Laertii Diogenis fontibus, I-II. *Rheinisches Museum für Philologie*, XXIII, 1868.

NIETZSCHE, Friedrich. De Laertii Diogenis fontibus, III-VI. *Rheinisches Museum für Philologie*, XXIV, 1869.

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. *Schopenhauer como educador*: considerações extemporâneas III. Trad. Clademir Araldi. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2020.

PUENTE, Fernando. Pode-se pensar a filosofia aristotélica como modo de vida? Diógenes Laércio e sua posteridade na obra de Pierre Hadot. In. LEÃO, Delfim; CORNELLI, Gabriele; PEIXOTO, Miriam Campolina. (Org.). *Dos homens e suas ideias*: estudos sobre as *Vidas* de Diógenes Laércio. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013, p. 177-197.

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.

SILVA, Leonardo. Considerações sobre a figura do andarilho (*Wanderer*) na segunda fase do pensamento de Nietzsche. *Annales FAJE*, Belo Horizonte-MG, v. 10, n. 1, 2025, p. 185-195.

SOUZA, José Cavalcante de (org.). *Os Pré-Socráticos*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

URE, Michael. *Nietzsche's therapy*: self-cultivation in the middle works. Lanham: Lexington Books, 2008.

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.

VÁRZEAS, Marta. Sábios e poetas na construção da identidade helénica. In. LEÃO, Delfim; CORNELLI, Gabriele; PEIXOTO, Miriam Campolina. (Org.). *Dos homens e suas ideias*: estudos sobre as *Vidas* de Diógenes Laércio. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013, p. 21-38.

Artigo Submetido em 14/09/2025 e aprovado em 29/09/2025

Breves informações sobre o autor: Bacharel em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), mestre e doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). São Paulo, SP, Brasil.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7761-8608>

E-mail: lc.silva@hotmail.com

Endereço: Rua David Ben Gurion, 369, Jardim Monte Kemel, São Paulo/SP, CEP 05634-001

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Paulo Rogério da Rosa Corrêa, Giovani do Carmo Júnior



“O reino está em vós”: A questão da imanência em Nietzsche e Clarice Lispector

Quésia Oliveira Olanda¹

RESUMO: Pretendemos com este trabalho discutir a temática da imanência nos escritos de Friedrich Nietzsche e Clarice Lispector, tendo em vista a referência utilizada por ambos em seus escritos à célebre frase de Jesus Cristo que se encontra nos Evangelhos, a saber, “O reino está entre vós” (Lucas, 17.20-21), que indica uma certa mundanidade da mensagem crística. Para isso, trabalharemos algumas passagens de *O anticristo* (1888), obra tardia nietzschiana, na qual o autor retoma as suas críticas ao cristianismo, tecendo também elogios à figura de Cristo, bem como sua autobiografia intelectual, seu *Ecce homo* (1888). Já em Clarice, leremos fragmentos de *A paixão segundo G.H.* (1964), primeiro romance de Lispector a ser publicado em primeira pessoa, cuja temática perpassa – em alguma medida – a religião cristã. Além disso, serão citados outros textos clariceanos em que essa questão aparece, como o conto *Via crucis* (1974) e a crônica *Anunciação* (1968). Buscamos, portanto, elucidar um pensamento que se faz na fronteira entre filosofia e literatura, como uma ponte, que não separa, mas que atravessa.

PALAVRAS-CHAVE: Cristianismo. Imanência. Nietzsche. Clarice Lispector.

ABSTRACT: In this paper, we intend to discuss the theme of immanence in the writings of Friedrich Nietzsche and Clarice Lispector, considering the reference they both use in their writings to the famous phrase of Jesus Christ found in the Gospels, namely, “The kingdom is within you” (Luke 17:20-21), which indicates a certain worldliness of the Christian message. To this end, we will examine passages from *The antichrist* (1888), a late Nietzschean work in which the author resumes his criticisms of Christianity while also praising the figure of Christ, as well as his intellectual autobiography, *Ecce homo* (1888). In Clarice’s work, we will read fragments of *The passion according to G.H.* (1964), Lispector’s first novel to be published in the first person, whose themes permeate—to some extent—the Christian religion. In addition, other Claricean texts in which this issue appears will be cited, such as the short story *Via crucis* (1974) and the chronicle *Anunciação* (1968). We therefore seek to elucidate a thought that occurs on the border between philosophy and literature, like a bridge that does not separate, but crosses.

KEYWORDS: Christianity. Immanence. Nietzsche. Clarice Lispector.

¹ Doutoranda em História da Filosofia (PPGF/UFRJ), com doutorado sanduíche pela Universidade NOVA de Lisboa (IELT). O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código do Financiamento 001. Endereço: Largo São Francisco de Paula, 1 - Centro, Rio de Janeiro - RJ. E-mail: olandaquesi@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0009-0002-1436-0392>.

INTRODUÇÃO

[...] E há uma bem-aventurança física que a nada se compara. O corpo se transforma num dom. E se sente que é um dom porque se está experimentando, numa fonte direta, a dádiva indubitável de existir materialmente [...] Não é nem de longe o que mal imagino deva ser o estado de graça dos santos. Esse estado jamais conheci e nem sequer consigo adivinhá-lo. É apenas o estado de graça de uma pessoa comum que de súbito se torna totalmente real porque é comum e humana e reconhecível.

Estado de graça, Clarice Lispector

Mas o Deus é hoje: Seu reino já começou. E seu reino, meu amor, também é deste mundo.

A Paixão Segundo GH., Clarice Lispector

No ano anterior ao colapso de Friedrich Wilhelm Nietzsche, sua escrita floresceu demasiadamente. Obras como *Ecce homo*, *Crepúsculo dos ídolos* e *O anticristo* são frutos dessa época, dádivas daquele tempo. “Como não ser grato pela vida inteira?” Se pergunta o filósofo do martelo. Afinal, o que naquele ano era vida está salvo, é imortal (epígrafe, EH). O autor, infelizmente, não pôde acompanhar a publicação desses escritos, mas sabia da força que vestia cada um deles. Com relação ao seu *Anticristo*, o pensador alemão profere no prólogo que este não é um livro para qualquer um. Nietzsche sempre escreveu para sua posteridade. E, embora não estivesse “presente” após a publicação, quando elaborou este texto, tinha plena consciência de que a obra era extemporânea, isto é, intempestiva – característica concebida a seus livros da juventude, que anunciavam previamente o objetivo de todo o seu pensamento – assim como seus leitores e ele mesmo, como escreveu: “Alguns nascem póstumos”.

Pretendemos, então, com este ensaio discutir a temática da imanência nos escritos de Friedrich Nietzsche e Clarice Lispector, tendo em vista a referência utilizada por ambos em seus escritos – citada adiante – à célebre frase de Jesus que se encontra nos evangelhos, a saber, “O reino está em vós”² (Lucas, 17.20-21), que indica uma certa mundanidade da mensagem crística. Buscamos, portanto, elucidar um pensamento que se faz na fronteira, como uma ponte, que não separa, mas que atravessa. E é exatamente como uma ponte que Nietzsche em seu *Zaratustra* descreve o homem, como passagem (Prólogo, 4). Tal como sua percepção se encontra o cerne do presente texto: uma travessia, semelhante à errância de Riobaldo no *Grande Sertão*, ao dizer “atravessar as coisas”. Travessia essa que se faz na confluência.

2 Em algumas versões da Bíblia essa frase foi traduzida por “O reino está dentro de vós”, indicando, como na nota de rodapé da versão católica (*Bíblia de Jerusalém*), “uma realidade já atuante” (p. 1820).

É importante dizer que não é de hoje a querela entre filosofia e literatura. Essa discussão está presente desde os antigos, perpassando a história da filosofia, sendo, talvez, um dos assuntos mais longos dela, juntamente das discussões sobre poesia e filosofia. Não encaramos essa querela como expressões de submissão, superioridade ou separação, mas como uma *transação*, para falar nos termos de Benedito Nunes (2011).

No que concerne ao aporte teórico a ser utilizado, trabalharemos algumas passagens de *O anticristo* (1888), obra tardia ao qual o autor retoma suas críticas ao cristianismo e concebe inicialmente o livro como o primeiro volume de quatro de uma obra futura que seria chamada *Transvaloração de todos os valores*. Entretanto, tamanha potência e desenvolvimento desse texto que Nietzsche o reconhece como suficiente para engendrar seu projeto de transvaloração. Lemos, então, suas últimas palavras em *O anticristo* sobre isso: “E o tempo é contado pelo *dies nefastus* [dia nefasto] com que teve início essa fatalidade – pelo primeiro dia do cristianismo! – Por que não pelo último? A partir de hoje? – Transvaloração de todos os valores!...” (NIETZSCHE, 2016, p. 79).

Com relação à escrita clariceana, leremos fragmentos de *A paixão segundo G.H.* (1964), primeiro romance de Lispector a ser publicado em primeira pessoa, cuja temática perpassa também – em alguma medida – a religião cristã. Além disso, serão citados outros momentos que a autora de *Água viva* emprega a temática cristã em seus escritos. Vale enfatizar que a escrita tecida por Lispector e Nietzsche é costurada por muitas vozes, feita em diferentes estilos, característica que os une para além da questão do Cristo. Nietzsche, assim como Lispector, conduz as palavras como numa dança, ora dissertativa, ora metafórica, ora em cartas, ora aforismática. Um aspecto importante que os interligam, então, é o teor poético. Nossa proposta, portanto, versa em encontrar nos escritos desses autores a questão da imanência, tendo em vista suas semelhanças e aproximações.

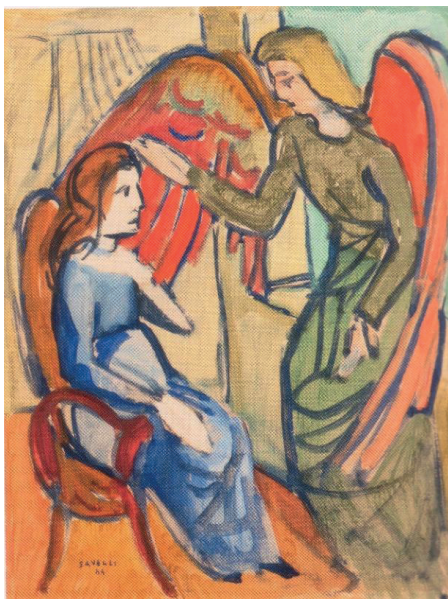
1 RASTROS DO CRISTIANISMO EM NIETZSCHE E LISPECTOR

O cristianismo perpassa as vidas e obras de Nietzsche e Clarice Lispector, ainda que, por vezes, por um olhar crítico, tal como as críticas que permeiam a filosofia do martelo no que tange a moral cristã. Podemos notar que a temática cristã está presente desde as primeiras publicações de Nietzsche. No prefácio de *Além do bem e do mal*, a título de exemplo, o pensador afirma que, inclusive, o “cristianismo é o platonismo para o povo”. Sobre isso, Müller Lauter (2009) tece um comentário com base nas palavras de Nietzsche em *O crepúsculo dos ídolos*, ao afirmar ironicamente que Platão seria um “cristão-pré existente”, justamente por ter permitido, em favor da moral, “a mentira e a ficção da verdade”, “o não efetivo ao existente” e, por sua vez, inventou, tal como fizeram postumamente os cristãos, um “mundo verdadeiro” para além do único mundo dado (Müller Lauter, 2009, p. 147).

Os títulos dado às obras nietzschianas também expressam esse gesto, como em sua autobiografia intelectual, *Ecce homo*, no qual Nietzsche faz uma alusão a frase “Eis aí o homem” (João 19,5) pregada no madeiro de Cristo por ordem de Pilatos, segundo a narrativa bíblica.

Nietzsche, por sua vez, ao nomear sua obra da mesma maneira, não somente se identifica com Jesus, mas também se apresenta como um antípoda a ele. Um outro dado crucial a ser destacado é que o pensador alemão, além de ter nascido em um lar cristão e ter sido filho de pastor luterano, passou por uma formação religiosa – embora tenha se afastado dela ainda muito jovem, quando abandonou o curso de teologia para estudar filologia.

A religião cristã também atravessa, de certa forma, os caminhos clariceanos, dado o fato da romancista ser de origem judaica. Para além de *A paixão segundo GH.*, Clarice Lispector, por vezes, faz menção a elementos religiosos em cartas, contos e crônicas. Vemos, a título de exemplo, na crônica intitulada *Anunciação* (1868)³, na qual a autora faz uma espécie de análise de um quadro de Angelo Savelli, pintor italiano, que contém o mesmo título, trazido de uma de suas viagens à Europa na década de 1940. A obra, por sua vez, retrata um cenário cristão, o momento em que o anjo Gabriel visita a virgem Maria e anuncia que em breve dará a luz ao menino Jesus. Lispector afirma se renovar nesta pintura, humanizando o divino, atrelando à missão de Maria com a vida mais mundana, reconhecendo que “cada ser humano recebe a anunciação [...], como se houvesse para cada um, em algum momento da vida, a anunciação de que há uma missão a cumprir” (Lispector, 1999, p. 158). Vejamos, então, a “Anunciação”:



Angelo Savelli, *Anunciação*, 1944, Óleo sobre papel, 36 x 28 cm. Rio de Janeiro. Fonte: IMS.

O sentido, entretanto, que Clarice Lispector emprega ao quadro de Angelo Savelli, bem como a temática cristã não se refere à ortodoxia religiosa propriamente, pois a escritora re-define o divino, segundo Vilma Arêas, em *Clarice Lispector com a ponta dos dedos*, de forma material e apaixonada (Arêas, 2005, p. 46). Além disso, o teor religioso em Clarice se dá num gesto trivial e ordinário, através do que é mais mundano.

3 Falamos mais sobre esse assunto no ensaio *Objeto Gritante: Escrevendo do avesso com Clarice Lispector* (2024), publicado na Revista Dobra, vinculada à Universidade NOVA de Lisboa, em parceria com a UFRJ, PUC-Rio e USP.

2 A QUESTÃO DA IMANÊNCIA EM NIETZSCHE

A filosofia nietzschiana é afirmativa, alegre, dionisiaca. Há nela um chamamento para o corpo, para os sentidos. O corpo, inclusive, é concebido por Nietzsche em *Assim falou Zaratustra* como “grande razão” (Nietzsche, 2018, p. 33). A noção de *amor fati* apresentada na *Gaia ciência*, mas que atravessa todo o pensamento de Nietzsche, também expressa esse movimento, por se tratar justamente de uma afirmação total da existência e por amar a vida em todos os sentidos. Isso se atrela à questão da imanência que estamos desenvolvendo, sobretudo, no que se refere à interpretação de Nietzsche da prática cristã. É, portanto, sobre isso que gostaríamos de nos ater neste momento do texto.

Nietzsche demarca claramente em seu *Anticristo* as diferenças entre a figura de Jesus Cristo, sua mensagem beata com o que mais tarde fizeram dela, sobretudo, a partir do apóstolo Paulo. No entender do filósofo alemão, a primeira comunidade cristã já nasceu erroneamente, considerada por ele como um “disangelho” (Nietzsche, 2016, p. 44). Dentre tantas deturpações feitas a mensagem do fundador dessa religião, Nietzsche menciona as interpretações do teólogo francês Ernest Renan na obra *A vida de Jesus*, cuja compreensão versa em Jesus como um “herói”, no sentido bélico da palavra, dotado de força física. A interpretação desse teólogo se atrela à forma como os judeus esperavam o Cristo, a saber, como aquele que iria salvá-los à base de guerras. Contrariando essa visão, Jesus, além de ter nascido em um estábulo, iniciou seu ministério e entrou em Jerusalém (Mateus 21. 1-11) montado em um jumentinho, manso e humilde, espalhando apenas mensagens pacíficas e amorosas. De acordo com o filósofo do martelo, a perspectiva de Renan é errônea e deturpa totalmente a mensagem do evangelho de Cristo.

No entanto, apesar dos evangelhos e apesar dos traços mutilados pela tradição da figura de Jesus, Nietzsche, por outro lado, atrela o tipo psicológico² de Cristo ao termo “idiota”, que se encontra na literatura de Fíodor Dostoiévski. Para além do *Anticristo*, podemos perceber essa relação em um fragmento póstumo 15 [9] da primavera de 1888, no qual o autor de *Zaratustra* demonstra estima por Dostoiévski e enxerga em sua obra um meio para contrapor a cristologia de Ernest Renan. Deixemos, então, Nietzsche falar:

Eu conheço apenas um psicólogo que viveu num mundo onde o Cristianismo é possível, onde um Cristo pode surgir a qualquer momento. É Dostoiévski. Ele adivinhou Cristo: – e ele permaneceu insistentemente protegido da representar esse tipo com a vulgaridade de Renan (Nietzsche, 1980, p. 409).

Nietzsche, então, interpreta o termo “idiota”⁴ não no sentido pejorativo, no qual estamos acostumados, mas sim no sentido grego do termo, isto é, como um ignorante, alheio ao

4 Nietzsche utiliza em muitos momentos o termo “tipo psicológico”. Antonio Edmilson Paschoal comenta que esse recurso nietzsche, ao modo de uma obra de arte, é usado para “tornar possível a descrição de um fenômeno, um estado de coisas ou, mais propriamente, de uma configuração psicológica que, mesmo sendo fluida ganha uma certa estabilidade no interior de uma construção argumentativa” (Paschoal, 2016, p. 636).

Estado. Essa interpretação se entreleça com o romance *O idiota* (1868) de Fiodor Dostoiévski, que conta a história do príncipe Míchkin, cuja índole se assemelha a de Cristo, por conta de sua beatitude e por se mostrar como um personagem que também não se enquadra aos valores de seu tempo. O termo, comenta Oswaldo Giacoia, procura ressaltar o lado afirmativo, não ressentido, da figura de Jesus, libertada de toda inclinação para a negação e a oposição, cujo ensinamento brota exclusivamente da única realidade conhecida e vivenciada, da realidade do mundo interior. Para Nietzsche, Jesus tem que ser fatalmente mal-entendido se o consideramos como Salvador, sendo necessário compreendê-lo como aquele que viveu e pregou unicamente uma “religião do amor” (Giacoia, p. 15-16).

Um ponto importante a ser tratado é que Nietzsche vê na figura de Jesus um exemplo de “espírito livre” – noção fundamental para o pensamento nietzschiano que, inclusive, é subtítulo de uma de suas grandes obras, a saber, *Humano demasiado humano, um livro para espíritos livres* –, pelo fato de em sua práxis evangélica não ter dependido da moral vigente para propagar sua mensagem. Vejamos, então, o que disse o autor: “Seria possível, com alguma tolerância da expressão, chamar Jesus ‘um espírito livre’ – ele não faz caso do que é fixo: a palavra mata, tudo o que é fixo mata” (Nietzsche, 2007, p. 39). No entendimento de Nietzsche, um “espírito livre” é aquele que é capaz de se desvencilhar completamente da moral estabelecida e, a partir disso, criar novos valores, sendo uma espécie de extemporâneo diante da tradição em que está inserido. É, portanto, esse caminho que, segundo Nietzsche, Jesus seguiu.

Para o filósofo alemão, Jesus não considerou realidades externas, se atendo única e exclusivamente às realidades interiores. O pensador alemão alega ainda que Cristo enxergou o reino de Deus não como uma realidade vindoura, como uma promessa ou algo transcendente, mas como um “estado do coração”, que pode ser experienciado aqui e agora. Müller Lauter segue os fios dados por Nietzsche e afirma que, “para Jesus, esse reino consistia na ausência de antagonismos a ser realizada no presente, mas ele foi transferido para o futuro” (Müller, 2009, p. 158). Além disso, podemos ver no posfácio da tradução de *O Anticristo* Paulo César de Souza um comentário a respeito de Jesus, no qual o tradutor reafirma que “as noções de culpa, castigo e recompensa lhe seriam estranhas, invenções da comunidade cristã inicial, liderada por Paulo” (Souza, 2020, p. 153). A história do cristianismo, portanto, se mostra como uma verdadeira incompreensão da mensagem original propagada por seu fundador, e é por isso que Nietzsche diagnostica que “houve apenas um cristão, e ele morreu na cruz” (Nietzsche, 2016, p. 34).

Deste modo, a experiência cristã, de acordo com a interpretação nietzschiana, se encontra na própria imanência, no aqui e agora, no que é mais mundano, e não em uma realidade vindoura. Para elucidar essa interpretação, Nietzsche menciona a passagem bíblica em que o próprio Jesus diz o mesmo, anunciando que esse reino é “uma realidade já atuante”, fazendo uma espécie de paráfrase dela:

[...]. O “reino do céu” é um estado de coração – não algo que virá “acima da Terra” ou “após a morte” [...] O Reino de Deus não é nada

que se espere; não possui ontem nem depois de amanhã, não virá em “mil anos” – é a experiência de um coração; está em toda parte, está em nenhum lugar... (Nietzsche, 2016, p. 41).

A concepção nietzschiana imanente da religião cristã e da beatitude do Cristo, portanto, se mostra também como um gesto de ressignificação, como um outro olhar para essa tradição. Esse reino revelado de forma metafórica por Jesus não possui traços meramente escatológicos, ligados ao porvir. E, conforme comenta Oswaldo Giacóia, o “reino de Deus” não é pensado por Jesus como uma promessa além-mundo e de um paraíso ultramundano, mas justamente como vivência plena e atemporal do amor e da renúncia a toda oposição, a toda forma de ressentimento (Giacóia, 1997, p. 39).

3 A QUESTÃO DA IMANÊNCIA EM CLARICE LISPECTOR

Com relação à imanência na obra de Clarice Lispector, podemos observar uma passagem da conferência *Literatura e magia* escrita para a conferência de bruxaria na Colômbia, na qual ela diz o seguinte: “Tudo é muito misterioso, mas não creio que prove o mistério e creio mesmo que tudo no fundo é mágico. Para mim a chuva caindo é a magia da natureza. Não busco a magia no sobrenatural: encontro-a dia a dia nos chamados fenômenos naturais” (Lispector, 2005, p. 124), enfatizando sua interpretação do divino na trivialidade da vida.

Essa misticidade pode se expressar na comparação que Lispector faz da condição humana de *A Paixão Segundo G.H.* O romance, publicado pela primeira vez em 1964, sendo o primeiro de Clarice a ser escrito em primeira pessoa, conta a história de G.H., uma escultora que vive em uma cobertura no Leme, zona sul do Rio de Janeiro. O enredo se desdobra a partir do momento em que G.H. – cujo nome não foi revelado, somente as iniciais –, sentada à mesa do café decide arrumar a casa, igualmente o quarto da antiga empregada Janair, pois imaginava que estivesse bagunçado e sujo. No entanto, o quarto estava limpo e iluminado. G.H. se reconhece em cada detalhe daquele cômodo, sobretudo, ao avistar uma barata no guarda-roupa de Janair que a faz recordar da infância, e por ela é atraída, desejando ingeri-la. Nádia Gotlib com sobre a experiência de alteridade vivida por G.H.: “É como uma ‘caixa de surpresas’, que se abre numa série de imagens, alegoria de um processo de encontros: simultaneamente encontro com o outro, consigo mesmo e, no sentido geral, encontro com o ‘outro sentido’ das coisas (Gotlib, 2013, p. 448).

Vale ressaltar que a obra clariceana é tecida como um fluxo de pensamento e existe um certo teor místico nela, como menciona Benedito Nunes (1995) em *O drama da linguagem*, reconhecendo o itinerário místico da escritora. Essa misticidade pode se expressar na comparação que Clarice Lispector faz da condição humana com a paixão de Cristo (Lispector, 2020 p.177) e, ainda, em dado momento, Lispector faz uma alusão ao “reino de Deus”, enfatizando a imanência. Deixemos, então, sua palavra ecoar:

Mas ouve um instante: não estou falando do futuro, estou falando de uma atualidade permanente. e isto quer dizer que a esperança não

existe porque ela não é mais um futuro adiado, é hoje. porque o deus não promete. ele é muito maior que isso: ele é, nunca para de ser. somos nós que não aguentamos esta luz sempre atual, e então a prometemos para depois, somente para não senti-la hoje mesmo e já. O presente é a face hoje do Deus. O horror é que sabemos que é em vida mesmo que vemos Deus. Que sei que o que estou dizendo é grave e pode me destruir. Porque - porque é como se eu estivesse me dando a notícia de que o reino dos céus já é. E eu não quero o reino dos céus, eu não o quero, só aguento a promessa [...] Antes eu esperava. Mas o Deus é hoje: Seu reino já começou. E seu reino, meu amor, também é deste mundo (Lispector, 2020, p. 147-148).

Mencionamos parte dessa passagem na epígrafe que abre o presente texto, pois ela possui relação tanto com as *Sagradas Escrituras* quanto com as palavras de Nietzsche em *O Anticristo*, quando profere acerca do cristianismo que, segundo a perspectiva nietzschiana, deturpou a mensagem do evangelho, levando-a para um lado punitivo, cuja recompensa se dá no porvir, conforme tratado ao longo do presente texto.

CONCLUSÃO

À guisa de conclusão, podemos perceber que o Deus na perspectiva de Clarice Lispector se encontra em uma outra temporalidade, isto é, seu Deus é hoje, assim como vimos que a mensagem crística, segundo Nietzsche, se encontra na imanência. “O reino dos céus já é”, e não está reservado para um além-mundo, não se mostra como uma promessa, não será revelado somente em outra vida, mas está aqui e agora. É como o “instante-já” tematizado por Lispector em sua *Água viva*, cujo caráter é fugidio. É ainda como um “estado de graça” mencionado em diversos escritos da autora que, “não é nem de longe o que mal imagino deva ser o estado de graça dos santos” (Lispector, 2020, p. 93), estado esse que ela diz jamais ter conhecido e nem sequer consegue adivinhá-lo. Esse estado, portanto, “é apenas o estado de graça de uma pessoa comum que de súbito se torna totalmente real porque é comum e humana e reconhecível” (Lispector, 2020, p. 93-95). É imanente. É deste mundo. É humano, demasiado humano.

REFERÊNCIAS

- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Direção editorial de Paulo Bazaglia. São Paulo: Paulus, 2002.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *O idiota*. Trad. José Geraldo Vieira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.
- ERNEST, Renan. *A vida de Jesus*. Trad. de Thomaz da Fonseca. Porto: Livraria Chardon de Lelo e Irmão, 1945.
- GIACÓIA JR, Oswaldo. *Labirintos da alma – Nietzsche e a auto-supressão da Moral*. Campinas: Ed. Unicamp, 1997.
- GOTLIB, Nádia Batella. *Clarice, uma vida que se conta*. São Paulo: Edusp, 2013.

- LISPECTOR, Clarice. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.
- LISPECTOR, Clarice. *Água Viva*. Rio de Janeiro: Rocco, 2017.
- LISPECTOR, Clarice. *A Paixão Segundo G.H.* Rio de Janeiro: Rocco, 2020.
- LISPECTOR, Clarice. *Todas as crônicas*. Rio de Janeiro: Rocco, 2020.
- Müller-Lauter, Wolfgang. *Nietzsche: sua Filosofia dos Antagonismos e os Antagonismos de sua Filosofia*. Trad. Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo e Ditirambos de Dionísio*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NUNES, Benedito. *O Drama da Linguagem, uma leitura de Clarice Lispector*. São Paulo: Ática, 1973.
- NUNES, Benedito. Poesia e filosofia: uma transa. *A Palo Seco*. n. 3, p. 8-17, 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/apaloseco/article/view/n3p8>. Acesso em: 20 out. 2025.
- OLANDA, Quésia. Objeto Gritante: Escrevendo do avesso com Clarice Lispector. *Dobra*. n.14, p. 1-16, 2024. Disponível em: https://revistadobra.weebly.com/uploads/1/1/1/8/111802469/que%CC%81sia_olanda.pdf. Acesso em: 20 out. 2025.
- PASCHOAL, Antônio Edmilson. A figura de Jesus nos escritos de Nietzsche. *Rev. Filos., Aurora*, Curitiba, v. 28, n. 44, p. 633-652, maio/ago. 2016.

Artigo Submetido em 11/09/2026 e aprovado em 19/09/2025

Breves informações sobre o autor: Doutoranda em História da Filosofia (PPGF/UFRJ), com doutorado sanduíche pela Universidade NOVA de Lisboa (IELT). O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código do Financiamento 001.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-1436-0392>

E-mail: olandaquesi@gmail.com

Endereço: Largo São Francisco de Paula, 1 - Centro, Rio de Janeiro - RJ

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Rafael Gonçalves Silveira, Adriano Geraldo da Silva



O problema de Sócrates sob a perspectiva de Nietzsche: Um diagnóstico fisiopsicológico sobre o conceito de *décadence*

Paulo Sérgio Alves de Souza Filho¹

RESUMO: Sócrates, filósofo grego se tornou uma das principais influências na filosofia ocidental. O problema de Sócrates emerge como uma adversidade da construção de uma figura histórica e metodológica. Nietzsche, expõe o problema de Sócrates a uma investigação fisiopsicológica, atribuída à figura histórica de Sócrates, porém quase como uma *mimesis*, elabora um tipo da figura do ateniense; O Sócrates Moribundo. Tal como é apresentada no aforismo 340 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche constata que o ateniense não atribui valor à vida ao priorizar a razão e o método dialético, defendendo que a verdade é conquistada em um plano metafísico, no qual o belo e o justo se fixam. Essa postura é vista pelo filósofo alemão como um declínio, contrariando os instintos. Assente a isto, se define Sócrates e o socratismo como uma expressão da *Décadence*, enquanto uma vontade adoecida, que busca um sentido para a vida elaborado enquanto ponte para outra forma de existência, que pretende reformar e corrigir o viver, instaurando uma condição em que a filosofia e a moral se encontram em declínio. O propósito do trabalho é apresentar o problema de Sócrates como a figura do “Sócrates Moribundo” à luz do conceito de *Décadence* pensado por Nietzsche.

PALAVRAS-CHAVE: *Décadence*. Fisiopsicológica. Sócrates.

ABSTRACT: Socrates, the Greek philosopher, became one of the main influences on Western philosophy. The “problem of Socrates” emerges as a difficulty in constructing both a historical and methodological figure. Nietzsche subjects this problem to a physio-phological investigation, attributing to the historical figure of Socrates as a symbolic function — that of the Moribund Socrates. As presented in aphorism 340 of *The Gay Science*, Nietzsche observes that the Athenian does not ascribe value to life, since he privileges reason and the dialectical method, conceiving truth as attainable only within a metaphysical realm where the beautiful and the just reside. This stance, according to the German philosopher, represents a form of decline, for it contradicts the instincts and the affirmation of life. In this sense, both Socrates and Socratism are defined as expressions of *Décadence* — as a sickly will that seeks meaning in life only as a bridge to another mode of existence, one that attempts to reform and correct life itself. The aim of this study is to present the problem of Socrates through the figure of the Moribund Socrates, in light of Nietzsche’s concept of *Décadence*.

PALAVRAS-CHAVE: *Décadence*. physio-phological. Sócrates.

¹ Graduando em Filosofia, Universidade Federal da Paraíba - UFPB. Endereço: Av. Prof. Moraes Rego, S/N - Cidade Universitária, Recife - PE. E-mail: p.alvesfil@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-9227-8765>.

INTRODUÇÃO

Nossa pesquisa busca se ater a uma figura de Sócrates que nega toda realidade efetiva, todo o corpo, se aproxima de uma verdade acima de tudo, um doente, um decadente. Simultaneamente no aforismo 340 da *A Gaia Ciência* (cf. FW/GC 340, KSA 3.569) e no “Problema de Sócrates em” “Crepúsculo dos Ídolos” (GD/CI, O Problema de Sócrates, 1-12, KSA 6.67-73). Nietzsche nos apresenta essa figura de Sócrates como o “Sócrates Moribundo” — *Sterbende Sokrates* — um negador da vida, no qual seu organismo estava em declínio, a vida para ele era a própria doença, cujo qual o filósofo tem que se libertar “ele sofreu da vida”, diz Nietzsche.

A intenção dessa pesquisa é investigar como o autor de *A Gaia Ciência*, em sua filosofia que afirmava a vida, posiciona-se como crítico radical do dogmatismo metafísico cujo pilar se identifica nessa figura socrática — arquétipo que, segundo sua análise, inaugurou na tradição ocidental uma cisão entre corpo e alma, entre mundo aparente e verdade transcendente. Ao desvelar as implicações dessa dicotomia herdada pela história da filosofia, o pensador alemão não apenas denuncia sua negação da realidade efetiva, mas convida a um exame sobre como esse Sócrates Moribundo, enquanto síntese de valores decadentes, moldou os fundamentos de nossa cultura. É precisamente nessa tensão entre a vida como devir e a metafísica como negação que nossa investigação se inscreve, propondo desdobrar as camadas dessa análise nietzschiana para além de sua superfície polêmica, rumo às suas possibilidades interpretativas mais radicais.

1 O PROBLEMA DE SÓCRATES

Inicialmente, é importante frisar que Nietzsche valoriza a vida acima de todas as coisas, a vida para ele seria a busca por mais potência, 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. A vontade de potência é o choque de forças do 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.

Desse modo, é possível sintetizarmos que onde há força, uma irá sobressair a outra, apresentando uma luta constante; os quales se chocam formalizando um quantum de força buscando superar-se e possuir mais potência. Quando Nietzsche 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. Por conseguinte, se considera o eu como multiplicidade de uma reação de forças que se chocam entre si, os resultados dessas forças, o choque entre os quales é todo acontecer, resultando num impulso, isto se define como luta, como mundo; o choque de forças entre quales 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. De acordo com Nietzsche, quando Sócrates estava em seu leito de morte, ele disse a Crito: “Devo um galo ao salvador Asclépio”. Esculápio é o deus da medicina e a pessoa lhe paga um galo depois de ser curada de uma doença. Para Nietzsche, a declaração de Sócrates implica que a vida é uma doença e a morte, sua cura. Em outras palavras, as últimas palavras de Sócrates insinuam que ele sofreu de uma doença durante toda a sua vida. Nietzsche argumenta, entretanto, que essa perspectiva sobre a vida é apenas indicativa de um “certo tipo de vida”, mas não da vida em si. A decadência de Sócrates, acredita Nietzsche, pode ser atribuída à sua busca pelo valor da vida, em vez de atribuir valor à sua vida.

Atribuir valor à nossa vida de acordo com nossas paixões e interesses, em oposição à adesão estrita a um padrão objetivamente definido do “bem”, é o que devemos buscar, já que, como Nietzsche afirma, “o valor da vida não pode ser estimado” Para Nietzsche, vida é potência, os julgamentos objetivos que dizem respeito à vida, como aqueles aparentemente proferidos por Sócrates, de acordo com Nietzsche, “nunca podem ser verdadeiros: eles possuem valor apenas como sintomas, são levados em consideração apenas como sintomas - em si mesmos, tais julgamentos são estupidez” (p. 2). Além disso, tais julgamentos sobre a vida são sintomáticos de uma “vida em declínio, debilitada, cansada” e “condenada”. A decadência de Sócrates, portanto, pode ser atribuída à sua tentativa de subjugar seus instintos à sua fé inabalável na razão, na dialética.

2 UMA ANÁLISE FISIOPSICOLÓGICA DA DIALÉTICA

Sob essa perspectiva, a figura de Sócrates emerge dessa literatura enquanto um ídolo eterno, inscrevendo-se no imaginário filosófico como um marco indelével. Nele, encontramos o mesmo dualismo que Nietzsche explora em seu fragmento póstumo NF/FP 1888, 14[92], KSA 13.268-270; duas forças opostas que sustentam a crítica central deste projeto – a *décadence* filosófica e moral. Ainda que Nietzsche reconheça nele certa grandeza, por ter surgido em uma sociedade já em decadência, sua postura não escapa ao que o próprio filósofo alemão critica. Ao criar um conceito, modificá-lo e, por fim, buscar fixá-lo como verdade absoluta distante da realidade, Sócrates acaba por sucumbir ao que Nietzsche chama de “socratismo”. Assim, o mestre grego, torna-se também vítima daquilo que ajudou a construir: uma busca pela verdade que, paradoxalmente, corrompe ao se fixar em mundo metafísico.

Em outras palavras, segundo o filósofo da transvaloração dos valores, Sócrates e Platão estavam tão alienados na busca por uma verdade transcendental que se distanciaram por completo da essência da cultura grega e do corpo por esse sofrimento, perpetuando uma metafísica otimista. Esse movimento filosófico, idealizado pelo socratismo, tendo como o seu principal propulsor o Sócrates moribundo, acabou por promover uma inversão cultural – e dos instintos–: a transição de uma cultura elevada para uma cultura ressentida, na qual os valores dos ressentidos ganharam protagonismo. Mas o que teria despertado, afinal, essa necessidade de buscar a verdade a todo custo? Seria realmente necessário, para alcançá-la, ignorar

a tragédia grega e negar os impulsos vitais que a alimentavam? Como Sócrates Moribundo se utiliza da dialética, e como se torna um problema moral e filosófico?

Para Nietzsche, o filósofo é aquele que é um domesticador dos impulsos, na medida em que entende uma universalidade como formas da ciência e das artes enquanto modificação. Sócrates com sua lógica e ciência, busca compreender uma universalidade, por meio de sua dialética, busca concretizar um princípio que lhe é próprio.

O socratismo do nosso tempo é a crença no fim ser: a arte está acabada, a estética está acabada. A dialética é a imprensa, a ética a poda otimista do Visão de mundo cristã. Socratismo sem sentido de a pátria, mas somente para a civilização. Sem compaixão por o futuro da arte germânica. (NF/FP 1869, 1[8], KSA 7.13)

A necessidade de Sócrates por ridicularizar seus adversários dialéticos parece derivar de sua própria natureza, talvez de uma consciência aguda de suas limitações ou de uma necessidade de compensar aquilo que ele próprio considerava insignificante em si; o socratismo emerge como o fim da arte, ou seja, dos impulsos dionisíacos e apolíneos. Nos escritos platônicos, o personagem surge invariavelmente em meio a debates com sofistas, figuras retratadas por Platão e Aristóteles como falsos moralistas, mestres de uma retórica vazia, que se contentavam com a superfície dos discursos, sem jamais adentrar no caráter profundo da verdade. No entanto, essa postura de constante confronto talvez revele mais sobre o próprio Sócrates do que sobre aqueles que ele buscava refutar. Afinal, a necessidade de ridicularizar o outro pode ser, em última instância, um reflexo de uma inquietação interior, de impulsos adoecidos.

Conforme é possível observar em inúmeros diálogos platônicos, a busca pela verdade encarnada pelo personagem de Sócrates tem como ponto de partida a dialética, termo esse que, derivado do grego *dialegesthai* (διαλέγεσθαι), carrega em seu prefixo “dia” a ideia de reciprocidade, de troca, sugerindo um movimento que se dá entre dois ou mais interlocutores. Em sua essência, *dialegesthai* significa “conversar” ou “discutir”, e é justamente nesse ato que Sócrates encontra o caminho para a verdade. A dialética, portanto, deixa de ser apenas um método e passa a ser também uma arte – a arte de discutir por meio da troca de razões e argumentos, na qual as ideias são postas à prova, desconstruídas e reconstruídas em um processo contínuo buscando formalizar um conceito universal. É nesse espaço de conversa, nesse jogo de palavras e pensamentos, que Sócrates busca desvendar o que está além das aparências, perseguindo a verdade como quem persegue um horizonte sempre em movimento.

(...)o dialético é aquele que, em perguntas e respostas, sabe prestar contas de seu saber (portanto não miticamente), ela consiste na formação de conceitos, συναγωγή, e em sua divisão, διαίρεσις, 1. Reduzir a multiplicidade da experiência a um único conceito genérico. 2. Decompô-lo em suas espécies, fazer descer, metodicamente,

o conceito único, através de toda a escala de suas subespécies, até chegar ao particular. (NIETZSCHE, 2020, pag.197)

Nietzsche, como fica evidente na obra *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão*, mostra que o ser dialético —no caso, Sócrates —é aquele que toma consciência de seu próprio saber por meio do questionamento. Ele é, acima de tudo, um buscador incansável de oponentes; mas não por mera disputa, mas como uma forma de contestar e refinar seu próprio conhecimento. É nesse embate de ideias que Sócrates encontra o caminho para a construção de conceitos. Assim, a dialética socrática não se configura apenas como um método, mas como uma expressão de sua natureza inquieta, um impulso de medo, que sempre em busca de respostas que, paradoxalmente, levam a novas perguntas reduzindo uma multiplicidade de impulsos e experiências a um conceito generalizado, reduzindo-o a um único conceito.

O dialético era aquele que jamais caminhava sozinho: sua existência intelectual dependia da presença de um adversário. Por meio de questionamentos incisivos, ele lançava dúvidas sobre os saberes de seus interlocutores, desestabilizando suas certezas e expondo as fragilidades de seus argumentos. No campo do debate, não havia espaço para glórias ou triunfos pessoais — afinal, como poderia haver, se todos aqueles que se opunham a Sócrates acabavam por se revelar desprovidos de conhecimento? Assim, ele se colocava como o único detentor da busca pela verdade, ironizando e reduzindo as pretensões de sabedoria de seus contendores. Esse método, que ficou conhecido como Dialética Socrática, transformou-se em uma marca registrada de seu pensamento.

No entanto, por trás da aparente humildade de Sócrates — que se apresentava como um ignorante —, escondia-se tal estratégia. Seus questionamentos, longe de serem meras indagações inocentes, serviam como ferramentas para desconstruir os conhecimentos e instintos de seus interlocutores. Ao mesmo tempo, ele firmava seus próprios conceitos, impondo-os de maneira sutil. Essa dualidade — a de quem se finge desinformado para, no fim, revelar-se como o único verdadeiro sábio — é o cerne da famosa ironia socrática. Uma ironia que não se limitava ao humor ou ao sarcasmo, mas que era, acima de tudo, um instrumento filosófico, uma forma de desvelar a ignorância alheia enquanto se construía, silenciosamente, um novo pensamento.

Não obstante, a filosofia platônica sugere que a maioria dos homens possui uma opinião (δόξα), a qual, por mais bem fundamentada que pareça, carece de um questionamento profundo para que se possa vislumbrar algo próximo da verdade. Partindo da premissa de que o conhecimento absoluto é inatingível no mundo terreno — afinal, como poderia algo finito abarcar o infinito? —, Sócrates utiliza a ironia como uma ferramenta filosófica. Ele desafia seus adversários, colocando em xeque suas certezas e refutando suas opiniões, que, por estarem ligadas à sensibilidade e às limitações humanas, jamais poderiam alcançar a completude de um problema. Como resultado, a verdade (ἐπιστήμη) não residia no mundo material, mas em um plano transcendente, inacessível à condição humana em sua totalidade.

Cabe destacar que os defensores da filosofia tradicional, que parte do método socrático, sustentam que o objetivo de Sócrates era a reformulação da verdade e o alinhamento do conhecimento autêntico. Essa visão, porém, não parece se sustentar plenamente quando observamos atentamente os diálogos platônicos; Sócrates, em vez de propor um novo conhecimento de forma construtiva, impõe sua própria concepção de verdade. Essa verdade, segundo ele, não estaria enraizada no mundo sensível, imperfeito e mutável, mas em um plano transcendente, separado da realidade palpável e acessível apenas por meio da razão pura. Assim, o que poderia parecer uma busca desinteressada pelo saber revela-se, em última instância, uma afirmação de sua própria visão filosófica, que eleva o mundo das ideias acima da experiência concreta.

Pode-se acrescentar a isso a filosofia de Sócrates: um desejo de retornar da multidão para poucos tipos. representação física do ser humano mais elevado, o objetivo dos filósofos. Ausência absoluta de uma história de valores morais entre os filósofos. (NF/FP 1883, 8[15], KSA 10.335).

Aqui surge uma crítica: ao aceitar a premissa de um mundo transcendente, paralelo ao nosso, como negamos que a verdade possa residir nesse domínio divino? Sócrates, ao postular a existência de um plano superior, parece estar não apenas buscando uma verdade universal, mas também assegurando a validação de suas próprias opiniões generalizadas, e principalmente garantido uma justiça imparcial para uma alma, que, ao se despojar de todos os elementos exteriores, seria julgada exclusivamente por si mesma e por substantivos moralmente formulados por Sócrates. Afinal, se a verdade habita um reino inacessível aos sentidos, quem melhor para interpretá-la do que aquele que se coloca como seu porta-voz? E, em um contexto em que a cultura ateniense atravessava um período de decadência, muitas pessoas acabaram por abraçar as ideias de Sócrates com fervor, vendo nelas um fundo em meio ao abismo, o rebanho de ressentidos, com seus rancores, dirigindo sua hostilidade contra as aves de rapina. No entanto, nem todos se deixaram convencer. Para alguns, Sócrates não passava de uma figura provocadora, um truão habilidoso que usava a retórica para se sobrepor aos seus interlocutores, em vez de iluminá-los.

Um exemplo dessa dinâmica pode ser encontrado na obra “Íon”, de Platão. Nesse diálogo, o personagem de Sócrates mais uma vez assume seu papel característico, dessa vez tendo o rapsodo Íon como interlocutor. Com sua ironia habitual, Sócrates conduz a conversa de maneira a expor as fragilidades no entendimento de Íon sobre a poesia e a arte, fazendo uso da persuasão não apenas para refutar os argumentos de Íon, mas também para impor seus próprios conceitos, que emergem da investigação que ele mesmo iniciou e controlou.

Não é por acaso que o filósofo ateniense ocupa um lugar tão singular e destacado em *Crepúsculo dos Ídolos*. Sua busca incansável pela verdade transcendental, formulando uma verdade através de uma alma consciente aparentemente nobre, esconde uma estratégia de persuasão de adversários por meio da linguagem, impondo, pouco a pouco, uma visão

individual sobre um rebanho que, seduzido por suas palavras, acaba por adotá-la como própria. Como para Nietzsche, a consciência seria uma necessidade de comunicação (cf.FW/GC, 354, KSA 3.590) que através de símbolos se comunica com o outro, não veria que a consciência faz parte de um princípio que explicaria o real através de uma verdade enquanto linguagem.

Sócrates, um plebeu que conquistou ouvidos e influência, foi capaz de deturpar uma cultura nobre e já estabelecida a partir de seus debates aparentemente despretensiosos, invertendo todas as significações. Após Sócrates, a verdade deixou de ser uma expressão da vida em sua plenitude; tornou-se, em vez disso, uma construção imposta, uma narrativa dominante aceita por uma cultura na qual os instintos já se encontravam em declínio e todos procuravam uma salvação.

“Sócrates foi o palhaço que se fez levar a sério: que aconteceu aí realmente?” (GD/CI, O Problema de Sócrates, 5 KSA 6.70).

Em uma cultura derivada dos textos homéricos, a luta e o combate eram a grande fascinação desses helenos. A dialética tornou-se um novo meio de competição — ἀγών — que os cativava. O pensamento de Nietzsche erige Sócrates à condição de primeiro guerreiro dessa arte na pólis grega, ao conseguir erotizar a disposição competitiva dos gregos e seus instintos degenerativos — uma nova forma de luta emergira.

O Eros manifesta-se como uma força polimorfa de tipos de amor e pulsões. Nietzsche, todavia, revela sua natureza paradoxal: este amor se configura como uma vontade de posse, um prazer egoísta que se reafirma no próprio vir-a-ser — autotransformação. Nessa dança libidinal, buscamos apropriar-nos do amor com voracidade, apenas na apropriação se esvai a essência do possuído: ao fixar-se no ter, o possuído perde sua essência dinâmica, condenando-nos à repetição infundável do novo — sempre possuir para sempre perder. Dessa forma, para o filósofo alemão, o ato de conhecer estaria relacionado à apropriação do mundo: um amor pela posse, em que o prazer egoísta se revela como o mais nobre. Contudo, na posse desse conhecimento, torna-se necessária sua dissolução, abrindo espaço para a conquista de um novo saber.

Dessa maneira, Nietzsche nos propõe uma investigação na qual todo processo cognitivo — ou seja, os choques dos *quale* e os *quantum* de potência — corresponde, necessariamente, a manifestações corporais igualmente específicas, das quais podemos ou não adquirir consciência. Essa relação permite um estudo voltado para a própria natureza, examinando manifestações concretas de um organismo fisiológico — que, segundo Nietzsche, pode ser entendido como um organismo biológico, sem distinções — ao oposto de entidades suprasensíveis, como a alma socrática, ou capacidades puramente hipotéticas. Por isso, ele se aproxima da psicologia francesa ao formular sua crítica à metafísica, buscando aprofundar sua filosofia ao enfatizar o corpo como uma unidade orgânica que manifesta uma cadeia de impulsos regida pela vontade de potência, em uma análise fisiopsicológica.

Na análise fisiopsicológica nietzschiana dos afetos, surge um interrogatório sobre o amor: “E igualmente nosso amor ao saber, à verdade, e toda ânsia por novidades? (FW/GC 14, KSA 3.386).

Sócrates tinha amor pelo conhecimento, mas repugnava o ato de conhecer e o mistério. O amor, para ele, não era algo egoísta, mas o seu oposto, inibido de qualquer ação; ele se apegava a conceitos fixos. “Nisso, evidentemente, o uso linguístico foi determinado pelos que não possuíam e desejavam” (Ibid.). Com tamanha luxúria, aspirava à exclusividade e ao empobrecimento de todos os seus interlocutores, no qual apenas ele era o detentor de uma verdade generalizada. Com isso, contentava-se, negando qualquer outro desejo de possuir.

Ele fora um “grande erótico” nesse sentido, conquistou pelo amor do conhecer e de uma batalha como nova posse a todos os helenos, mas uma posse que se fixa, nenhum outro a não ser ele mesmo possuirá, uma batalha sem fim. Uma posse decadente.

Analogamente, quando essa verdade surge como forma de conhecimento, ela parece distante de nossos impulsos. Sócrates, ao instituir diretrizes rígidas para o conhecimento, estabeleceu os parâmetros do que seria considerado verdadeiro ou falso, válido ou falacioso. Nietzsche, porém, vê nesse gesto uma negação da vida em sua essência dinâmica e mutável. Para ele, o que estabiliza a verdade socrática como conhecimento é a longevidade que essa ideia adquiriu ao se enraizar na filosofia ocidental. A crença em verdades fixas, imutáveis, levou à negação do fluxo constante da existência, à rejeição do movimento e da transformação que são inerentes a todas as coisas. Ao buscar fixar-se, a filosofia socrática acabou por trair a própria vida, substituindo sua maleabilidade por uma visão estática e dogmática, que nega a mudança em nome de uma suposta eternidade genérica.

Para poder afirmar tudo isso, no entanto, eles tiveram de se enganar a respeito de sua própria condição: tiveram de falsamente atribuí-se impessoalidade e duração sem mudança, de compreender mal a natureza do homem do conhecimento, negar a força dos impulsos no conhecimento e, em geral, aprender a razão como atividade inteiramente livre, de si mesma originada; eles fecharam os olhos para o fato de que também eles haviam chegado a suas proposições contradizendo o que era tido como válido, ou ansiando por tranquilidade, posse exclusiva ou dominação. (FW/GC 110, KSA 3.470)

Nesse sentido, Sócrates não reconhece o conhecimento proveniente do sensível, nem mesmo se dedica a pensar um mundo metafísico de forma integrada à experiência humana. Ele se afasta dos sentidos, privilegiando um tipo de saber que se desvincula completamente do mundo material em seu sentido mais amplo. Essa perspectiva, no entanto, só ganhou relevância porque ecoou em uma cultura já em declínio, ávida por respostas que justificassem sua própria decadência, uma cultura que a vida já estava em declínio, na qual o socratismo pode se tornar dominante. Como o filósofo alemão afirma em *A Gaia Ciência*, não é sobre um conhecer, mas a utilidade desse conhecimento aplicadas a vida, Sócrates cometera um

equivoco; compreendeu mal os instintos e os homens, se utilizou da liberdade da razão, que longe de ser absoluta, é uma dança precária sobre o abismo, um esforço heroico, porém ingênuo, de transcender a própria condição.

CONCLUSÃO

A vida, para o Sócrates Moribundo, reduzia-se a uma doença. Toda a filosofia ocidental seguiu esse caminho, elevando-o como um pilar, um Ídolo. A cura para tal era a morte. Nessa cultura helênica, o filósofo grego seduziu todos os seus doentes a isso, como um médico que teria a cura, uma “nova luta”, pensaram. Agora, a luta não tinha a finalidade de permitirem-se a um vir-a-ser, mas, sim, diligenciar uma luta interna afim da degeneração dos instintos, promovendo a sua anarquia. Nessa anarquia, tencionavam uma autopreservação, fixando-se em um sujeito ou em uma verdade, buscando um fundo para o que é sem fundo; ou seja, a razão, como um contra-tirano, afastava-se da realidade efetiva. Isso era uma tragédia: não haveria um fundo, um sentido para a existência.

Dessa maneira, também diagnosticamos os efeitos da doutrina do Sócrates Moribundo na cultura ocidental. A moral do ressentido, atribuída à sua própria “rebelião da moral escrava” que parte de uma dialética, postula uma inversão de valores na cultura grega, onde o bom é identificado como aquele que adere à virtude, enquanto o mau é definido como aquele que a nega, sendo considerado ignorante. Esse processo resulta na degeneração de todos os instintos que derivavam da rica tradição de uma cultura homérica.

Assim como fez parte da própria história do niilismo, caracterizado como uma enfermidade histórica da *décadence*. Nesse contexto, ao postular uma doutrina da razão, a dualidade de mundos e o valor da alma, contribuiu para a construção de sistemas de pensamento e crenças que pereceram diante da morte de Deus. Os seguidores dessa razão estabeleceram a verdade como divindade, e o conflito entre diferentes interpretações acabou degenerando o sentido existencial, onde a própria vontade de potência preferia querer o nada, do que nada querer.

Portanto, concluímos que Nietzsche, em sua análise fisiopsicológica, faz um diagnóstico da figura de Sócrates Moribundo como um típico exemplo de *Décadence* — ele não atribuiu um valor à sua vida, não afirmou a vida em si. Sócrates incentivava a anarquia dos instintos, negava a vida e promovia seu declínio. Essa postura representa um declínio filosófico ao tratar a dialética na busca por uma verdade metafísica, bem como um declínio moral ao definir a concepção de bem por meio de virtudes que derivam da razão. Sua incapacidade de canalizar os impulsos racionais e não racionais de forma equilibrada, que permitisse uma hierarquia em seu pensamento, levou à degeneração ao promover uma anarquia e a um declínio dos impulsos. Sócrates Moribundo exemplifica, assim, o *phatos Décadence*.

REFERÊNCIAS

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, 2007.

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. *O Nascimento da Tragédia ou helenismo e pessimismo*. 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. *Fragments posthumes: 1884-1885: volume*. Trad. Marco Antônio Casanova. — Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. *Introdução ao estudo dos diálogos de Platão*. Tradução Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. São Paulo: Martins Fontes, 2020

NIETZSCHE, Friedrich. *Kritische Studienausgabe*. 15 Bände. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, 1988.

PLATÃO. *A República*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 15. Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

PLATÃO. *Diálogos*; Vol. V - Fedro-Cartas, O Primeiro Alvíades. Tradução de Carlos Alberto Nunes, PA: Editora Universitaria UFPA, 1975.

PLATÃO. *Fédon*. Tradução. introdução, versão do grego e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Coimbra, Livraria Φινέρβα, 1988.

PLATÃO. *Fedro, Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton, Fédon*. Trad. Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2008.

PLATÃO. *Górgias, Eutídem, Hípias Maior e Hípias Menor*. Trad. Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2007.

PLATÃO. *Ion*. Tradução, introdução e notas de Monique CANTO, Paris, Flammarion, 2001

Ion, tradução, introdução e notas de Monique CANTO, Paris, Flammarion, 2001

PLATÃO. *Fédon*. Os pensadores. Tradução de Jorge Paleikat e João cruz Costa. São Paulo: Victor Civita, 1972.

Artigo Submetido em 11/09/2025 e aprovado em 22/09/2025

Breves informações sobre o autor: Graduando em Filosofia, Universidade Federal da Paraíba – UFPB. Endereço: Av. Prof. Moraes Rego, S/N - Cidade Universitária, Recife – PE.

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-9227-8765>.

E-mail: p.alvesfil@gmail.com

Endereço: Av. Prof. Moraes Rego, S/N - Cidade Universitária, Recife - PE

Editor: Dr. Geraldo Luiz De Mori

Avaliadores: Paulo Becher Junior. Marcelo Hanser Saraiva