

Leituras Nietzscheanas II

André Itaparica & Rogério Lopes
(Organizadores)

COLEÇÃO
ANPOF
XX
ENCONTRO



Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Leituras Nietzscheanas II

Conselho Editorial

Alice Parrela Medrado

André Luís Mota Itaparica

André Luis Muniz Garcia

Rogério Lopes

Leituras Nietzscheanas II

André Itaparica

Rogério Lopes

Organizadores



Gerente Editorial

Junior Cunha

Conselho Editorial

Ana Karine Braggio

Gustavo Rohte de Oliveira

Jaqueline Thais de Souza

José Francisco de Assis Dias

Júlio da Silveira Moreira

Pietra Maria Gulak Welter

Reginaldo César Pinheiro

Ronaldo de Oliveira

Produção Editorial

Ammy Lee Vitória

Daniela Valentini

José Luiz G. Mariani

Medéia Lais Reis

Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

L533

Leituras Nietzscheanas II / organizadores

André Itaparica e Rogério Lopes. - (e-book) -

Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber, 2026.

400 p. : il. color. - (Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:

www.institutoquerosaber.org

ISBN: 978-65-5121-257-4

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.233>

1. Filosofia. I. Título.

CDD 22. ed. 100

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.

O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2025-2026

Janyne Sattler (UFSC), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Wanderson Flor do Nascimento (UnB), secretário-adjunto

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-geral

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste), tesoureira-adjunta

Halina Leal (PUCPR), diretora de comunicação

Mariana Claudia Broens (Unesp), diretora editorial

Conselho Fiscal

Érico Andrade (UFPE)

Susana de Castro (UFRJ)

Adriano Correia (UFG)

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Apresentação da Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Os trabalhos apresentados neste encontro refletem a pluralidade da pesquisa filosófica no Brasil, abordando desde questões clássicas da metafísica e da epistemologia até discussões urgentes sobre raça, gênero, decolonialidade e filosofia da deficiência.

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no XX Encontro da ANPOF, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Agradecemos a todos os participantes que contribuíram para a realização deste evento e para a produção deste material. Que estas publicações possam servir de inspiração e referência para pesquisadores, estudantes e interessados na filosofia, reafirmando o papel fundamental da ANPOF no fomento à pesquisa e à circulação do conhecimento filosófico no Brasil.

Solange Costa
Diretora editorial da ANPOF
Biênio 2023-2024

Sumário

Apresentação.....	11
Convenção para a citação das obras de Nietzsche	15
<i>Contra Celso e a crítica ao Cristianismo: uma contribuição para a hermenêutica nietzschiana</i>	17
Adilson Felicio Feiler	
O “indivíduo soberano” e o problema da agência na filosofia de Nietzsche.....	37
André Luís Mota Itaparica	
É o início do fim que está começando: sobre o prólogo de <i>Assim falou Zaratustra</i>	51
André Muniz	
Indiferentismo epistêmico frente ao conceito de coisa em si: uma abordagem historicista a partir de <i>A gaia ciência</i>	77
Arthur Brito Neves	
A construção da noção de vontade de potência: a perspectiva de Nietzsche sobre Anaxágoras	99
Cassiano Lucas Silva Carvalho	
Linguagem e retórica na filosofia do jovem Nietzsche	109
Célia Machado Benvenho	
O “humanismo” de Nietzsche	127
Danilo Bilate	
Analítica da recepção do léxico nietzschiano no Brasil	143
Geraldo Dias	
O cultivo das culturas: Ecumenismo, deficiência e diversidade em <i>Humano, demasiado humano</i>.....	157
Gustavo Bezerra do N. Costa	
Ficção e autoria em Nietzsche: as suspeitas do perspectivismo	175
Joana Brito de Lima Silva	

Objetividade enquanto fenômeno estético na <i>Segunda Extemporânea</i> de Nietzsche	189
Kirlian Marcel Assis Siquara	
Falácia Genética na <i>Genealogia da Moral</i> de Nietzsche?	197
Leovan Morais Rodrigues Neto	
As noções de loucura [<i>Wahnsinn</i>] em <i>Aurora</i>, de Nietzsche	227
Lucas Romanowski Barbosa	
Simulacro e ambiguidade em Nietzsche, Deleuze e Kafka	245
Maria Helena Lisboa da Cunha	
Além do homem e animalidade humana em Friedrich Nietzsche	271
Matheus Becari Dias	
O sentido atual de Nietzsche no Brasil e sua superação perspectivística	285
Pedro Dallacosta Chiarani	
A centralidade da noção de <i>unzeitgemäss</i> no desenvolvimento da filosofia de Nietzsche	315
Rafael G. T. da Silva	
A genealogia nietzschiana se esgota em uma crítica funcional da moralidade? Notas sobre a leitura de Reginster	337
Rogério Lopes	
Como Nietzsche e Adorno nos ajudam a entender o entrelaçamento do ressentimento com o fascismo	371
Ronaldo Pelli	
O gênio como consumação da natureza: o perfeccionismo do jovem Nietzsche em <i>Schopenhauer como educador</i>	385
William Mattioli	

Apresentação

Fundado em 1998, o Grupo de Trabalho Nietzsche (GT-Nietzsche da ANPOF) tem como objetivo principal reunir pesquisadores de diversas regiões e diferentes instituições para promover um maior intercâmbio filosófico e discussões contínuas e sistemáticas acerca das pesquisas de seus membros. Assim, o GT Nietzsche é um espaço para que os pesquisadores de Nietzsche possam discutir as diversas facetas da filosofia nietzschiana: da crítica corrosiva dos valores à filosofia positiva, da trama conceitual à inserção na história da filosofia, da pesquisa de suas fontes e influências à investigação de sua contribuição e articulação com questões da atualidade. Desse modo, os membros do GT Nietzsche, a partir de diversas perspectivas, têm a oportunidade de pôr à prova suas hipóteses de trabalho. O GT Nietzsche é constituído por dois núcleos: i) Núcleo de Sustentação (atualmente com 25 membros) e ii) Núcleo de Apoio (atualmente com 5 membros), agregando participantes dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia das cinco regiões brasileiras. As informações sobre a estrutura e atividades do GT podem ser encontradas no site da ANPOF, no link www.anpof.org/gt/gt-nietzsche.

Desde 2010, o GT Nietzsche edita a revista *Estudos Nietzsche* (ISSN 2179-3441), publicada em parceria com a Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) e com a Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Os editores atuais são o Prof. Dr. William Mattioli (UFRJ) e o Prof. Dr. Danilo Bilate (UFRRJ), membros do Núcleo de sustentação. A proposta da revista está articulada às metas que levaram à criação do

GT Nietzsche, a saber, incentivar a investigação e o debate sobre os temas relevantes do pensamento de Nietzsche, em ligação com questões da atualidade.

As reuniões regulares do GT Nietzsche ocorrem desde o ano de 2007 nos anos de interlúdio dos Encontros da ANPOF (os chamados encontros dos anos ímpares) e são dedicados aos trabalhos e discussões internas ao GT, com poucas atividades abertas ao público em geral. Os encontros têm sido sediados em diferentes regiões do Brasil. O primeiro deles ocorreu na UNIOESTE (Toledo/PR); depois na PUCPR (Curitiba/PR), em seguida na PUC-Campinas (Campinas/SP), na UFOP (Ouro Preto/MG), na UNIFESP (Guarulhos/SP), na UFPel (Pelotas/RS) e na UFSB (Porto Seguro/BA). O próximo encontro do GT Nietzsche terá lugar na UFPA (Belém/PA), no segundo semestre de 2025.

De outra parte, as principais atividades do GT Nietzsche ocorrem nas Reuniões Científicas dos Encontros Nacionais da ANPOF, nos anos pares. A última Reunião ocorreu em 2024, no XX Encontro Nacional da ANPOF, sediada em Recife/PE. O presente livro é resultado de diversas apresentações realizadas durante esse encontro. O GT-Nietzsche recebeu um total de 73 submissões de comunicação, tendo 50 delas sido aprovadas pela comissão de seleção designada por esta coordenação. Foram 4 dias de intensas discussões sobre os mais variados aspectos da filosofia de Nietzsche. O leitor tem agora a oportunidade de tomar contato com uma parte significativa das falas que suscitaram as discussões. Os artigos tratam de temas diversos, cobrindo tanto os aspectos mais propositivos da filosofia de Nietzsche (filosofia da ação, filosofia da história, filosofia da linguagem; sua retomada e valorização da retórica e seu diálogo com a literatura e com a Antiguidade) quanto seus aspectos mais críticos (crítica da religião, da moralidade e da metafísica), e ilustram, em seu conjunto, a pluralidade de enfoques que caracteriza o estágio atual da pesquisa Nietzsche no Brasil (estudos exegeticos, aproveitamentos críticos, estudos de fontes e de sua recepção, seja no Brasil, seja em outros continentes, análise argumentativa e

confrontação crítica com suas teses). Por fim, o livro reúne textos de pesquisadoras e pesquisadores em momentos distintos de seus processos de formação, incluindo desde autores que estão no início da pós-graduação até pesquisadores bastante experientes, com trajetórias já consolidadas na pesquisa Nietzsche e com atuação destacada em seus respectivos programas de pós-graduação. Essa diversidade de percursos é uma prova da vitalidade da filosofia nietzschiana, que continua exercendo um poder de atração sobre as novas gerações.

Desejamos a todas e todos uma leitura instrutiva e prazerosa.

Rogério Lopes

André Itaparica

Coordenadores do GT-Nietzsche da ANPOF, 2022-2026

Convenção para a citação das obras de Nietzsche

As obras de Nietzsche serão citadas conforme a convenção adotada na Revista Estudos Nietzsche: <https://periodicos.ufes.br/estudos-nietzsche/about/submissions>

Tanto no caso das obras de Nietzsche quanto dos opúsculos, após a sigla correspondente (ver lista abaixo), segue-se o número, em algarismos arábicos, sem separação por vírgula, da seção, parágrafo ou aforismo citado. Por exemplo: (BM 36). Quando houver necessidade de informar o número, em algarismos romanos, ou nome da parte da obra, eles são separados do número da seção (ou parágrafo ou aforismo), por vírgula. Por exemplo: (ZA III, De velhas e novas tábuas, 2); (GM III, 8).

No caso de fragmentos póstumos e anotações pessoais de Nietzsche, as citações são feitas com a abreviatura “FP”, seguida da indicação do ano, de vírgula e do número do fragmento. Por exemplo: (FP 1888, 14[79]).

Correspondência de Nietzsche

Para as citações da correspondência de Nietzsche são indicadas a data completa da carta e o seu destinatário. Exemplo: (Carta de 02 de janeiro de 1880 a Paul Rée).

Lista de siglas das obras de Nietzsche:

NT – O nascimento da tragédia

CE – Considerações extemporâneas

DS – David Strauss o confessor e o escritor

HV – Da utilidade e desvantagem da história para a vida

SE – Schopenhauer como educador
WB – Richard Wagner em Bayreuth
HH I – Humano, demasiado humano I
HH II – Humano, demasiado humano II
OS – Miscelânea de opiniões e sentenças
AS – O andarilho e sua sombra
A – Aurora
IM – Idílios de Messina
GC – A gaia ciência
ZA – Assim falou Zaratustra
BM – Além de Bem e Mal
GM – Para a genealogia da moral
CW – O caso Wagner
CI – Crepúsculo dos ídolos
AC – O Anticristo
EH – Ecce homo
NW – Nietzsche contra Wagner
DD – Ditirambos de Dioniso
Opúsculos e outros textos inacabados ou inéditos
FP – Fragmento póstumo
DM – O drama musical grego
ST – Sócrates e a tragédia
ITS – Introdução à tragédia de Sófocles
VD – A visão dionisíaca de mundo
STG – Sócrates e a tragédia grega
OF – Origem e finalidade da tragédia
IE – Sobre o futuro de nossas instituições de ensino
CP – Cinco prefácios para cinco livros não escritos
AN – Uma palavra de ano novo ao editor do semanário “In neuen Reich”
FT – A Filosofia na idade trágica dos gregos
VM – Sobre verdade e mentira no sentido extramoral
EA – Exortação aos alemães

Contra Celso e a crítica ao Cristianismo: uma contribuição para a hermenêutica nietzschiana

Adilson Felicio Feiler¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.233.01>

1 Introdução

Ao se refugiar num vitimismo anárquico e impotente, o Cristianismo acaba assumindo a posição da burguesia cultural decadente, apoiada numa zona de conforto aparente, que se pretende eterna e imutável.

Em que medida é possível aproximar as invectivas de Celso, em conciliar o monoteísmo filosófico ao politeísmo político da filosofia e do Estado, com as críticas ao Cristianismo em seu aspecto moral, eis uma das metas a qual se propõe esta investigação. Todo o esforço de Celso contra a sedição que envolve a política e a cultura da essência do Cristianismo, a revolta contra a própria essência do Cristianismo se aproxima do problema do ressentimento, que se depreende das análises de Nietzsche do Cristianismo como dispositivo de contraforças, ou seja, de sentimentos de vingança e de ódio. A revolta das ações contra as leis do Estado se aproxima do ressentimento em Nietzsche. Por essa razão, as críticas de Celso ao Cristianismo têm em Nietzsche a sua atualização. Consistem estas em críticas no que tange à relação entre Igreja e Estado, precisamente à tendência de imposição da Igreja sobre as

¹ Professor no Departamento de Filosofia da FAJE (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia). E-mail: feilersj@yahoo.com.br

questões relativas ao Estado. Portanto, trata-se, em ambos os autores, de uma crítica ao Cristianismo subversivo, de se impor sobre o Estado. E desta crítica do Cristianismo sobre o Estado se depreende uma visão de ressentimento, pela incapacidade de interposição de forças capazes de superação.

Celso conduz, em seus escritos, uma análise política e cultural da essência do Cristianismo, de modo a perceber como estas influenciam a história deste. O Cristianismo é criticado por ele por considerá-lo uma religião de torpeza e de sedição, que se constitui em uma ameaça constante ao Estado.

As análises de Celso sobre a postura dos cristãos frente à ordem estabelecida se aproximam da leitura que contemporaneamente Nietzsche faz da forma como ocorre a sublevação dos cristãos. Um dos aspectos pelos quais os cristãos reivindicam supremacia sobre a ordem social e política estabelecida é a dimensão de “Reino de Deus”. Por esta expressão, tanto Celso como Nietzsche se investem contra o Cristianismo, acusando-o de abandono e recusa do mundo da vida. Psicologicamente falando, negar o mundo com tudo o que a este pertence se traduz em ressentimento.

O itinerário que a presente pesquisa percorre principia com uma leitura dupla a respeito de como a sublevação dos cristãos é lida tanto por Celso como por Nietzsche. Como consequência dessa sublevação cristã, segue-se um segundo momento em que se aproxima as leituras de Celso e de Nietzsche da noção cristã de “Reino de Deus”. Para, por fim, mostrar o caminho para o qual se direciona a ênfase que se dá ao Reino de Deus em detrimento do Reino do Mundo mediante a noção de ressentimento.

2 Celso e Nietzsche: uma dupla leitura sobre a sublevação dos cristãos

O autor Celso é de nome Romano, mas escreveu a obra em grego. É um autor versado em filosofia platônica, muito interessado no

fenômeno religioso e social de seu tempo e muito apaixonado pela ordem da lei do Estado. É muito provável que a obra foi escrita em 178 da era comum.² Celso nega a divindade de Jesus, a descida de Deus ao mundo, bem como a fé em uma providência divina. Tudo isso, para ele, é absurdo. O Cristianismo é criticado, por Celso, por considerá-lo uma religião de torpeza e de sedição, que se constitui em uma ameaça constante ao Estado. Celso possui um espírito altamente polêmico com seu escrito, criticando a maneira pela qual o Cristianismo tem se imposto como uma nova fé contra a filosofia e a política do Estado.

Os cristãos contrariam a própria razão ao tributar a fé em sacerdotes ascéticos, que se prestam a enganar seus fiéis. Contudo, estes seguidores da fé cristã não são treinados a questionar, senão apenas a “[...] não indagar, mas ‘tenha fé’, e ‘a tua fé te salvará’”. E acrescenta: ‘A sabedoria do mundo é um mal, a loucura um bem’ (Celso, 1,9, p. 69). Ou seja, tudo aquilo que é baixo e fraco, passa a ser um bem, e tudo o que é alto e nobre um mal. Portanto, motivado por uma psicologia degenerada: “[...] a psicologia do cristianismo; o nascimento do cristianismo do espírito do ressentimento, não como se crê, do ‘espírito’ – um antimovimento em sua essência, a própria revolta contra a dominação dos valores nobres” (EH, Genealogia da moral; KSA 6, p. 352)³. Tudo aquilo que é considerado alto, forte e biológica e psicologicamente saudável, passa a ser considerado perigoso e perturbador da ordem estabelecida.

² Em seu Manual de Patrologia, Hubertus Rudolf Drobler, informa que: “O platônico alexandrino Celso compôs por volta de 178 um escrito polêmico com o nome de *Ἀληθὴς Λογος* contra os cristãos.” (Drobner, 2002, p. 74). No entanto, a obra *Contra Celso* foi escrita no século III por Orígenes de Alexandria (185-253). Sobre a identidade de Celso, não tem muitos dados, apenas, segundo Orígenes que se trata de um filósofo pagão, se menciona apenas que há dois celsos epicuristas, um do tempo de Nero e outro de Adriano, contudo, não se sabe qual deles é o referido autor.

³ Para as citações das obras de Nietzsche adotamos a Edição Crítica Alemã Colli & Montinari: KSA (*Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*) e das Cartas KGB (*Sämtliche Briefe Kritische Studienausgabe*).

A subversão é lida, nas análises de Celso, como uma contra-força, como inspiração de um sentimento de fraqueza, que se mostra incapaz de enfrentar, mas apenas de subverter. Portanto, trata-se de um ressentir, de sentir para trás. Este sentimento de subversão é, para Nietzsche, um contra-sentimento, portanto, um ressentimento. Eugen Fink, a este respeito, mostra que é justamente pelo início da “[...] moral a sublevação dos escravos [que] começa o cristianismo” (FINK, 1988, p. 142). Este sentimento para trás, de vingança, é considerado tão forte que, nas palavras do filósofo alemão,

[...] nenhuma chama devora tão rapidamente quanto os afetos do ressentimento. O aborrecimento, a susceptibilidade doentia, a impotência de vingança, o desejo, a sede de vingança, o revolver venenos em todo o sentido – para os exaustos é esta certamente a forma mais nociva de reação: produz um rápido consumo de energia nervosa, um aumento doentio de secreções prejudiciais, de bílis no estômago, por exemplo. O ressentimento é o proibido em si para o doente – seu mal: infelizmente também sua mais natural inclinação. (EH I, 6; KSA 6, p. 272).

Por isso, a subversão do Cristianismo, frente ao Estado, é lida, em Celso, como contraforça.

O ressentimento, nascido da fraqueza, a ninguém mais prejudicial do que ao fraco mesmo – no outro caso, e que se pressupõe uma natureza rica, um sentimento supérfluo, um sentimento tal que dominá-lo é quase a prova da riqueza. Quem conhece a seriedade com que minha filosofia perseguiu a luta contra os sentimentos de vingança e rancor, até ao interior da doutrina do livre arbítrio – a luta contra o cristianismo é apenas um caso particular dela – compreenderá por que coloco exatamente aqui em evidência meu comportamento pessoal, minha segurança instintiva na prática.” (EH I, 6; KSA 6, p. 273).

O Cristianismo, segundo Celso, é considerado uma associação que se une para se colocar contra a lei civil de uma maneira clandestina. Baseado num poder superior, o Cristianismo se arroga o direito de transgredir a lei comum. Esta noção de transgressão diz respeito à

noção de revolução, que Nietzsche vê como inspirada pelo ressentimento, tema que será tratado com mais vagar. Na noção de transgressão se associa um sentir patológico, que é, como recorda Vânia Dutra de Azeredo, uma “[...] incapacidade de agir e reagir à excitação” (Azeredo, 2016, p. 365). Neste sentido, tal associação é comparada como o movimento liderado por Sócrates de deixar de seguir os ensinamentos e leis existentes e inaugurar outros. A tal ponto de, como lembra Ingrid Flórez Fortich, ser considerado um movimento de “[...] mediocrização dos seres humanos que começou com Sócrates e Cristo” (Fortich, 2010, p. 76). Como assinala Domenico Losurdo, em suas análises sobre a crise da cultura: “[...] a liquidação da Modernidade ao mesmo tempo utilitarista e destrutiva iniciada com Sócrates.” (Losurdo, 2016, p. 21). Sócrates é, da mesma forma, também criticado por Nietzsche pelo seu sentimento de revolta, portanto, por seu ressentimento frente à ordem e à lei estabelecidas, tal como se depreende destas palavras do filósofo alemão:

– É a ironia de Sócrates uma expressão de revolta? De ressentimento plebeu? Goza ele, como oprimido de sua própria ferocidade nas estocadas do silogismo? Vinga-se eles dos homens nobres a quem fascina? – Como dialético, tem-se um instrumento implacável nas mãos; pode-se fazer papel de tirano como ele, expõe-se o outro ao vencê-lo, o dialético deixa ao adversário a tarefa de provas que não é um idiota: ele torna furioso, torna ao mesmo tempo desesperado. O dialético tira a potência do intelecto adversário – como? A dialética é apenas uma forma de vingança em Sócrates? (CI II, 7; KSA 6, p. 70).

Contudo, a doutrina cristã não representa novidade alguma, seja na parte ética, seja no culto devido às imagens. Não há no Cristianismo nenhum ensinamento elevado e novo, porque sua doutrina se encontra ligada a outros pensadores, como Platão⁴ e Sêneca. Além de

⁴ Drobner “Reconhecia perfeitamente a doutrina dos cristãos sobre o logos, que podia facilmente se harmonizar com a filosofia platônica ou sincretista da época, assim como sua moral elevada e conduta modelar de vida, o que também seria um objetivo da

não apresentar nada de novo, o Cristianismo é também nada viril, assim como também mesquinho e enraivecido. Os cristãos se entregam cegamente a Deus, repetem que por Deus tudo será possível, afirmando uma vida definitiva em seu Reino. Quais as implicações da defesa do advento desse Reino?

3 A noção de “Reino de Deus” em Celso e Nietzsche

A criação dessa ideia de um Reino de Deus para além do mundo⁵ é, da mesma forma, criticado por Nietzsche, como sendo a mais forte expressão de vingança diante da morte de Jesus, portanto, como um desevangelho:

Mas seus discípulos estavam longe de perdoar essa morte – o que teria sido evangélico no mais alto sentido, ou mesmo de oferecer-se para uma morte igual, com meiga e suave tranquilidade no coração... Precisamente o sentido mais in evangélico: a vingança tornou a prevalecer. A questão não podia findar com essa morte: necessitava-se de ‘reparação’, ‘julgamento’ (- e o que pode ser menos evangélico do que ‘reparação’, castigo’, ‘levar a julgamento’!) Mais uma vez a expectativa popular de um Messias apareceu em primeiro plano; enxergou-se um momento histórico: o Reino de Deus vai julgar seus inimigos (AC 40; KSA 6, p. 213-4).

Para o público, pode bastar a afirmação de que os males não vêm de Deus, mas apenas concedidos à matéria e aos cidadãos de direita na esfera moral. Desta esfera moral, procede-se toda a oposição e dicotomia responsável por degenerar a vida: “[...] a oposição entre moral nobre e uma moral chandala nascida do ressentimento e da

verdadeira filosofia” (Drobner, 2002, p. 156).

⁵ Tudo aquilo que vai além deste mundo evoca uma visão idealista, altamente criticada por Nietzsche, como podemos acompanhar mediante as reflexões de Robert Pippin: “[...] a objeção de Nietzsche ao idealismo não é meramente que ele falsifica o mundo – por pretender que há um Deus, por exemplo, ou por que liberdade no ‘sentido superlativo metafísico’ é possível.” (Pippin, 2012, p. 227).

vingança impotente” (AC, 45; KSA 6, p. 223). Do princípio ao fim, o ciclo moral é sempre igual, quer dizer, as revoluções estabelecidas aconteceram, acontecem e acontecerão as coisas da mesma forma. Por essa razão, como recorda Roberto Machado, “[t]irar os valores morais do lugar dos valores supremos, que dominam e dão sentido a todos os valores, só será possível destruindo este valor que foi instituído pela própria moral” (Machado, 1984, p. 100). “O bem e o mal, na esfera moral não pode nem diminuir, nem aumentar, nem Deus sente a necessidade de uma correção ulterior, porque eles não operam de modo correto e perfeito, como um homem quando fabrica qualquer coisa” (Celso, IV, 69, p. 163). A concepção de anjos e demônios dos cristãos tem promovido uma fratura e corrupção no pensamento grego. Os cultos de todos os povos são válidos, e, por essa razão, aqueles cultos da tradição hebraica não podem ser considerados superiores aos demais. O deus dos cristãos é o deus da magia, portanto, que enganou a todos. A doutrina cristã possui contradição na sua base, pois traz elementos da Grécia e da tradição judaica. Os cristãos não demonstram o conteúdo de sua doutrina, senão apenas ensinam uma certa fé. Pois eles sustentam que tudo o que representa a sabedoria humana é estultícia diante de Deus⁶. Por essa razão, os cristãos ensinam apenas o conteúdo da sabedoria divina, mas isto aos ignorantes. Razão pela qual urge uma transvaloração de todos os valores da cultura moderna, como recorda Oswaldo Giacoia Junior, nesta passagem: “Um dos aspectos mais marcantes da obra de Nietzsche consiste em sua crítica devastadora dos ideais e valores cultuados pela modernidade cultural” (Giacoia Jr., 2022, p. 10).

Na cultura foram forjados inúmeros valores, entre os quais os do Cristianismo se sobressaem, como o conceito de Filho de Deus,

⁶ Karl Jaspers reflete sobre a contradição que opera o Cristianismo ao converter o homem em Deus, quando, na verdade, Deus se torna homem em Jesus. “Que Deus se convertera em homem, significa que o homem não deve buscar sua beatitude no mais além, senão fundar seu céu na terra.” (Jaspers, 2001, p. 08).

ligado à dimensão de criação do mundo. A concepção de criação do mundo é muito ingênua. Celso, ao criticar esta concepção de Filho de Deus, pactua com a visão nietzschiana, de que nada mais é senão a exaltação da vingança de um apenas que se considerava Filho de Deus e que morreu na cruz. Assim, com essa morte, mais uma vez a vingança judaica tem lugar: “[...] sua vingança foi exaltar extravagantemente Jesus, destacá-lo de si: assim como os judeus de outrora, por vingança contra os inimigos, haviam separado de si e erguido às alturas o seu Deus. O único Deus e o único filho de Deus: ambos produtos do *ressentiment...*” (AC 40; KSA 6, p. 214). O homem foi criado e colocado no paraíso, contudo, pelo pecado lhe foi emitida uma expulsão do paraíso para viver em um lugar oposto ao jardim.

A atitude do ressentido é daquele que busca a todo o momento se refugiar em subterfúgios, pondo-se às escondidas e fazendo da inteligência uma forte arma, mediante a qual subjaz os seus instintos e demais propriedades. Ele, da mesma forma, faz de sua capacidade de não esquecimento um de seus maiores flagelos, de modo a, em todo o momento, ter presente diante de si as imagens gravadas em sua memória, seus insultos e baixeiras a condicionar continua e permanentemente a si mesmo, e, por consequência, os outros, pelo envenenamento de seu agir. Desse modo, se, com Celso, se constata nos cristãos uma atitude de sedição para com as autoridades civis, em nome de uma obediência a um Deus que é supremo e divino, então esta sua mesma atitude acaba por influenciar a massa do povo naquela mesma direção. Não basta que simplesmente experimentem a ruptura, é preciso que influenciem outros sobre a mesma experiência. E isso, na simples submissão, pela fé, a este Deus único e todo poderoso⁷, de quem se espera unicamente receber algo, eximindo-se assim a agir, pois sua própria ação não representa nada diante da magnitude desse Deus. Esse mesmo Deus

⁷ Claudio Moreschini, ao refletir sobre a polêmica de Celso contra os cristãos, observa: “[...] a sua recusa do fato de que Deus ou o filho de Deus jamais tenha descido ou jamais possa descer entre os homens” (Moreschini, 2008, p. 98).

serve sempre de substrato por trás de toda a ação, de modo que o homem que age já não conta mais, mas sim Aquele por quem, para quem e mediante quem se age. Deus passa a ser o articulador de toda e qualquer ação, destituindo assim ao humano toda e qualquer capacidade no sentido de criar, para restituir nada senão o ódio e a vingança, propriedades típicas do homem do ressentimento. Para que o ódio não prevaleça, se faz necessário que se empreenda um contra-ataque aos instintos degenerados judaico-cristãos, expressos sob a consigna do amor e do altruísmo. Em que medida todo esse cultivo do amor e altruísmo vem a se expressar em forma de ressentimento?

4 Ressentimento e negação do mundo em Celso e Nietzsche

O ressentimento⁸ se expressa de forma bastante sutil, como se constata pelas consignas de amor e de mansidão, com as quais os cristãos têm buscado justificar as suas ações, mas que, no fundo, são movidos pelo ódio e pela vingança, e, por essa razão, pela reação. Assim como Celso mostra em seus escritos a sedição que os cristãos movem contra a ordem estabelecida, Nietzsche constata no ressentimento a sedição expressa mediante o anarquismo:

[...] o ressentimento: hoje esta planta floresce de modo mais esplêndido entre os anarquistas e anti-semitas, [...] como a violeta, embora com outro cheiro. E como do que é igual sempre brotarão iguais, não surpreende ver surgir, precisamente destes círculos, tentativas como já houve bastantes [...] de sacralizar a vingança sob o nome de justiça [...] e depois promover, com a vingança, todos os afetos reativos (GM II, 11; KSA 5, p. 309-10).

⁸ De acordo com Robert Pippin, o ressentimento consiste num sentimento negativo contra o mestre opressivo: “[...] um sentimento reativo e negativo contra o mestre opressivo o qual Nietzsche chama de ‘ressentimento’” (Pippin, 2012, p. 207).

É pela contra força do rancor, do ódio e da vingança que o ressentimento vai marcando a sua presença. Por essa razão, a sua palavra de ordem é a perversão, a anarquia, a sedição. É insuportável ao ressentido o deparar-se com o instinto de força, de afirmação daqueles instintos promotores de vida⁹. Em sua hostilidade à vida, o ressentido tem no ideal ascético a sua ferramenta de trabalho principal e no sacerdote ascético, o seu executor:

[...] uma vida ascética é uma contradição: aqui domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciável instinto de vontade de poder que deseja assenhorar-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais; aqui se faz a tentativa de usar a força para estancar a fonte da força; aqui o olhar se volta rancoroso e perverso, contra o florescimento fisiológico mesmo (GM III, 11; KSA 5, p. 363).

A força que o ressentido utiliza para atacar a fonte e a raiz de toda a força consiste na contraforça, naquele movimento de anarquia, de desestabilização da ordem estabelecida em prol do desmonte e de sajuste da ordem promovida pelos fortes, nobres e venturosos. A força, nobreza e ventura dos nobres são insuportáveis aos ressentidos, razão pela qual lhes resta não agir, mas reagir, cujos reflexos se expressam no ódio e na vingança. “Estes são todos homens do ressentimento, estes fisiologicamente desgraçados e carcomidos, todo um mundo fremente de subterrânea vingança, inesgotável, insaciável em irrupções contra os infelizes” (GM III, 14; KSA 5, p. 370). E é justamente contra os felizes e venturosos que os ressentidos buscam insuflar o sentimento de culpa, como uma doença que não basta apenas ter acometido aquele que dela sofre, mas, mais do que isso, ele a dissemina, num processo de sedição constante dos cristãos.

⁹ Robert Pippin reflete sobre a contradição do Cristianismo por ter se colocado contra a vida: “O Cristianismo fracassou por tratar Cristo como um exemplar, e assim ter falsificado o significado que tem o seu ‘caminho da vida’” (Pippin, 2012, p. 230).

A sedição, de acordo com a crítica de Celso ao Cristianismo, é motivada por uma força voltada para trás, tal como Nietzsche destaca no fenômeno do ressentimento, pois se trata de um contra-sentimento, um sentimento voltado para trás. Assim como na sedição, o ressentimento é movido por uma contraforça e, por essa mesma razão, não constrói, não cria, apenas degenera. Nas palavras de Robert Pippin, o ressentimento promove uma fisiologia decadente. “Por isso as imagens da modernidade de Nietzsche são imagens fisiológicas de uma exaustão e doença final ou decisiva” (Pippin, 2017, p. 308). Portanto, a sedição, em Celso, funciona como doença e cansaço da vida. “Rebelião escrava na moralidade: ressentimento criativo. Os esmagados, oprimidos, negaram a reação real” (FP 1887, 8[4]; KSA 12, p. 334). Os que sofrem do ressentimento, muito além de não perceber o fato da reação, também operam uma inversão: “[...] tentar interpretar o próprio ressentimento como virtude (senso de justiça), a própria humildade ansiosa como ‘humildade’, a inofensiva ‘covardia’” (FP 1887, 8[4]; KSA 12, p. 334). Desse modo, mais uma vez, como antes analisado, o ressentimento atua de forma sutil, de modo a não se deixar identificar como tal, mas como algo oposto ao que realmente é, como é o caso de Rousseau e Victor Hugo, como se depreende desta carta de Nietzsche: “Victor Hugo, todos os românticos, mesmo os mais refinados dos românticos, como os irmãos Goncourt são todos misericordiosos com o mafioso mascarado Rousseau – suspeito que algo de ressentimento da máfia possa ser encontrado no fundo do próprio romantismo” (Carta a Heinrich Köselitz de 24 de novembro de 1887; KGB 8, p. 203-4).

Ao defender o império, Celso se mostra como aquele que se erige em defesa da nação e de tudo o que a ela oferece suporte, como é, por exemplo, a religião do império, marcada pelo politeísmo. A diversidade de divindades, de acordo com a leitura de Celso, acaba sendo muito mais realista, por atender à diversidade de pessoas que compõe o império. Ao passo que o monoteísmo judaico-cristão acaba fugindo ao realismo propugnado por Celso, pois acaba por obrigar a diversidade das pessoas a ter que se conformar a um Deus único e, por isso,

estranho ao seu modo de vida. Por essa razão, o monoteísmo judaico-cristão age por desapropriar aquilo que é genuinamente presente na vida de cada um, obrigando-os a comungar de um antirrealismo. Este fenômeno, de acordo com a leitura de Nietzsche, se traduz em moral de rebanho e, conseqüente, em apequenamento do animal homem, desprovendo-o de seu topos: a terra, para situá-lo em um além, contrário e mesmo inimigo a tudo o que inspira vida neste mundo, com todos os instintos que lhe fazem parte. Para emprestar uma terminologia de Celso, comete-se uma verdadeira sedição, uma ruptura com o mundo e com tudo o que dele demanda para se entregar a um mundo além, fictício e sem garantias de experiências vitais. Sem o usufruto destas experiências, próprias do mundo da vida, ao invés de se gozar de um verdadeiro sentir criador, portanto, um sentir para fora, se experimenta um ressentir, não criador, por isso, um sentir para dentro¹⁰.

Enquanto o sentir se caracteriza como uma experiência de abertura de plenitude em cada instante vivido, o ressentir se caracteriza como uma experiência de fechamento e de ruptura, em que a vida não se compreende em seu todo pleno, mas em uma segmentação acéfala, em que nada se cria. No ressentimento, as forças não são promovidas, e, com isso, tudo passa a degenerar, pois somente quando direcionadas para fora as forças criam, ao passo que para dentro apenas degeneram. Enquanto o verdadeiro sentir une, o ressentir separa, tornando incapaz e impotente o movimento do criar. Ao se colocarem contra o mundo instintivo, os cristãos impedem a descarga da força, e, com isso, do movimento do criar resta nada senão o ressentir e degenerar.

¹⁰ Adele Monaci Castagno, em seu verbete *Orígenes*, no Dicionário de Literatura Patristica, sobre o ressentimento que se depreende da invenção da morte do Filho de Deus diz: [...] Celso introduz uma prosopopéia onde faz falar, em seu lugar, um hebreu, que se dirige com um primeiro discurso diretamente a Jesus, criticando-lhe o nascimento ilegítimo, a pobreza social e cultural, e o fato de ser mago e charlatão e não o Filho de Deus. O hebreu, depois, pronuncia um segundo discurso contra os cristãos provenientes do judaísmo por terem abandonado a lei dos pais, por terem acreditado ser Filho de Deus um criminoso justificado com morte infame e por ter inventado histórias para mascarar um acontecimento tão vergonhoso.” (Castagno, 2007, p. 1305).

O direcionar-se das forças para fora aqui é apenas no sentido de criar valores, para não confundir com o fora, no sentido de um fundamento externo, no qual se apoia o agir. Por isso, o sentido desse direcionar-se para fora criador de valores diz respeito a um voltar-se para a interioridade, a fonte da criação de valores. Trata-se de um movimento em direção ao si mesmo, que é, além de criador de valores, um movimento de afirmação da vida. O direcionar-se para si mesmo implica um movimento contrário daquele da crítica de Celso aos cristãos, o da sedição, da ruptura. Por isso, direcionar-se a si mesmo equivale a não promover rupturas e a recuperar o estabelecimento de vínculos de unidade, no sentido de fomentar uma totalidade orgânica. Pois esta última somente pode se destacar à medida que contar com o devotamento de um verdadeiro sentir, que experimenta as coisas em sua profundidade e plenitude. Ao passo que o ressentir provoca afastamento de si e, por essa razão, ruptura e divisão. Ora, neste sentido, de acordo com a crítica de Celso, o Cristianismo acaba, em suas investidas contra o Estado, concorrendo contra os seus próprios princípios. Ao invés de criar unidade com o Império, rompe com ele; ao invés de sentir com ele, dele se ressentente, como de um rival perigoso a lhe impetrar toda a sorte de infortúnios, quando dele na verdade se poderia contar como uma instância a provocar um movimento para a frente a desencadear um quantum sempre maior de forças. Contudo, dentro da perspectiva cristã, toda essa rivalização é lida moralmente. E, assim fazendo, não há como perceber no Estado, uma instância provocativa a desencadear a criação. Ora, o Cristianismo prefere romper com o Estado, tratando-o como uma força hostil, a impedir a realização de suas capacidades e potencialidades. Ao Estado estão implicadas todas as leis e regulamentos, como Walter Kaufmann observa ao demonstrar o quanto a fé em Cristo tem operado como uma espécie de vingança nos seguidores de Jesus, principalmente em Paulo: “[...] ele concebeu a fé em Cristo como com um substituto. Esta foi a sua ‘fuga’ e ‘vingança perfeita’ contra a lei e àqueles que a seguiram” (Kaufmann, 1974, p. 344).

Ora, dessa pacificação conformista e passivista não é possível desencadear um estímulo que conduza ao desencadeamento da força. Por essa razão, o resultado desta passividade acaba sendo o da deteriorização e degenerescência instintual, ou seja, a doença¹¹. E quem é acometido por esta doença não resta nada mais senão romper com a vida, movido não pela força, mas sim pela contraforça, que é resultado da inveja e do rancor, típico daqueles que ao se sentirem incapazes do movimento de superação, ressentem.

Logo, a unidade acima apresentada refere-se ao movimento de direção da força que supera tudo o que apresenta sedição e que separa, mediante o atuar na própria base de onde os sentimentos são gerados, neutralizando o ressentimento e promovendo o sentir em sua dimensão proativa. Neste sentido, os cristãos, conforme Celso, consideram-se vítimas do sistema interposto. “O Cristianismo original é abolição do Estado” (FP novembro de 1887 – março de 1888, 11[239]; KSA 13, p. 93). O resultado desta investida não poderia ser outro senão o ressentir. Da mesma forma, se os cristãos, de acordo com Nietzsche, colocam-se na posição de buscarem afirmação pela fraqueza e passividade, então, eles têm como mola propulsora de seu agir o rancor e a inveja aos fortes. A moral atua no sentido de os impedir de enfrentar a situação, de se colocarem na posição de levar a superação. Por isso, a moral se constitui como um dos principais fatores a impedir a consecução da unidade, que é o fator fundamental para a superação da sedição e do ressentimento.

5 Considerações finais

Em Celso e em Nietzsche existem muitos aspectos de aproximação, como foi visto no decorrer deste excuro. Estas aproximações se

¹¹ A passividade e degenerescência instintual cria uma disposição enferma, própria de como foram os diversos mecanismos utilizados pelos cristãos: “[...] o cristianismo absorveu o ensinamento e os ritos de todos os cultos subterrâneos do império romano, com todas as variantes absurdas que inventa uma razão enferma” (Jaspers, 2002, p. 20).

alicerçam, sobretudo, na crítica que ambos os autores fazem com relação ao aspecto sectário do Cristianismo, que se dá, sobretudo, pelo rechaço a todas as coisas desta terra e deste reino, em nome da exaltação de um reino considerado por ambos como ficção, seja como magia em Celso (1,6b, p. 65), seja como falsidade (*Falschheit*) em Nietzsche (AC 51; KSA 6, p. 232). Desse modo, tanto pela acusação aos cristãos de efeitos sobrenaturais atribuídos a Jesus de Nazaré e seus seguidores, como pelos embustes atribuídos a estes, em ambas as críticas está implícita uma natureza comum e fundamental: a ameaça à vida. Em Celso, o Cristianismo age como contra força: “[...] corruptora da vida humana” (Celso, 1,20c e d, p. 77), em Nietzsche o Cristianismo elimina a vida, mediante expressões como de um além em que “[...] se mata a vida” (AC/AC, 58, KSA 6.247). Ora, em Celso e em Nietzsche, o significado de afirmação da vida, enquanto força, se expressa em diferentes manifestações, como é o caso do *Imperium Romanum*, “[...] o grande sim a todas as coisas visíveis, como *Imperium Romanum*, visível para todos os sentidos, o grande estilo não mais arte apenas, mas tornado realidade, verdade, vida...” (AC 59; KSA 6, p. 248). A vida, no Império Romano, alcançou um alto nível de afirmação, por isso, tudo que se coloca frente ao Império, como é o caso do Cristianismo, acaba por se colocar contra a própria vida, já que o império é uma de suas fontes de expressão. Nietzsche chega a considerar o Cristianismo como “[...] o vampiro do *Imperium Romanum*” (AC 58; KSA 6, p. 245), como aquele que, ao chegar a sua própria fonte de vitalidade, acaba por enfraquecer e degenerar. Mas isto acontece porque o seu próprio executor é, em si mesmo, fraco e degenerado. Ora, fraqueza, degenerescência e doença estão na base de uma concepção segmentária, fragmentária de vida, quando ao interior da vida se elege uma parte que se afirma como valor supremo em detrimento de outra, que se subjugua como indecente, pecaminosa e ex-crescente.

O resultado desta posição segmentária é o da vida que se coloca contra ela mesma, já que a sua dimensão de totalidade orgânica,

responsável pela ativação de suas forças, acaba sendo neutralizada. Por essa razão, a compreensão de vida, enquanto uma totalidade orgânica afirmativa, é um aspecto comum a mover as críticas ao Cristianismo em Celso e em Nietzsche. No entanto, há alguns aspectos de distanciamento em ambas as críticas, como é o caso da compreensão que o filósofo tem da instituição Estado, do Império Romano.

Embora Nietzsche pareça assumir esta bandeira de se investir no aspecto crístico autêntico do Cristianismo, este não pode se assentar em uma teologia da cruz, da culpa e da superação, mas antes no da prática, assentada na valorização da vida, em todas as suas dimensões. Dessa forma, também o Império Romano como um mecanismo que traduz aqueles aspectos da vida orgânica, da luta, da força, do embate por buscar aumento, crescimento e domínio: uma espécie de encarnação da vontade de potência. O problema está na existência de elementos tipicamente moralizantes, presentes em maior ou menor nível em todas as instituições. Estes mecanismos tendem a conduzir a instituição a um engessamento, fazendo com que estas não avancem mais na direção do alavancamento de novas possibilidades. Se constata, assim, em Nietzsche, o quanto a marca do niilismo é forte, fazendo-se sentir nos mais diversos mecanismos que compõe o tecido social.

A instituição do Estado e da Igreja atuam no mundo da vida como um espetáculo, que cumpre o seu papel de proporcionar um *quantum* excessivamente sublime de refinada beleza e arte. Mas atua na presente duração do espetáculo, sem ultrapassar o presente instante em que a vida demonstra sua expressão máxima de força. Ora, se a expressão de um pequeno instante é plena, então se faz necessário aproveitar ao máximo cada instante da vida.

Nietzsche até parece dar azo a uma leitura que aponte para o utilitarismo, quando enfatiza a importância de se fruir ao máximo cada instante da vida. No entanto, essa leitura utilitarista parece se esvanecer, quando o filósofo aponta a ausência de alguma meta a ser alcançada. Aqui, mais uma vez, se nota um certo distanciamento da leitura

de Celso, para quem a instituição, seja a religião ou a sociedade civil, ocupa um papel de verdadeira meta na vida do mundo. Como visto, Celso, diferentemente de Nietzsche, é considerado um nacionalista. Neste sentido, o aparato institucional do Estado é fundamental. Embora Celso antecipe, em muitos aspectos, a crítica de Nietzsche à moral, acaba se afastando drasticamente ao firmar-se num tipo de concepção nacionalista. Pois o nacionalismo carrega em si uma marca tipicamente gregária, que aos olhos de Nietzsche opera como uma das principais expressões da moral, inoculando o veneno de suas prescrições ao rebanho, destituindo o indivíduo de suas credenciais: as pulsões instintivas, o gênio e a capacidade de criar. Ora, se Celso questiona um tipo de nacionalismo – o Cristianismo –, por considerá-lo uma cópia bruta da filosofia de Sócrates e Platão, acaba por instaurar um outro tipo de nacionalismo, que se rege pelos ditames institucionais da sociedade civil, cognominado Estado. Este último se constitui por elementos fantasiosos que lhe são atribuídos pelos que se curvam diante dele em um gesto de adoração idolátrica. Por essa razão, o Estado acaba atuando na vida das pessoas como uma espécie de monstro frio a lhes impor mandamentos e ordenações que roubam e destituem a individualidade de cada um. O nacionalismo bovino, tal como é compreendido por Nietzsche, presidido por um Estado que atua como um monstro frio, gera subordinação e convencionalismos gregários, destituintes da genialidade do indivíduo criador. As credenciais que são atribuídas ao Estado acabam reproduzindo as mesmas credenciais que foram atribuídas ao Cristianismo. Desse modo, quando Celso critica o Cristianismo em prol de se fortalecer o *Imperium Romanum*, acaba por simplesmente mudar somente os nomes, já que o problema continua persistindo. Por isso, Celso não é capaz de conduzir a sua crítica ao Cristianismo até as suas últimas consequências, como, de alguma forma, faz Nietzsche. Este último, ao invés de substituir as instituições do Cristianismo para o Estado, busca solapar, desde a sua base, todos os elementos responsáveis pela constituição de um agregado social orientados a definir

ordenamentos morais. Celso, muito embora, já em seu tempo histórico, realiza uma crítica revolucionária do Cristianismo, mas acaba por manter todos os princípios morais do Cristianismo, guardados sob a consigna do Estado.

Logo, é em nome da preservação, manutenção e exaltação do Estado que se deve neutralizar o Cristianismo, movido por toda a sorte de sedições e torpezas. A crítica de Celso aos cristãos segue os passos da lógica e racionalidade, conferindo a ela clareza e determinação. Já a crítica de Nietzsche, por seu teor de radicalidade, acaba por não observar os critérios da lógica e racionalidade que qualquer crítica deve minimamente observar. De alguma forma, todo este excesso de radicalidade nas críticas de Nietzsche se explica pelo fato de que sua crítica solapa a própria razão, o que acaba por tornar suas críticas obscuras, criando assim uma certa dificuldade para que se possa acompanhar e avaliar em que medida tais críticas são devidamente justificadas. Este *deficit* de clareza nas críticas de Nietzsche acabam, mais uma vez, resultando em um voto a favor das críticas de Celso ao Cristianismo. Aquilo que Celso não possui em termos de radicalidade, estilística e criatividade em suas críticas aos cristãos, Nietzsche os tem em excessiva demasia, ao ponto de se tornar obscuro e de difícil compreensão.

Referências

- AZEREDO, Vânia Dutra de. Ressentimento (Ressentiment). In: *Dicionário Nietzsche*. Col. Sendas e Veredas. São Paulo: Edições Loyola, 2016, p. 364-366.
- CASTAGNO, Adele Monaci. Orígenes. In *Dicionário de Literatura Patrística*. Org. Angelo di Berardino, Giorgio Fedalto, Manlio Sominetti. Trad. José Joaquim Sobral. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2007. p. 1292-1311.
- CELSE. *Contro i cristiani*. Trad. Salvatore Rizzo. O Classici della Bur. Milano; Biblioteca Universale Rizzoli, 1989.
- DROBNER, Hubertus Rudolf. *Manual de Patrologia*. Trad. Orlando dos Reis e Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2002.

- FINK, Eugen. *A Filosofia de Nietzsche*. Trad. Joaquim Loureço Duarte Peixoto. Lisboa: Editoria Presença, 1988.
- FORTICH, Ingrid Flórez. Nietzsche's Übermensch; the notion of a higher Aristocracy of the future. In *Civilizar* 10[18]: 75-80, enero-junio de 2010.
- GIACOA JR, Oswaldo. *O leitor de Nietzsche*. Col. Leitores. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.
- JASPERS, Karl. *Nietzsche y el Cristianismo*. Trad. Alberto Ciria. Barcelona: Herder Editorial, 2021.
- KAUFMANN, Walter. *Nietzsche, Philosopher, Psychologist and Antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1974.
- LEDURE, Yves. *Nietzsche et la religion de l'incroyance*. Bélgica: Desclée, 1973.
- LOSURDO, Domenico. *Nietzsche e a crítica da Modernidade*. Trad. Alessandra Siedschlag. São Paulo: Editora Ideias e letras, 2016.
- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a Verdade*. Rio de Janeiro: Editora Rocco Ltda, 1984.
- MORESCHINI, Claudio. *História da Filosofia Patrística*. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- NIETZSCHE, F. W. (1999), *Kritische Studienausgabe*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin: Verlag de Gruyter, 15 Bd.
- NIETZSCHE, F. W. (1986), *Sämtliche Briefe: Kritische Gesamtausgabe Briefwechsel KGB*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter, 8 Bd.
- PIPPIN, Robert. *Introductions to Nietzsche*. Chicago: University of Chicago, 2012.
- PIPPIN, Robert. "O suposto adeus de Nietzsche: o Nietzsche pré-moderno, moderno e pós moderno". In: *Nietzsche*. Organizado por Bernard Magnus & Katheleen Higgins, p 301-332. São Paulo: Editora Ideias e letras, 2017.

O “indivíduo soberano” e o problema da agência na filosofia de Nietzsche

André Luís Mota Itaparica¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.233.02>

1 Introdução

Nietzsche afirma, no início da segunda dissertação da *Genealogia da moral*, que a natureza produziu um animal capaz de prometer. Esse é o mote para ele desenvolver uma ousada hipótese naturalista a respeito do surgimento da moral, que recua até a pré-história da própria espécie humana. No centro dessa genealogia está a moralidade de costume, processo pelo qual o homem, paulatinamente, domesticou-se como animal social, desenvolvendo uma série de capacidades que lhe permitiram poder empenhar sua palavra, considerar-se responsável por suas ações e assumir as consequências delas. Tratou-se, frisa Nietzsche, de um processo violento, no qual essas capacidades surgem da opressão da comunidade e do estabelecimento de regras coercitivas e de castigos cruéis aos desviantes. No fim desse processo, como ao mesmo tempo coroamento e abandono da moralidade do costume, surge a figura de um indivíduo cujas características principais são a capacidade de autodomínio e a insubmissão ao costume comunal, já que, como afirma Nietzsche, numa breve passagem enigmática,

¹ Professor da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB) e membro permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

“autônomo e moral se excluem (*‘autonom’ und ‘sittlich’ schliesst sich aus*)” (GM II 2). Quando promete, esse “indivíduo soberano”, como Nietzsche o batiza, determina a si mesmo o cumprimento de sua promessa através de suas ações, independentemente de injunções externas. É compreensível, então, que, ao apresentar tal personagem excepcional, Nietzsche não tenha economizado na exaltação das suas qualidades: trata-se de um homem “livre”, “autônomo”, “supramoral”, “senhor do livre-arbítrio”, “consciente de sua responsabilidade” e, enfim, possuidor de uma “consciência moral” duramente conquistada (GM II 2).

Ao descrever assim o indivíduo soberano, como se pode observar, Nietzsche utiliza num sentido positivo todo um vocabulário metafísico e moral do livre-arbítrio e da responsabilidade que ele, antes e depois da *Genealogia da moral*, sempre criticou ferozmente como formas de ilusão. Isso levou a uma grande controvérsia, na pesquisa Nietzsche, a respeito de como compreender essa passagem, que parece contradizer a grande maioria das posições de Nietzsche a respeito da liberdade da vontade, da autonomia e da compreensão da ação humana.

Este texto procura, em primeiro lugar, apresentar as duas grandes linhas interpretativas dessa passagem: de um lado, os intérpretes que consideram positivamente a figura do indivíduo soberano, mesmo que advertam que se trata de uma concepção de liberdade diferente da tradição moderna da vontade como faculdade da escolha e da vontade como autonomia; de outro, autores que afirmam que essa passagem só pode ser considerada ironicamente, já que ela não só contradiz o fatalismo resoluto de Nietzsche como também está de desacordo com o conjunto de sua filosofia. Em segundo lugar, este texto procura assumir uma posição, mesmo que limitada e provisória, na controvérsia.

2 O indivíduo soberano na *Genealogia da moral*

A passagem central da *Genealogia da moral*, das mais conhecidas e também das mais controversas, é a seguinte:

O orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da *responsabilidade*, a consciência [*Bewusstsein*] dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo e o destino, desceu nele até sua mais íntima profundidade e tornou-se instinto, instinto dominante — como chamará ele a esse instinto dominante, supondo que necessite de uma palavra para ele? Mas não há dúvida: este homem soberano o chama de sua consciência [moral] (*Gewissen*) (GM II 2).

O processo da moralidade do costume descreve como a consciência moral surge da interiorização dos impulsos agressivos, resultado da introdução do animal homem numa vida comunal. A consciência moral aparece como má consciência, depois de uma longa mnemotécnica da crueldade, a partir da qual as regras da comunidade foram interiorizadas através de castigos. Assim, dada a sua origem, Nietzsche parece defender que toda consciência moral é uma forma de má consciência. Em *Ecce homo*, por exemplo, ele afirma que “[a consciência moral] *não é*, como se crê, ‘a voz de Deus no homem’ – é o instinto de crueldade que se volta para trás, quando já não pode se descarregar para fora” (EH, Genealogia). Isso parece, portanto, destoar dessa descrição positiva da consciência moral, e dos conceitos que se relacionam com ela, como liberdade e responsabilidade. Afinal, desde *Humano, demasiado humano*, Nietzsche apresenta-se como um crítico intransigente do livre-arbítrio, posição que permanece até *Crepúsculo dos ídolos*. Nesse livro, Nietzsche dedica todo um capítulo aos “quatro grandes erros”, que se desenvolve como um longo argumento cuja conclusão é a recusa do livre-arbítrio. Esse argumento segue duas linhas principais: de um lado, temos um aspecto metafísico (as suposições transcendentais, de origem psicológica, que sustentam a crença no livre-arbítrio), de outro, uma recapitulação das teses da segunda dissertação da *Genealogia da moral* sobre a interpretação sacerdotal dessa metafísica, que associa má consciência e pecado.

Para Nietzsche, as noções de livre-arbítrio e responsabilidade resultariam de uma interpretação equivocada da causalidade. Em primeiro lugar, ele aponta o erro da troca entre causa e efeito, quando se

atribuiu à vontade livre de um indivíduo o motor de uma ação que na realidade nada mais é que expressão de seu caráter, como no caso do cornarismo, quando se considerou como causa da longevidade de Cornaro a sua dieta, quando na verdade ela estava determinada por sua constituição fisiológica (CI, Quatro erros, 1). No “erro da falsa causalidade”, é mostrado como o problema está na própria ideia da causalidade mental, que se baseia, por sua vez, na compreensão equivocada de fatos internos da consciência, que nada mais seriam que superficiais e epifenomenais: que a vontade seja causa da ação, que essa causa seja mental e que a mente se identifique com o sujeito substancial (CI, Quatro erros, 3). Isso produz o erro de atribuir uma causa imaginária ao sujeito (CI, Quatro erros, 4). Dessa conjunção de diversos erros psicológicos a respeito da causalidade, o sacerdote, no processo descrito com mais detalhes na *Genealogia da moral*, utilizou essa interpretação metafísica da ação como resultado do livre-arbítrio para atribuir culpa e responsabilidade ao indivíduo:

Toda a velha psicologia, a psicologia da vontade, tem seu pressuposto no fato de que seus autores, os sacerdotes à frente das velhas comunidades, quiseram criar para si o *direito* de impor castigos — ou criar para Deus esse direito... Os homens foram considerados “livres” para poderem ser julgados, ser punidos — ser *culpados*: em consequência, toda ação *teve* de ser considerada como querida, e a origem de toda ação, localizada na consciência (CI, Quatro erros, 7).

2.1 As interpretações do indivíduo soberano

Apesar desse estranho uso de um vocabulário inteiramente tradicional sobre a agência presente na passagem da *Genealogia da moral* sobre o indivíduo soberano, a grande maioria dos intérpretes, curiosamente, relaciona o indivíduo soberano a uma instância afirmativa da filosofia da ação de Nietzsche, embora essa liberdade não se confunda com a noção moderna de autonomia. Para John Richardson, Nietzsche estaria ali anunciando uma nova concepção de liberdade: “Portanto o desafio é dizer o que é liberdade no sentido que Nietzsche professa, e

distinguir essa forma daquela que ele nega e rejeita” (Richardson, 2009, p. 128). Por isso, acrescenta Ken Gemes, o vocabulário que Nietzsche usa não deve ser confundido com a versão libertária da vontade e da responsabilidade. Trata-se de uma concepção de liberdade para a qual seria necessário surgir uma espécie particular de pessoa que pudesse realizar a autonomia exigida pelo indivíduo soberano: “O indivíduo soberano, que possui uma vontade unificada, independente, prolongada, conta como tendo um caráter genuíno, sendo uma pessoa. O homem moderno, que está à mercê de uma multiplicidade de forças em competição, internas e externas, não possui tal caráter” (Gemes, 2009, p. 38). Assim, mesmo que Nietzsche evite usar a palavra “liberdade” para se referir a sua teoria da agência, ela está presente quando ele se refere ao indivíduo soberano: “É certo que liberdade não é o termo que Nietzsche prefere, embora, como vimos, apesar de suas associações perigosas, é o termo que ele usa” (Pippin, 2009, p. 80).

Há, portanto, uma série de comentadores que, das mais variadas formas, toma esse vocabulário literalmente e procura justificar como, mesmo sendo produto de uma história natural e contingente, Nietzsche de fato concebe o indivíduo soberano positivamente, sem precisar, no entanto, cair numa compreensão da autonomia, da responsabilidade e da agência em termos modernos.

Há, no entanto, outros que discordam dessa leitura mais literal. Partindo desse outro ponto de vista, Lawrence Hatab considera o indivíduo soberano representaria o ideal moderno de autonomia racional, e por isso ele ainda seria um “vestígio” da moralidade escrava forjada por meio da moralidade do costume: “O indivíduo soberano é o resultado da ‘longa história’ que fez as pessoas calculáveis e uniformes, em nome da promessa e da responsabilidade moral” (Hatab, 2008, p. 76). Christa Acampora acrescenta que ver o indivíduo soberano positivamente seria, além disso, na interpretação tradicional, uma leitura equivocada (*misreading*) da passagem da *Genealogia da moral* e representaria

uma descaracterização da filosofia de Nietzsche (Acampora, 2006, p. 147).

Quem acabou elevando o tom do debate e protagonizando essa leitura divergente foi Brian Leiter. Baseado em sua leitura fatalista da filosofia de Nietzsche, segundo a qual todas nossas ações são consequências de fatos tipológicos que encerram os traços psicológicos e fisiológicos de um indivíduo, Leiter considera a figura do indivíduo soberano uma definição persuasiva, através da qual Nietzsche questionaria a autoimagem do homem como livre e responsável moralmente, mudando radicalmente o conteúdo dos conceitos tradicionais, mas procurando se aproveitar do efeito emocional que eles produzem:

Nietzsche se engaja naquilo que Charles Stevenson teria chamado de uma “definição persuasiva” da linguagem de “liberdade” e “livre-arbítrio”, revisando radicalmente o conteúdo destes conceitos, mas de uma maneira que visa capitalizar sobre a valência emocional positiva e a autoridade deles para os seus leitores (Leiter, 2019, p. 71).²

Motivos para essas leituras deflacionárias não faltam: essa é a única vez, em toda sua obra, que Nietzsche menciona o indivíduo soberano; sua descrição, hiperbólica, pomposa e sobrecarregada de um vocabulário tradicional da agência, levanta suspeitas de um uso irônico de Nietzsche, que estaria usando criticamente esse vocabulário, já que, como dissemos, antes (desde *Humano, demasiado humano*) e depois (até *Crepúsculo dos ídolos*), ele permaneceu como um crítico da ideia de livre-arbítrio e de responsabilidade. Além disso, o indivíduo soberano, mesmo que liberto da moralidade do costume, seria resultado dela, e o restante da segunda dissertação consiste na descrição do processo da

² Segundo Charles Stevenson, de quem Leiter toma emprestado o conceito, uma definição persuasiva “fornece um novo significado conceitual a uma palavra familiar sem alterar substancialmente seu significado emotivo, e que é usado com o propósito consciente ou inconsciente de mudar, por esse meio, a direção dos interesses das pessoas” (Stevenson, Charles. (1938) “Persuasive Definitions”, *Mind*, v. 47, p. 331 *apud* Leiter, 2019, p. 71).

criação da consciência moral como má consciência e consciência de culpa. Assim, o indivíduo soberano serviria como uma apresentação, hiperbólica e irônica, da autoimagem construída na filosofia moderna da autonomia do agente, ou ainda como um artifício retórico para persuadir e reorientar o leitor para uma concepção distinta da agência humana.

Em todo o caso, tanto as leituras positivas quanto as deflacionárias concordam que Nietzsche não compreende a agência humana nos moldes da filosofia da ação moderna, que considera a ação humana como resultado de um sujeito autônomo capaz de dirigir livre e independentemente sua vontade a partir de escolhas pessoais.

3 Reavaliando a controvérsia sobre o indivíduo soberano

Como vimos até aqui, essa controvérsia sobre o que representa o indivíduo soberano pode não ser uma mera questão filológica pontual; para muitos, ela é central para entender o papel da agência na filosofia de Nietzsche. Pois, de fato, nessa filosofia, há uma tensão que parece insolúvel entre a crítica do livre-arbítrio e a exortação a atitudes que demandariam alguma espécie de espontaneidade da agência humana, tema longo da literatura especializada. De forma geral, a resolução, para ambos os lados da contenda, consiste em sublinhar que o modelo de agência de Nietzsche, ou seja, o que diferencia a ação humana de um mero evento fortuito ou de uma determinação causal natural, não está na ideia de um sujeito que é capaz de determinar sua vontade a partir de uma escolha racional e livre, independente de injunções externas à própria vontade. Nesse sentido, a discordância entre os dois lados da contenda é menor do que aparenta.

A diferença crucial estaria no fato de que, ao contrário da maioria dos comentadores, Leiter considera que Nietzsche rejeita radicalmente qualquer noção de livre-arbítrio, autonomia e responsabilidade. Não se trataria apenas de dar outro significado a essas noções ou

mesmo considerar positivamente esses termos, como resultado final da história contada na segunda dissertação da *Genealogia da moral*, depois do fim do processo da moralidade do costume, o que forneceria um sentido mais vindicativo do que subversivo da genealogia. Leiter, ao recorrer ao conceito de definição persuasiva, considera que Nietzsche, como um fatalista resoluto, na realidade abandona inteiramente o conteúdo dos significados tradicionais daqueles termos, mantendo apenas a forma, as palavras, preenchendo-as com significados radicalmente novos, mas mantendo o sentido emotivo que aquelas palavras evocam, para poder influenciar e mobilizar o seu leitor.

A leitura de Leiter tem a vantagem de associar a sua interpretação da passagem da *Genealogia da moral* a uma leitura de conjunto da obra de Nietzsche, já que a vincula à sua versão da teoria dos tipos. Em outras palavras, Leiter trata do problema do indivíduo soberano a partir de uma visão ampla, que relaciona a questão dos tipos psicofisiológicos, que implica um epifenomenalismo da vontade e coloca o problema da agência em outro patamar, no qual as possibilidades de ação são limitadas aos traços tipológicos de um indivíduo (essencialismo causal). Segundo Leiter, a liberdade que Nietzsche defende é a de negar qualquer esperança iluminista de que se possa, pela autonomia da razão, superar as desigualdades entre os homens. É aceitar um fatalismo universal, em última instância, duro e cruel, que qualquer tentativa de entender positivamente o indivíduo soberano tenta amenizar:

Nietzsche não crê na liberdade ou na responsabilidade; ele não acredita que nós exercitamos qualquer controle significativo sobre nossas vidas; ele não crê que o seu sentido revisionista de “liberdade” (...) esteja ao alcance de qualquer um de nós, ou que qualquer um poderia simplesmente “escolher” possuí-la; de fato, (...) a “liberdade” é claramente invocada em nome da visão não liberal de Nietzsche sobre a realidade inescapável da desigualdade humana (Leiter, 2019, p. 89).

Os argumentos de Leiter parecem ser mais coerentes com o conjunto da filosofia de Nietzsche, e o aparecimento isolado da figura do

indivíduo soberano, assim como o reconhecido uso de artifícios retóricos na obra de Nietzsche, levam a crer que a figura do indivíduo soberano surge como uma ironia que tem como alvo a autoilusão humana a respeito da liberdade, uma vez que essa nossa autoimagem já teria sido resultado da moralidade do costume e das diversas interpretações dadas à má consciência no decorrer da história. No entanto, há alguns indícios interessantes apontados por comentadores que podem levantar a hipótese de um uso positivo da conceito de consciência moral em Nietzsche. Isso leva certamente a uma leitura mais nuançada das questões em discussão, uma contextualização mais ampla da genealogia e uma readequação de respostas oferecidas até então.

Recentemente, artigos de Guy Elgat, R. Lanier Anderson e Mark Migotti acrescentaram elementos importantes nessa discussão. Em primeiro lugar, eles discordam frontalmente da ideia de que os textos em que Nietzsche fala de forma positiva da liberdade na agência humana sejam raros. Elgat, além disso, aponta para o fato de que, embora Nietzsche só tenha usado a expressão “indivíduo soberano” uma vez, há várias passagens em sua obra nas quais ele utiliza termos cognatos em contextos semelhantes aos da *Genealogia da moral* (Elgat, 2019, p. 7). De fato, em *Aurora* e *A gaia ciência*, por exemplo, encontramos aforismos que descrevem um indivíduo livre como aquele que se libertou das injunções da tradição e da comunidade, sendo capaz de estabelecer as regras de sua própria conduta. O caso mais gritante é o próprio aforismo 9 de *Aurora*, que versa justamente sobre a moralidade do costume e que é mencionado na *Genealogia da moral*: “O homem livre é não-moral, porque em tudo quer depender de si, não de uma tradição: em todos os estados originais da humanidade, ‘mau’ significa o mesmo que ‘individual’, ‘livre’, ‘arbitrário’, ‘inusitado’, ‘inaudito’, ‘imprevisível’” (A 9). Como vemos, nessa passagem Nietzsche utiliza um vocabulário que ecoará posteriormente na segunda dissertação da obra. Aqui Nietzsche inicia o aforismo, inclusive, indicando como isso seria o

resultado da superação da moralidade do costume e do surgimento de uma nova autoimagem do homem:

Em relação ao modo de vida de milênios inteiros da humanidade, nós, homens de hoje, vivemos numa época muito pouco moral: o poder do costume está espantosamente enfraquecido, e o sentimento da moralidade, tão refinado e posto nas alturas, que podemos dizer que se volatilizou. (A 9).

Um segundo elemento importante que também se depreende dessas e outras passagens presentes em várias obras de Nietzsche diz respeito à questão acerca do tipo de promessa e compromisso a que o indivíduo soberano está vinculado. Há aí uma dualidade que Mark Migotti e R. Lanier Anderson encontraram, a partir de caminhos distintos, e que me parece muito pertinente. Segundo essas leituras, há uma diferença entre um tipo de promessa vinculado à moralidade de costume e o tipo de promessa que Nietzsche atribui ao indivíduo soberano. A promessa no interior da moralidade do costume é uma promessa sempre relacionada à comunidade e à tradição, se manifesta na consciência moral como má consciência e, portanto, não é nem autônoma nem livre. Mas, no caso do indivíduo soberano, embora tenha sido resultado da moralidade do costume, ele não está mais vinculado a ela, e por isso a sua capacidade de prometer já não diz respeito à comunidade, mas à capacidade de prometer a si mesmo, de ter a força e a disposição de manter a palavra não por alguma injunção externa, mas pela robustez de sua vontade:

Portanto, a diferença radical entre a posição de Nietzsche da fidelidade da promessa e aquela da tradição da obrigação moral é que enquanto a última considera que alguém é moralmente obrigado a manter promessas porque, em virtude de ter prometido, essa pessoa *deve* o cumprimento *dessa promessa a quem prometeu*. Nietzsche sustenta que os indivíduos soberanos possuem o compromisso de manter suas promessas porque, em virtude de ter empenhado *sua palavra*, eles *devem a eles mesmos* a satisfação dessa promessa (Migotti, 2013, p. 516).

Nesse sentido, a consciência moral é compreendida como a capacidade de cumprir as obrigações que alguém impõe a si mesmo. Assim, Nietzsche teria, de fato, uma compreensão positiva da consciência moral, e não se poderia identificar toda consciência moral com a má consciência da interpretação sacerdotal. Como defende Avery Snelson: “A má-consciência é ‘sombria’ porque ela é uma faculdade autopunitiva que produz o sentimento de culpa (GM II 14), enquanto a consciência moral atribui a uma capacidade a confiança voluntária” (Snelson, 2024, p. 2). De fato, podemos inclusive cogitar que, se contextualizarmos a *Genealogia da moral* como um todo, a primeira dissertação, sendo cronologicamente posterior à primeira, já pressupõe, na Grécia antiga, modelos daquilo que Nietzsche consideraria uma ação livre. Os nobres da antiguidade, assim pensa Nietzsche, deram um significado positivo e fatalista à ação humana, sabendo lidar com o atavismo da má consciência: “esses gregos se utilizaram dos seus deuses precisamente para manter afastada a ‘má consciência’, para poder continuar gozando a liberdade da alma: uso contrário, portanto, ao que o cristianismo fez do seu Deus” (GM II 23). Depois da primeira transvaloração – a ascensão do cristianismo – é que a interpretação sacerdotal do fundo pulsional humano (a má consciência como resultado da interiorização dos impulsos agressivos) passou a ser interpretada em termos de pecado.

Anderson, inclusive, dá um passo adiante, ao procurar conciliar essa teoria da agência com a teoria da dinâmica pulsional presente na filosofia de Nietzsche, de forma totalmente diferente da doutrina dos tipos de Leiter. Para isso, ele recorre justamente à noção de força como ingrediente central da vontade do indivíduo soberano, vontade essa que é capaz de direcionar e unificar os impulsos:

As concepções de Nietzsche sobre a autonomia dependem, assim, de sua psicologia da força e da fraqueza. Fracassos na autonomia são casos de fraqueza psicológica, referentes ao conflito interno entre as atitudes dos agentes, no qual o todo é incapaz de controlar algum impulso recalcitrante. Inversamente, a autonomia realizada é a distintiva

relação consigo mesmo manifesta na força psicológica – uma integração coerente das atitudes, na qual cada uma delas é governada por seu lugar no todo e na qual a fraqueza é superada (Anderson, 2022, p. 380).

Tanto a leitura positiva quanto a deflacionária do indivíduo soberano possuem suas vantagens e suas desvantagens. Cada uma delas possui seus pontos fortes e persuasivos. É uma questão de difícil resolução, quando acompanhamos os argumentos de perto, pois, de um lado, ao mesmo tempo que Nietzsche expressa uma crítica do livre-arbítrio e uma defesa da agência livre, por outro, ele também aponta para uma saída da moralidade do costume, embora não fique claro, por sua própria narrativa, como isso se daria.

4 À guisa de conclusão

Na controvérsia sobre como compreender a figura do indivíduo soberano, se positivamente ou ironicamente, ambos os lados concordam que a resposta reside na ideia de certo controle do agente de seus impulsos e afetos, no sentido de orientá-los e unificá-los. A maior diferença repousa na posição radical de Leiter, que nega qualquer compromisso com uma noção de liberdade como autonomia, afirmando que esse controle do agente já está determinado por fatos psicofísicos. De qualquer modo, os comentaristas mencionam como modelo desse indivíduo o ideal de Goethe descrito no *Crepúsculo dos ídolos*, concebido como “um homem forte, altamente cultivado, hábil em toda atividade física, que tem as rédeas de si mesmo e a reverência por si mesmo”, “forte o suficiente para tal liberdade” (CI, quatro erros, 8), enfim, um espírito que “assim se tornou livre, acha-se com alegre e confiante fatalismo no meio do universo, na fé de que apenas o que está isolado é censurável, de que tudo se redime e se afirma no todo – ele já não nega...” (CI, Incursões, 49). Essa descrição, por sua vez, se coaduna

com a “doutrina” a que Nietzsche chega depois de revelar os “quatro grandes erros”:

Ninguém é responsável pelo fato de existir, por ser assim ou assado, por se achar nessas circunstâncias, nesse ambiente. A fatalidade do seu ser não pode ser destrinchada da fatalidade de tudo o que foi e será. Ele não é consequência de uma intenção, uma vontade, uma finalidade próprias, com ele não se faz a tentativa de alcançar um “ideal de ser humano” ou um “ideal de felicidade” ou um “ideal de moralidade” — é absurdo querer empurrar o seu ser para uma finalidade qualquer. Nós é que inventamos o conceito de “finalidade”: na realidade não se encontra finalidade... (CI, Quatro erros, 8).

Assim, no primeiro caso, em Leiter, a ação humana é determinada por fatos tipológicos. Goethe seria, assim, um exemplo desse tipo ideal que aceita e incarna o fatalismo de ser como se é: “Nietzsche preferiria persuadir leitores seletos ao fatalismo de um Goethe, cooptando a própria linguagem da liberdade, para recomendar-lhes uma atitude baseada na profunda negação de um ideal liberal de liberdade” (Leiter, 2019, p. 88). No segundo caso, como em Anderson, a figura de Goethe mostra como se pode manter a ideia de autonomia a partir da ideia de um indivíduo – nesse sentido soberano – capaz de controlar, unificar e direcionar seus impulsos: “A autonomia conquistada é a autorrelação distintiva manifesta na força psicológica – uma integração coerente de atitudes, na qual cada uma é governada pelo seu lugar na totalidade” (Anderson, 2022, p. 380).

Portanto, a resposta sobre quem é o indivíduo soberano passa necessariamente por esses textos de *Crepúsculo dos ídolos*, que são os momentos em que Nietzsche parece apresentar o seu conceito de liberdade. Talvez, no fim das contas, nunca se consiga apresentar uma resposta satisfatória se o indivíduo soberano é apenas uma ironia, um ideal de autonomia ou um projeto apenas esboçado e nunca desenvolvido definitivamente.

Referências

- ACAMPORA, C. (2004). On Sovereignty and Overhumanity: Why it Matters How We Read Nietzsche's *Genealogy* II, 2. ACAMPORA, C. (Org.), *Nietzsche's on the Genealogy of Morals: Critical Essays*. Lanham: Rowman, 2004, p. 147-161.
- ANDERSON, R. Lanier. Nietzschean Autonomy and the Meaning of the "Sovereign Individual". In: *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 105, 2022, p. 362-384.
- GEMES, Ken (2009). Nietzsche on Free Will, Autonomy, and the Sovereign Individual. In: GEMES, K.; MAY, S. (Orgs.). *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 33-49.
- ELGAT, Guy. The individualization of conscience: what *Daybreak* (9, 10, 544) and *The Gay Science* (117) tell us about the sovereign individual. In: *Inquiry*, v. 63, 2020, n. 1, p. 1-19.
- HATAB, Lawrence J. *Nietzsche's On the Genealogy of Morality: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- LEITER, Brian. Quem é o "indivíduo soberano"? Nietzsche sobre a liberdade. In: *Estudos Nietzsche*, v.10, n.1, p. 69-90, 2019, p. 69-90.
- MIGOTTI, Mark. "A Promise Made is a Debt Unpaid": Nietzsche on the Morality of Commitment and the Commitments of Morality. In: RICHARDSON, J.; GEMES, K. (Orgs.). *The Oxford Handbook of Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press, 2013, 509-525.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- PIPPIN, Robert B. (2009). How to Overcome Oneself: Nietzsche on Freedom. In: GEMES, K.; May, S. (Orgs.). *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 69-87.
- RICHARDSON, John. Nietzsche's Freedoms. In: GEMES, K.; May, S. (Orgs.). *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 127-49.
- SNELSON, Avery. Conscience and Bad Conscience. In: *European Journal of Philosophy*, 2024, 1-14.

É o início do fim que está começando: sobre o prólogo de *Assim falou Zaratustra*

André Muniz¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.233.03>

A Claus Zittel,
com admiração e amizade.

1 Muito se fala da forma literária de *Zaratustra*, mas de que forma?

O necessário é, antes de tudo, dar mais atenção à forma na arte.
Se a ênfase excessiva no *conteúdo* gera a arrogância interpretativa,
as descrições mais extensas e completas da *forma* se calam.
Susan Sontag, *Contra a interpretação*

Apesar da pesquisa especializada há muito mostrar interesse pelo tema da forma literária dos escritos de Nietzsche, há muito também ela expressa, a meu ver, uma tendência hermenêutica conservadora, por exemplo, quando assume, no caso dessa temática, a precária distinção (idealista) entre forma e conteúdo.² Mais do que isso, é

¹ Professor Associado do Departamento de Filosofia da UnB. E-mail: andrelmg@unb.br

² Esse par conceitual remonta, segundo Reinhold Schwinger, a outro mais antigo, grego, qual seja: ideia/matéria. O uso sistemático desse vocabulário, bem como sua função vertebral na crítica de arte, tem como uma de suas precursoras a filosofia idealista. A estética do idealismo alemão é essencialmente uma estética de conteúdo, afirma Schwinger. Ver, de Schwinger, o verbete *Form und Inhalt* in: Ritter, 1971. A centralidade do par conceitual forma/conteúdo é notória, por exemplo, em Hegel. Tomo como

possível notar na pesquisa especializada uma tendência geral que se interessa pelo debate sobre forma literária na medida em que ela está sedimentada no conteúdo. Assim, só seria relevante abordar a prática literária de Nietzsche na medida em que ela contém e consegue exprimir adequadamente um tema/assunto/conceito,³ revelando aquilo que, na escrita, estaria contido em termos de “material cognitivo”. Dito de outro modo: seria preciso identificar no “como” se diz “o que” se quer, de fato, significar. Sob essa ótica, a forma (inclusive a literária) restaria aprisionada pelo conteúdo.

Certamente um dos casos mais exemplares de redução da forma da escrita nietzschiana a interesses meramente conteudísticos seja aquele das interpretações de *Assim falou Zaratustra* (doravante, Za). Eu tomo de empréstimo uma singular passagem do prólogo de Za que me permite ilustrar o que quero dizer com forma aprisionada pelo conteúdo. O trecho do qual vou me ocupar nesse artigo é bem conhecido da pesquisa especializada:

O que de grandeza há no humano é ser uma ponte [Brücke], jamais um fim: o que pode ser amado nele é que ele é uma transição [Übergang] e um declínio [Untergang]. (Za, prólogo 4).⁴

ilustrativo disso o prefácio da *Filosofia do direito*, quando Hegel escreve sobre a “unidade da forma e do conteúdo”. Ali é dito categoricamente que “a forma na sua significação mais concreta é a razão enquanto conhecer conceitualmente, e o conteúdo é a razão enquanto essência substancial da efetividade tanto ética como natural. A ideia consciente de ambas é a ideia filosófica”. in: Hegel, 2022, p. 146. Uma crítica contundente a essa distinção foi feita, por exemplo, por Theodor Adorno na Primeira introdução à *Teoria estética*. Ver: Adorno, 2017, p. 140-44.

³ O próprio Heidegger, em seus cursos sobre Nietzsche, considera que a compreensão de seus “conceitos fundamentais”, bem como sua correta inclusão no rol de filósofos metafísicos, serviu para torná-lo um *Denker/Philosoph*, liberando-o de uma restritiva recepção como *Dichter/Kunstler* pela tradição literária moderna em língua alemã. Sobre isso, ver: PLES, 2012. Sobre a recepção de Nietzsche como poeta/artista pela tradição literária moderna de língua alemã, ver: Hillerbrand, 1978.

⁴ Todas as traduções da obra de Nietzsche aqui citadas são de minha autoria. Tomo por base a edição crítica de estudos: Nietzsche, 1999.

Um modo recorrente de se interpretar metáforas, e isso não só no caso das metáforas de Zaratustra, parece ser aquele em que se persegue a decifração de um (suposto) sentido subjacente ao que é dito, algo mais ou menos assim: o que Nietzsche *quis dizer* com tal e tal enunciado? É como se a forma (metafórica) da escrita tivesse algum valor em face de uma supervalorizada diferenciação, qual seja, entre o que é (literariamente) dito e o que se quer (filosoficamente) significar. O ponto de vista redutor da forma metafórica à decifração do sentido subjacente trata a metáfora em sua função mais antiga, a saber, o da palavra no lugar de algo,⁵ no caso ali, no lugar de um “pensamento”, de uma “reflexão”.

Com relação à supracitada metáfora de Za, sua interpretação foi guiada, em geral, pela busca de um sentido extraliterário, qual seja, da compreensão da imagem da ponte *no lugar de* um pensamento-de-transição, que, por sua vez, foi novamente traduzido como estratégia para se pavimentar o caminho para um daqueles consagrados “conceitos fundamentais” de Nietzsche em Za, notadamente, o conceito *Übermensch* — além-do-humano.⁶ Da “letra” constaria sim uma alegoria, mas o “espírito” do que estaria sendo dito/escrito seria outro, qual seja, o ultrapassamento do humano, representação filosófica positivada pela noção de superação, palavra essa tornada quase mantra de uma experiência de transição orientada para algo tido por superior/nobre/forte, no caso, a passagem/ponte para o próprio além-do-humano.

Ao alcançar o sentido subjacente à letra do texto, uma boa parte da pesquisa julgou ter encontrado razões teóricas para, por exemplo, (i) explicar que a imagem da ponte/transição enquanto motivo metafórico do “caminho para o *Übermensch*” significaria, “no fundo”,

⁵ “Metáfora é a designação de uma coisa mediante um nome que designa outra coisa”. in: Aristóteles, 2015, p. 169 [edição Bekker: *Poética* 1457b].

⁶ Apenas para ficar com um nome expressivo da pesquisa Nietzsche, cf. Müller-Lauter, 1971, em especial, o cap. 6, p. 116 ss., cujo título é justamente *Weg zum Übermensch* [Caminho para o além-do-humano]

interesses filosóficos de Nietzsche em pensar grupos de valores (éticos ou epistêmicos) individualmente perseguidos via estratégia de (auto)superação; ou (ii) para explicar que “o caminho para o *Übermensch*”, ao pé da letra, representaria uma espécie de utopia estética, na qual processos de autossuperação se justificam teoricamente como condição de futura realização de um autêntico ideal humano, a saber, o ideal do artista e, conseqüentemente, o da arte como modo de vida.

Se há, na pesquisa, discordâncias quanto à amplitude do sentido que a citada metáfora — “O que de grandeza há no humano é ser uma ponte...” — pode assumir, não há discordância quanto à sua “mensagem filosófica” subliminar: de modo geral, interpretações deste “caminho para o *Übermensch*” (ou seja, do livro I de Za) funcionam bem como exemplos do aprisionamento da forma (literária) pelo conteúdo ao assumirem como evidente por si a existência de um sentido profundo, “conceitual”, na escrita metaforicamente híbrida da obra. E um modo de defender isso foi dizer, por exemplo, que, depois de tematizar a transição para um novo ideal (entenda-se: além-do-humano), outras novas transições foram tentadas ao longo do livro, já que a inicial tematização do *Übermensch* teria aberto caminho para (pelo menos) dois outros “conceitos fundamentais” de Za, quais sejam: a formulação da vontade de poder como interpretação global da vida (justo no capítulo “Da autossuperação”, livro II) e a doutrina do eterno retorno como consciência do tempo não linear e não sucessivo (livro III, “O convalescente”).

Por ser fruto de uma conferência destinada a especialistas em Nietzsche, esse artigo se dispensou daquele imenso trabalho que é citar e referenciar cada afirmação do autor relativamente aos exemplos que estão sendo dados sobre as interpretações de Za. Sei que há discordâncias profundas, como aquela famosa de Müller-Lauter contra Heidegger, sobre o *status* filosófico desses consagrados conceitos de Za; já o ponto que nem todas(as) leitoras(es) vão concordar comigo é que há, por outro lado, total anuência entre eles de que uma coisa são as

estratégias literário-formais de Za, o *como* se diz, outra coisa, porém, é o *que* Nietzsche está querendo significar com essa escrita, o *que* ele, no fundo, quer dizer. Parece pouco, mas essa distinção abre um verdadeiro abismo entre modos de se examinar um texto composto com forte apelo poético e estético como é o caso de Za.

Esforços no sentido de contrariar esta “obstinação pelo conteúdo”, como Claus Zittel⁷ há muito denomina a constante redução da forma literária a discussões meramente conteudísticas, não tiveram ainda, a meu ver, devida atenção e repercussão na pesquisa Nietzsche. Desconheço outro pesquisador que tenha se dedicado por tanto tempo a por o dedo nessa ferida. Aliás, certo silêncio de longa data sobre os estudos de Zittel nesse âmbito, especialmente em seu inovador e pouco discutido livro *O cálculo estético de Nietzsche em Assim falou Zarathustra* (publicado originalmente em 2000 e ainda não traduzido para o português), parece-me um forte sinal daquele paradoxo de Lampedusa segundo o qual só valeria a pena uma mudança (de perspectiva) se for para deixar as coisas como estão. Esse artigo foi escrito tendo esse livro de Zittel em grande conta e pretende levar adiante algumas de suas inovadoras formulações.

Para além do que já foi dito até aqui, o tipo de leitura que sedimenta as inovações da prosa poética de Za na busca prioritária por conteúdo é, além do mais, uma iniciativa hermenêutica altamente seletiva. Para ficar apenas com o caso do trecho supracitado de Za: sim, muito destacada foi pela pesquisa a imagem da ponte enquanto motivo teórico da transição [Übergang] do humano para algo “superior”, mas isso deixa de fora outro motivo ali explícito, falo do meticuloso uso da palavra alemã *Untergang* — declínio, ocaso. Ao se dizer do humano que ele é ponte, poder-se-ia logo perguntar: e o que declínio tem que ver com isso? Ademais, como ler a sugerida articulação textual entre

⁷ “No entanto, não deixa de causar espécie a obstinação com que a pesquisa Nietzsche [Nietzsche-Forschung] se interessa prioritariamente pelo ‘conteúdo’.” Zittel, 2011, p. 218.

transição/*Übergang* e a enfática noção negativa do *Untergang*/declínio sem cair na armadilha da busca por um sentido extraliterário, quer dizer, por um conteúdo filosófico subjacente a essa analogia? Essa pergunta retoma a tentativa que esse artigo ensaia: não reduzir a forma literária de Za à sanha por conteúdo.

Uma resposta que poderíamos antecipar me parece ainda sim repetir o problema acima apontado: tal como a imagem da ponte, a representação ali no prólogo do humano como transição/*Übergang* tem sido lida na chave de uma atitude contemplativa *positivadora* (muitas vezes identificada à conhecida fórmula ético-estética da “afirmação de si”), uma iniciativa que concebe a imagem de transição atrelada ao motivo filosófico da autossuperação. Ou seja: uma transição sem superação seria uma proposta (teórica) estéril. Todavia, essa muito repetida identificação entre transição e superação é sintomática, porque ela me parece simplesmente fazer vista grossa para o que está ali escancarado, a saber, a situação *negativa* concomitante à transição, isto é, o declínio. Repostas que torcem o nariz para a enfática negatividade daquela passagem dão azo a certo pudor hermenêutico que até hoje parece ser um dos responsáveis por se ter simplesmente abandonado o que é mais paradoxal ali: pensar o que se transforma, muda, transita, concomitantemente àquilo que está em declínio, aquilo que se encontra (e por que não dizê-lo?) em estado de decadência.

Receio, sinceramente, que alguns leitores e leitoras já se prepararam para me acusar justamente daquilo contra o que escrevo. É realmente um curioso exercício escrever sobre as estratégias poéticas do prólogo de Za sem ser abduzido pela obstinação por conteúdos, pela busca por sentidos “mais conceituais” por trás do metafórico textual. Policio-me, de todo modo, para que este texto não seja lido como tentativa de “decifração” da supracitada metáfora do prólogo de Za, como se eu, agora, quisesse simplesmente posicionar a negatividade, a noção de *Untergang*/declínio, onde outrora, acreditava-se, era prevista uma

“esperança”, um “novo ideal”: o da transição do humano para algo além de si, para o além-do-humano.

Minha pretensão é completamente outra: para fazer jus ao que foi problematizado acima, é preciso reconhecer que essa aproximação entre transição e declínio — aliás, anterior a Za, como pretendo mostrar adiante — não é, ela mesma, uma questão filosófica subjacente ao enunciado alegórico. Pelo contrário! No exemplo daquela passagem estaria, sobretudo, um caso típico de recurso literário que não se importa mais com aquela malfadada distinção forma/conteúdo e que nem por isso recai em discussões vazias, ditas autotéticas, como se ali se tratasse de uma discussão da “forma pela forma”.⁸ O enunciado alegórico completo — pois é preciso encarar a inusitada relação *Untergang/Übergang* na metáfora da ponte! — é esteticamente bem mais ambicioso e dele se pode depreender justamente o potencial da forma para a composição de Za sem priorizar este ou aquele “grande tema”, este ou aquele “conceito fundamental” de Nietzsche, como nos lembra, a todo momento, Zittel em seu estudo sobre Za.⁹

Observada sem açodamento, a mencionada metáfora do humano como transição e declínio está, a meu ver, totalmente comprometida com conquistas estético-teóricas da modernidade poética, mais precisamente, com sua ênfase na negatividade, uma orientação das poéticas modernas que não se envergonha de sublinhar seu interesse por uma situação (literária) em que algo flerta, com prazer, com sua própria dissolução, com seu declínio ou fim, uma condição extrema capaz de, paradoxalmente, viabilizar esteticamente a experiência de transições e transformações. E do ponto de vista da consciência literária moderna a estratégia crucial para se relacionar *Untergang* e *Übergang*

⁸ Uma das acusações mais frequentes contra poetas que, na segunda metade do século XIX, mostraram imenso apreço pela categoria literária do declínio/ocaso/queda/decadência é a de esteticismo. Sobre isso, ver Rasch, 1986, p. 58 ss.

⁹ Sua desafiadora posição sobre o assunto, da qual esse artigo depende em grande parte, pode ser lida em Zittel, 2011, p. 199 ss.

não se encontra em outro lugar senão *no próprio processo de composição da escrita* de Za, quer dizer, *na forma* da escrita. Tal é o caso com essa passagem do prólogo, a meu ver. Concomitante à metáfora da ponte, a analogia *Untergang/ Übergang* não está ali na abertura de Za pretendendo significar algo outro, não está no lugar de outra coisa, por exemplo, de um pensamento ou filosofema substantivo a ser decifrado pelo leitor ou leitora. Sua apresentação no prólogo sugere uma estratégia literária bem mais sofisticada, já que os primeiros momentos da narrativa já aparecem numa situação de declínio, ou seja, numa situação em que, muito diferente do que poderia se esperar convencionalmente de um início, exalta-se um ocaso, um fim. Estou sinceramente convencido de que na abertura da obra haveria então um propósito calculado de turvar a (convencional) percepção do começo/início de uma narrativa, já que não parece ser simplesmente o começo/início enquanto marco temporal convencional que está sendo apresentado ali, quer dizer, não é simplesmente uma narrativa que começa a partir do fim, mas uma situação de declínio que condiciona a experiência temporal das primeiras transições e transformações de Zaratustra. É como se o declínio, a situação de flerte com o fim/ocaso, fosse, ele mesmo, apresentado como condição do que está se iniciando, do que está, portanto, experimentando (temporalmente) suas primeiras mudanças, seus primeiros começos. E a enfática declaração de amor de Zaratustra que vem logo a seguir ao supracitado trecho do prólogo de Za parece apontar justamente para isso:

Eu amo aqueles que não sabem viver a não ser como quem declina [als Untergehende], já que eles são os que fazem a travessia [die Hinübergehenden] (Za, prólogo 4).¹⁰

¹⁰ Aqui, o uso substantivado do verbo alemão *hinübergehen* foi traduzido por mim tendo como pressuposto meus interesses de pesquisa numa das mais importantes obras modernas de nossa língua, falo d'*O grande sertão: veredas* de João Guimarães Rosa. Algumas soluções de tradução existentes em língua portuguesa para *die Hinübergehenden* acabam por ser muito literais, o que elimina toda poética contida nesse trecho de Za.

A sofisticação com a qual a consciência literária de Nietzsche concebe, esteticamente reformuladas, as noções de fim-início *no* processo compositivo de sua escrita apontam para outros caminhos de pesquisa, bem distintos daqueles já consolidados.

2 Fim-início reconsiderado: desembaraço procedimental das poéticas modernas

A poesia de nosso tempo é fim e ao mesmo tempo início.
Ela percorreu todas as possibilidades da forma —
pode mais uma vez ter a coragem de ser simples.
Kurt Pinthus, *Menschheitsdämmerung. Symphonie jüngster Dichtung*

São inúmeros os exemplos na prosa e poesia modernas que sugerem essa esteticamente calculada aproximação entre declínio e transição, quer dizer, um flerte com o “fim” que, concomitantemente, propicia uma experiência das primeiras transições e transformações, propicia exatamente uma experiência de algo que está se iniciando. O jogo de palavras que consta do título desse segundo tópico vai justamente nesse sentido. Ele é tomado de empréstimo da engenhosa tradução dos irmãos Campos (Haroldo e Augusto) daquela que foi uma das mais ricas invenções da consciência literária moderna: falo de *Finnegans Wake*

Apenas como indicativo, sugiro ao leitor e leitora que retomem as linhas de abertura d’*O grande sertão* e as pense em relação às suas últimas linhas, observando aí um esteticamente calculado contato entre início/fim da narrativa segundo a lógica da morte/demo e devir/travessia. O interlocutor(a)/leitor(a) é evocado novamente pelo narrador nas linhas derradeiras da obra justo para ser veementemente confrontado com a imagem do demo/morte/fim, com a qual o narrador abriu sua estória. Mas nas últimas linhas d’*O grande sertão* essa forte imagem literária (fáustica) reaparece confrontada com uma forma de existência transfigurada, quer dizer, de uma existência que suprime o marco temporal convencional do “fim” justamente pela fundamental experiência (humana) de *travessia*. Apesar de não conseguir aprofundar essa aproximação intertextual aqui, julgo haver familiaridade poética entre as decisões estéticas de composição das obras de Nietzsche e Guimarães Rosa nesse mencionado aspecto. Daí a escolha heterodoxa da tradução de *die Hinübergehenden*.

(1939) de James Joyce — ou *Finnicius Revém*, na tradução, pelos irmãos Campos, da palavra-montagem de Joyce.

Já em sua abertura, a leitora e o leitor se deparam com uma sugestão literária paradoxal: a frase de abertura está pela metade, sugerindo sem embaraços que não se trata de um início narrativo convencional. Joyce suprime o começo não apenas porque ele é uma convenção narrativa, mas o suspende para, calculadamente, contrariar a esperada mediação de uma gênese (da narrativa), quer dizer, suspende o começo como causa da percepção do tempo, o começo como marco temporal de origem. É uma inflexão temporal decisiva, é também um momento profundamente negativo, do qual segue-se, por exemplo, uma ruptura com a percepção de sucessão e continuidade, o que dá lugar a uma experiência de leitura radical: nega-se o começo para se viabilizar exatamente à experiência de fluxo, de mudança, uma escrita em pleno devir. Não é por outro motivo que a imagem-guia dessas linhas de abertura é *riverrun*, “riocorrente”.

riocorrente [riverrun], depois de Eva e Adão, do desvio da praia à dobra da baía, devolve-nos por um *commodius vicus* de recirculação de volta a Woth Castle Ecercanias. (Campos, Campos, 1971, p. 35)

Afora o efeito turbilhão dessas primeiras linhas, sua aparição súbita pode, num primeiro golpe de vista, surpreender alguém desprevenido, mas a impressão que elas produzem, para além de qualquer pretensão semântica, é a de supressão do marco temporal do começo/gênese, já que sua disposição (letra minúscula, substantivo solto, seguido de vírgula) sugere, em sua erupção, algo que está passando, algo que parece estar, logo nas linhas de abertura, “em movimento”¹¹.

¹¹ Isso é algo bem diferente da técnica literária latina conhecida como *in medias res*, que se opunha à estratégia de abertura narrativa de escritores gregos da linhagem poética de Homero (chamada *ab ovo*). Horácio vai se lembrar dela em sua *Arte poética* e sugerir-la como regra de composição literária. “Nem comece que nem o poeta cíclico de outrora: / [...] Quem promete tanto cumpre o que fala no exórdio? [...] Nem inicia em morrer de Meleagro ao voltar Diomedes, nem de um ovo [ab ovo] gêmeo começa a

Sob esse aspecto, a palavra-montagem *riverrun* não “representa” ou “traduz” esse movimento, mas evoca, ela mesma, uma impressão do devir, do tempo sem marco temporal de origem. A opção de Joyce por um procedimento negativo, aliás, não me parece ter impacto estético-teórico apenas por visar suprimir o começo “no começo”; o ponto é o próprio impacto dessa situação de negatividade na própria narrativa: como se sabe, a narrativa “aparece” subitamente contando “a queda” [*the fall*] de Finegann. Visto dessa perspectiva, pode-se dizer que a narrativa já flerta, no fluxo vertiginoso de suas primeiras linhas, com o “fim”, ou seja, com uma enfática situação de negatividade. O refinamento da reflexão sobre a relação fim-início, que julgo ser útil para discutirmos aquela outra, entre *Untergang/Übergang*, tem uma série de consequências que não poderiam ser, por razões de tempo e espaço, tratadas aqui, mas uma merece ser brevemente relatada: da última linha escrita da obra, justamente ali onde se espera novamente outra mediação narrativa, a do fim, consta a parte da frase que parecia faltar na abertura. É como se a obra insistisse em seu mergulho num turbilhão de recirculação temporal (o devir!), ou dito em outras palavras, é como se “no fim” aparecesse subitamente o (re)começo.

Vindo, indo! Fim aqui. Daqui. Fin, revim. Toma. Mansamente, rememoreme. Até mil de ti. Sorriss. As chaves para o. Édem! O leito a longe a lento levada além do (Joyce, 2022, p. 665).

O cálculo estético é novamente guiado pela negatividade, pela suspensão do fim enquanto marco temporal da narrativa que se realiza, que se completa. No procedimento de composição de *Finnegans Wake*, fim e início são categorias estéticas, elas se tocam sem qualquer subordinação a outra percepção temporal que não a transição, e isso não sugere ali tão só uma metáfora para o título da obra, mas, sobretudo, é o modo como a poética joyciana reflete justamente sobre a experiência do

guerra de Troia, / mas vai sempre direto ao assunto e no meio das coisas [in medias res], / como se já conhecidas, [...]”. in: Horácio, 2020, p. 51. Aqui, vv. 136; 138; 146-8.

que está mudando, transformando-se. Na supressão do fim (da narrativa) “no final”, resta calculadamente sugerida uma impressão de inacabamento, de algo incompleto, inconcluso, portanto, ainda em mutação.

Leitores(as), tradutores(as) e estudiosos(as) de *Finnegans Wake* não passaram incólumes por essa experiência evocada pela moderna poética de Joyce. No caso de Haroldo de Campos, ele fez do motivo poético *fim-início* não apenas impulso de inúmeros e interessantíssimos artigos de crítica literária e teoria estética, mas, sobretudo, fez dele pilar de um de seus mais arrojados projetos literários, a obra *Galáxias* (1984), radical tentativa de turvar qualquer limite entre prosa e poesia. Acredito que suas linhas de abertura falam por si:

e começo aqui e meço aqui este começo e recomeço e remeço e arremesso e aqui me meço quando se vive sob a espécie da viagem o que importa não é a viagem mas o começo da por isso meço por isso começo escrever mil páginas escrever milumapáginas para acabar com a escritura para começar com a escritura para acabarcomeçar com a escritura por isso recomeço por isso arremeço por isso teço escrever sobre escrever é o futuro do escrever sobrescrevo sobrescravo em milumanoites miluma páginas ou uma página em uma noite que é o mesmo noites e páginas mesmam ensimesmam onde o fim é o começo [...]. (Campos, 2004, sem paginação)

Os experimentos em torno da fórmula estética *fim-início* não são privilégios da literatura moderna ou das vanguardas do século XX. É bom lembrarmos os elos que diretamente vinculam as inovações poéticas de Joyce à literatura moderna do século XIX, mais precisamente, a um escritor francês à época esquecido, Édouard Dujardin, a quem Joyce atribui a invenção de um famoso recurso literário muito utilizado, posteriormente, pela prosa nova: o fluxo de consciência.¹² As

¹² Em carta de 10 de novembro de 1917 ao próprio Dujardin, Joyce se declara um “admirador de vossa obra tão pessoal e tão independente”. Cf. Carta citada no *Dossier Documentaire* em: Dujardin, 2001, p. 130. Anos depois, em maio de 1930, Dujardin revisitaria a influência de sua obra em uma conferência denominada *Le Monologue intérieur, son apparition, ses origines, sa place dans l'oeuvre de James Joyce et dans le roman*

influências da leitura de Joyce de *Os loureiros estão cortados* (1887) são muitas e variadas, impossíveis de serem trazidas à discussão aqui, mas um detalhe dessa obra revolucionária da literatura francesa guarda direta relação com o tema ora discutido: o meticuloso plano de embaralhar as convenções temporais de origem/início e conclusão/fim da narrativa. Só que no caso da moderna escrita d'*Os loureiros estão cortados*, as linhas de abertura apresentam não um rio/devir, mas uma paisagem crepuscular — o ocaso! —, paisagem envolta por uma impressionista imagem verbal de uma tarde que cai em Paris, cidade imaginária permeada por sons difusos, luz poente e multidão informe.

Um entardecer [soir] de sol se pondo, ar distante, céu profundo, e multidões [foules] confusas, ruídos, sombras, muita gente [multitudes], espaços de extensão infinita, um vago entardecer... [...] a hora, lugar, um entardecer de abril, Paris, um entardecer claro de sol se pondo [...] ... A hora soou; seis horas, a hora esperada. (Dujardin, 2005, p. 19)¹³

Temos aqui uma significativa troca de sinais: não é propriamente um começo (narrativo) que é instaurado com a imagem de declínio, mas é o declínio que se encontra em suas primeiras manifestações. Ao invés da ênfase disruptiva da transição/*Übergang*, como em Joyce, Dujardin enfatiza justamente o declínio/*Untergang*. Ora, a luz crepuscular é uma conhecida forma de evocação do ocaso, de algo que decai, um modo do tempo que está chegando ao fim.¹⁴ Tal “prazer pelo

contemporaine.

¹³ Pequenas alterações na tradução foram feitas a partir do original francês e marcadas entre colchetes por mim.

¹⁴ Sobre isso, ver Bohrer, 1996, p. 445 ss. A interpretação de Bohrer, a meu ver, coloca no centro das iniciativas estéticas modernas uma robusta oposição à filosofia especulativa de Hegel. Que Hegel seja central neste debate, como antípoda dos modernos (no sentido aqui defendido), basta-nos lembrar de famosíssima passagem da *Filosofia do direito*: “[...] a coruja de Minerva só começa seu vôo quando irrompe o crepúsculo [Dämmerung]”. in. Hegel, 2023, p. 148 [com modificação minha]. Quer dizer: do núcleo da consciência temporal apresentada pela filosofia hegeliana consta uma equivalente e paradoxal relação fim-começo na imagem do crepúsculo-início (do voo de Minerva).

declínio” me faz lembrar das palavras do poeta Théophile Gautier em seu prefácio às *Flores do mal* de Baudelaire: “o ocaso não tem sua beleza como a manhã?”¹⁵ Aliás, essa mudança de matiz da luz guiou boa parte dos interesses artístico-literários das poéticas modernas, interesses infelizmente subestimados quando lidos sob epítetos desgastados, tais como “decadentismo”, “literatura da decadência”, “literatura finissecular”. Dito numa palavra: a consciência literária moderna se fascina

Mas aqui, como se sabe, a reflexão inovadora de Hegel é especulativamente (e não esteticamente!) fundada. Isso faz imensa diferença.

¹⁵ Gautier, Théophile, “Prefácio a *Flores do mal*”. in: Moretto, 1989, p. 42. O apreço pela luz do crepúsculo de fato é um traço fundamental da poesia moderna de Baudelaire, basta-nos lembrar de poemas como *Canto de outono* e *O crepúsculo romântico*. Todavia, é em um texto crítico-literário, escrito para apresentar suas traduções de Edgar Allan Poe, que o poeta francês, ao conclamar logo em sua abertura “*Literatura de decadência!* [...]”, lembra seu leitor do gosto dos poetas decadentes por inundar “o horizonte ocidental com luzes variadas. Nos jogos desse sol agonizante, certos espíritos poéticos encontraram delícias novas; [...] E o pôr do sol lhes surgirá de fato como a maravilhosa alegoria de uma alma carregada de vida, que desce por trás do horizonte com uma magnífica provisão de pensamentos e sonhos”. in: Baudelaire, 2023, p. 512. A expressão *literatura da decadência* (ou decadência literária), que Nietzsche empregaria textualmente em famosa passagem d’*O caso Wagner* 7, carece ser lida também sem o imenso peso epistemológico que a pesquisa especializada deu a ela quando usou a obra de Paul Bourget (*Essais de psychologie contemporaine*) como fonte privilegiada daquela expressão. Bourget tinha, à época, entre 1879-1883, inúmeras fontes, não apenas Baudelaire, não apenas poetas e escritores naturalistas (do porte de Zola), mas também cientistas naturalistas como Taine e Ribot. Além do mais, era crescente seu interesse de pesquisa em torno da psicologia e psiquiatria, tangenciada pelos recentes estudos sobre degenerescência por parte do alienismo francês (com sua ênfase na função comportamental e social desse fenômeno); aliás, Jean Pierrot chega a falar até mesmo de uma “perspectiva de psicologia social” em seus *Ensaio*s. Cf. Pierrot, 2007, p. 23. Talvez fosse preciso tirar todo peso epistêmico dos ombros de Nietzsche, a fim de dar vazão a um amálgama entre arte (poesia) e ciência (psicologia) que parece tê-lo inspirado. E enquanto escrevo esse artigo tomo conhecimento do livro de Isadora Petry, *Afetos em Mozaico: Para uma Fisiopsicologia da Decadência em Nietzsche*, pesquisa de doutorado muito bem-vinda, mas que, infelizmente, não foi possível ser lida a tempo para a escrita desse presente texto. O que, do meu ponto de vista, seria revelante saber é se, no livro de Petry, a mediação entre Baudelaire-Bourget-Nietzsche ainda é feita com base em famoso e influente artigo de W. Müller-Lauter (“*Décadence artística enquanto décadence fisiológica. A propósito da crítica tardia de Nietzsche a Richard Wagner*”), texto aclamado e muito citado pela pesquisa brasileira e europeia até hoje, mas que não demonstra interesse nas discussões sobre conquistas concretas das poéticas modernas.

ante o tempo das coisas que declinam, que flertam com o seu fim, com a morte. E o que não é meramente inusitado, mas calculado, é o fato do narrador d'*Os loureiros* fazer aquela luz crepuscular se manifestar também nas últimas linhas da obra, embaralhando propositalmente a compreensão do leitor e da leitora sobre o começo/início da narrativa, ao repetir (ao “recircular” diria Joyce) no último capítulo não só a luz potente, mas também a atmosfera de quando ela apareceu nas linhas de abertura da obra.

...Esse entardecer [soir]... a multidão [foule] atarefada e apressada, em Paris, o entardecer às seis horas [...]. (Dujardin, 2005, p. 111)

Ao turvar os referenciais temporais de início e fim da narrativa, Dujardin sugere nesse último capítulo um metacommentário literário, um procedimento que busca fazer com que o fim toque o início, num perceptível movimento de *reinício* da narrativa. O fim, sugerido ali pelo entardecer/ocaso do sol, está, portanto, condicionando justamente a situação de primeiros começos e transformações da narrativa. Essa sofisticada articulação de Dujardin da relação fim-início representou um imenso impacto no debate literário moderno, como bem aponta Donald Schüller, ele mesmo um premiado tradutor e estudioso de Joyce, ao ponderar sobre essa estratégia do escritor francês: “A narrativa deixou de ser teleológica como preceituava a *Poética* de Aristóteles. Ignorado o fim, a trajetória é tudo”.¹⁶

Muitos consideraram esse procedimento empregado por Dujardin um fato inaugural da prosa literária moderna.¹⁷ Mas isso talvez confesse tão só um lapso da pesquisa internacional não só sobre poéticas modernas,¹⁸ mas sobretudo quando se trata de avaliar sua presença

¹⁶ Schüller, 2005, p. 9.

¹⁷ Essa é a posição, por exemplo, de Jean-Pierre Bertrand. Cf. Dujardin, 2001, p. 7-33.

¹⁸ A pesquisa internacional fomentou uma querela em torno da real origem literária do fenômeno moderno. Muitos, como é o caso do famoso pesquisador Hugo Friedrich, cravaram seu adequado início na França de Baudelaire. Cf. Friedrich, 1978 (a primeira edição do original é de 1956). Contra essa tendência majoritária dos estudos sobre

na prosa brasileira da segunda metade do século XIX. Dito aqui sem rodeios: estou convencido de que esse moderno procedimento estético estaria presente também no famoso romance de Machado de Assis, *Memórias póstumas de Brás Cubas*, ponto alto da literatura moderna em língua portuguesa, publicado ainda em 1881.

Talvez a leitora e o leitor possam puxar pela memória a enigmática abertura da narrativa, na qual o narrador declara ter hesitado

se deveria abrir estas memórias pelo princípio ou pelo fim, isto é, se poria em primeiro lugar o meu nascimento ou a minha morte. Suposto o uso vulgar seja começar pelo nascimento, duas considerações me levaram a adotar diferente método: a primeira é que eu não sou propriamente um autor defunto, mas um defunto autor, para quem a campa foi outro berço; a segunda é que o escrito ficaria assim mais galante e mais novo. Moisés, que também contou a sua morte, não a pôs no introito, mas no cabo: diferença radical entre este livro e o Pentateuco. (Assis, 2023, p. 31)

O primeiro capítulo (“Óbito do autor”) — uma evocação à morte, portanto, ao fim — é autorreflexivo, ou seja, o narrador está falando justamente sobre suas escolhas em face do processo de composição da história que vai narrar. Aqui também, como em Joyce ou Dujardin, não há embaraço em torno do começo. Mostra disso é o procedimento literário bem sofisticado desse capítulo de abertura de *Memórias póstumas*: borrar qualquer convencional distinção temporal entre início e fim (narrativos), para com isso poder propor um experimento (literário) *sui generis*, a saber, o fim (a morte) como condição para o que está surgindo, o que está nascendo, no caso, a própria narrativa das memórias *póstumas* do narrador. A imagem que Machado de Assis usa nessa

literatura moderna está Karl Bohrer, autor, infelizmente, muito pouco conhecido no Brasil, que, em 1989, publicou importante estudo sobre a redescoberta moderna do primeiro romantismo alemão. Cf. Bohrer, 2015. Tal “redescoberta”, no fundo, revisita criticamente e amplia, como ele mesmo admite, uma anterior descoberta da modernidade dos primeiros românticos alemães, aquela de Walter Benjamin em sua famosa tese de doutoramento, *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*.

abertura me parece muito adequada aos propósitos estéticos da prosa moderna: ali está claramente afirmado que a “campanha” (fim) é, para um “defunto autor” — não um “autor defunto”, que escreve depois de morto, mas um *morto que se torna* (que está *nascendo*) autor/escritor —, um “berço” (início), e isso, com o declarado intuito de fazer do escrito algo “mais novo”, que dizer, o fim/morte, que é condição do nascimento do narrador e da narrativa, é calculadamente concebido como procedimento de composição de uma escrita *moderna*. Assim, a forma desajustada, descontínua, fragmentada das memórias do defunto autor Brás Cubas segue justamente o calculado desajuste temporal do fim-início já anunciado nas linhas de abertura do primeiro capítulo. A propósito, devo enfatizar que essa atenção ao “extraordinário procedimento de composição” de *Memórias póstumas* não é um apelo reivindicado por mim, mas pelo próprio narrador.¹⁹

O motivo para tanta atenção a esse procedimento de composição da prosa moderna é que ele me parece ser um interessante recurso para se avaliar justamente aquilo que estávamos discutindo no tópico 1 desse artigo, a saber, a forma literária de *Assim falou Zaratustra*. Pois é justamente por meio dele que pretendo retomar a discussão em torno da metáfora da ponte, que, tal como me parece, também é um recurso estético, com plena ciência das práticas literárias modernas, que subsidia a compreensão do fim/*Untergang* como condição dos primeiros começos e transformações, ou seja, como condição de transição/*Übergang*.

¹⁹ No famoso prólogo “Ao leitor”, que antecede o primeiro capítulo ora citado de *Memórias póstumas*, escreve-se sobre o que o leitor ou leitora não encontrará literalmente escrito: “Consequentemente, evito contar o processo extraordinário que empreguei na composição destas *Memórias*, trabalhadas cá no outro mundo. Seria curioso, mas nimamente extenso, e aliás desnecessário ao entendimento da obra. A obra em si mesma é tudo: se te agradar, fino leitor, pago-me da tarefa; se te não agradar, pago-te com um piparote, e adeus”. in: Assis, 2023, p. 29.

3 *Incipit tragoedia*: a evocação do fim em seus primeiros começos

[...] eu amo tudo isto que se resume nesta palavra: queda.
Stephane Mallarmé, *Lamento de outono*

Mas o que Za tem que ver com esse procedimento, característico da prosa moderna, segundo o qual numa situação de fim/declínio se experimenta justo o que está nascendo/começando, o que está em suas primeiras transformações e transições? Ora, no caso de Za, isso me parece intuitivo, basta-nos recordar o que consta das linhas de abertura do prólogo: o declínio/*Untergang* é uma situação do que está se iniciando, do que está em mudança.

Aos trinta anos de idade, Zaratustra deixou sua pátria e o lago de sua pátria e foi para as montanhas. Ali gozou do seu espírito e da sua solidão, e durante dez anos não se cansou. Mas enfim seu coração mudou [verwandelte sich] — [...] diante do sol [...] assim lhe falou: / “Ó astro! que seria de tua felicidade, se não tivesses aqueles que iluminas? [...] / Olha, estou farto de minha sabedoria [...] / Para isso, preciso descer às profundezas [in die Tiefe steigen], como fazes no crepúsculo [des Abends thust] [...] / Devo, assim como tu, *declinar* [untergehen] [...] / Olha, esta taça quer novamente se tornar vazia [leer werden], e Zaratustra quer se tornar novamente humano [wieder Mensch werden]”. (Za prólogo, 1)

Essa abertura adota, a meu ver, aquele procedimento estético das poéticas modernas ao sugerir que o declínio é condição do que está começando, isto é, uma situação que apresenta as “primeiras transformações” de Zaratustra. Isso chega a ser literal na frase com a qual se encerra justamente a seção 1 do prefácio de Za:

— Assim começava [began] o declínio [Untergang] de Zaratustra.
(Za prólogo, 1)

O declínio propicia começos e primeiras mudanças na justa medida em que uma situação negativa (“que flerta com o fim”) é condicionante do devir/transição. O cenário de abertura está, portanto, bem alinhado com esse procedimento moderno: junto à evocação do declínio está uma enfática alusão às “primeiras transformações” do coração de Zaratustra “depois de 10 anos” de plenitude, sugerida pelo longo tempo de autocontemplação (“gozo do espírito e solidão”) nas montanhas. Esse estado de permanente satisfação é logo contrariado, a cena de abertura não é positivada, a luz (o sol) da aurora é desprezada em razão de uma outra, a crepuscular.²⁰ A mudança do coração de Zaratustra, sua pretensão de se tornar humano, não é causada por um (romântico) sentimento de insatisfação (tédio), mas está atrelado totalmente à vontade de declínio de Zaratustra. Esse cálculo estético de Nietzsche (para empregar a feliz expressão de Claus Zittel) nas linhas de abertura se espalha pelo prólogo (mas não só!), prova disso é a supracitada seção 4. A repetição do procedimento não é simplesmente um autocomentário; minha aposta é outra: nesse procedimento de composição se encontram os traços fundamentais da forma literária de Za.

Zittel aliás já havia mostrado que o apreço de Nietzsche por esse tipo de procedimento artístico é anterior a Za. Essa obra-chave de Nietzsche é, sim, o ápice de um conjunto de iniciativas estético-formais que, no entanto, Nietzsche experimentava fazia tempo. Na seção 221 de *Humano, demasiado humano* I (doravante, HH I),²¹ na qual Nietzsche pondera sobre a revolução da forma poética na literatura europeia,

²⁰ Gostaria de mencionar, apenas para enfatizar o caráter ubíquo, na obra de Nietzsche, do interesse nessa luz crepuscular, o poema “Die Sonne sinkt” em *Ditirambos de Dioniso*, escrito nos últimos dias de sua vida intelectualmente ativa.

²¹ Essa seção é citada por Zittel ao propor sua interpretação do que chama de “forma artística do declínio: o estilo barroco [Kunstform des Niedergangs: Barockstil]”. Ver: Zittel, 2011, p. 213 ss. Zittel, na verdade, está em diálogo constante com Bohrer, que já havia dado ênfase HH I 221 no contexto de sua interpretação das metáfora do sol poente [der sinkenden Sonne] como figura reflexiva [Reflexionsfigur]. Ver: Bohrer, 1996, pp 472-489.

destaca-se justamente uma fundamental reflexão sobre como o declínio, o flerte com o fim, é, para a arte, condição de suas transformações.

[...] a arte se move rumo à sua dissolução [Auflösung] — o que é notoriamente instrutivo —, nisso tocando em todas as fases de seus começos [Anfänge], de sua infância [Kindheit], de sua imperfeição [Unvollkommenheit], das ousadias e extravagâncias do passado: ela interpreta, ao declinar [im Zugrund-gehen], sua proveniência [Entstehung], seu devir [Werden]. (HH I, 221)

Nessa situação de extremo risco, isto é, no estado em que arte *declina* — um estado de *decadência*, portanto —, é aí que ela busca experimentar o tempo das coisas que estão começando, sua “infância”, ou dito de outro modo: rumo à sua própria supressão,²² a arte experimentalia um *momento reflexivo*, interpretando a si mesma em suas primeiras transições, em seu devir. É verdade que Nietzsche não usa em HH I 221 o alemão *Untergang*, mas emprega um sinônimo, *Zugrund-gehen*, substantivo verbal que, aliás, consta de uma outra passagem fundamental, agora da *Genealogia da moral* (doravante GM), muito citada pela pesquisa especializada, mas para alcançar resultados bem distintos dos meus.

Todas as grandes coisas vão a declínio [gehen... zu Grunde] por meio de si mesmas, por meio de um ato de autossupressão [Selbstaufhebung]: assim quer a lei da vida, a lei da necessária “autossuperação [Selbstüberwindung]” na essência da vida [...]. (GM III, 27)

A negatividade que essa formulação enseja está bem próxima das abordagens modernas que Nietzsche experimenta em Za — e mesmo antes! A superação de si, a enfática imagem da transformação/transição ali sugerida, encontra sua possibilidade justamente numa condição negativa, isto é, no *Zugrund-gehen*, no declínio.

²² Aliás, a fundamental figura da autossupressão (Selbstaufhebung) foi objeto de investigação de Zittel em seu doutorado. Cf. Zittel, 1995. Também muito pouco repercutido pela pesquisa especializada, o livro não teve tradução para o português ainda.

Essa leitura de GM III 27 à luz da citada passagem de HH I 221 nos permite entender de que modo o próprio procedimento de composição das poéticas modernas se encaixa bem ao superlativo “grandes coisas”. Tal “grandeza” não estaria na mera “superação”, como se estivesse ambicionando uma transição (uma “ponte”) para uma situação positiva, para um ideal, em detrimento de uma condição ou situação, digamos, “decadente”, mas ela estaria justamente ali onde a forma poética coincide com procedimentos afins ao “ato de autossupressão”. A implicação teórica disso é que declínio/supressão e transição/superação se articulam em uma mesma experiência artística, qual seja, a experiência da forma poética moderna.

Como dito, isso não é, nos escritos de Nietzsche, uma iniciativa exclusiva de Za. A estratégica articulação *Untergang/Übergang* aparece em diversos momentos das obras publicadas. E para concluir o presente artigo vou citar uma que me parece bastante importante no que tange à consciência de Nietzsche do processo de composição moderno de seus escritos.

Em 1882, quando da publicação da primeira edição de *A gaia ciência* (doravante, GC), é estampada na última seção da obra, a de número 342, a primeira versão do que, em 1883, se tornaria a já citada abertura do prólogo de Za, mas com uma diferença que considero muito relevante, qual seja: GC 342 é aberta com o famoso enunciado em latim: *incipit tragoedia*.

Sempre me chamou atenção o fato de que a ideia que articulava, nessa inscrição, *começo* e *tragédia* era apresentada justo na última seção do livro IV de GC como se com isso a obra quisesse indicar ali uma situação inusitada, como se quisesse sugerir que não se tratava de um “fim” convencional, mas de uma passagem, de algo que estava em se iniciando. A seção 342 de GC traz esse motivo da mudança justamente ao convergir a representação do “declínio de Zaratustra” com a inscrição *incipit tragoedia*. Isso me parece sugerir a ideia de que Za é uma obra em que a própria *experiência da transição na forma do trágico* coincidiria

com o processo de composição, e como já aponte em outra oportunidade não é a autorreferencialidade que se destaca na forma literária moderna, mas sim sua *autorreflexividade*.²³

Pensando nas intenções estéticas de Nietzsche ao equivaler o “fim” de GC à “passagem” para Za, é possível retroagir ainda mais em seus escritos. Nietzsche já havia usado o final de uma obra, HH I, para anunciar um começo — porém, não trágico. Na linha final da última seção de HH I (638), evoca-se exatamente uma “Filosofia da manhã [Philosophie des Vormittages]”. E a imagem da luz matinal, da luz clareada que matiza o início do dia, alcançaria, em 1881, com *Aurora*, seu auge. Mas, um ano depois, em GC 342, a luz “começa a mudar”, é a luz do crepúsculo que domina a atmosfera final de GC:

[...] como fazes tu no crepúsculo [des Abends thust], quando vais p’ra trás do mar e levas luz também ao submundo, ó abundosa estrela! — assim como tu eu tenho que declinar [ich muss, gleich dir, untergehen] [...]. (GC 342)

Abend (crepúsculo ou entardecer) é a atmosfera temporal que se sobressai, e isso é assim não porque Nietzsche optou por variar a metáfora da luz, mas por uma razão estética fundamental: *Abend* é mais do que uma tradução de, ou palavra substitutiva a, *Untergang*; crepúsculo não é usado simplesmente para “significar” uma situação ou estado em que algo declina, mas é figura estética constitutiva de uma prosa que pretende explorar o potencial negativo da forma literária, isto é, quer pensar o motivo do declínio como *forma estética*. Porque aqui, na seção 342 de GC, o declínio não é apenas um motivo para transformações [rotação] do sol, motivo para transformações do coração de Zaratustra, mas, sobretudo, para transformações da própria filosofia de Nietzsche! O enunciado-guia dessa transição — *incipit tragedia* — traz consigo, e com grande sofisticação literária, aquela conquista das poéticas modernas segundo a qual a transformação, o devir,

²³ Sobre isso, ver Garcia, 2023.

encontraria sua possibilidade numa situação negativa, ou nas palavras do próprio Nietzsche, numa situação *trágica*.

Acompanhemos um pouco mais essas transformações do próprio pensamento nietzschiano narrado pelas próprias obras. Na segunda edição de GC, que veio a público em 1887, o enunciado latino *incipit tragoedia* é estrategicamente realocado. Nietzsche o inscreve, agora, na abertura e na parte final da obra. Está “no início”, na primeira seção do novo prefácio, e reaparece também, só que em alemão, “no final” do livro quinto, na seção 382. Cinco anos após a publicação da primeira versão de GC e mesmo depois de encerrado o ciclo de 4 livros de Za, Nietzsche ainda pretendia extrair novas consequências da fórmula que aqui perseguimos... e ele extrai! Apesar de algumas diferenças na redação, há entre a seção 1 do novo prefácio de GC e a seção 382 um estridente ponto em comum além da figura do trágico: a paródia. Na seção 1 do novo prefácio de GC é dito:

incipit tragoedia — diz o final desse livro perigosamente inofensivo: tenham cautela! Alguma coisa sobremaneira ruim e maldosa se anuncia: *incipit parodia*, não há dúvida... (GC prefácio, 1)

Não quero aqui abrir mais um debate sobre algo que acaba de aparecer, a paródia; para isso, indico mais uma vez a fundamental e inovadora pesquisa de Claus Zittel sobre essa categoria estética.²⁴ Mas

²⁴ Em Zittel (2009, p. 124 ss.), bem do início da parte III de seu livro, na qual apresenta sua interpretação do que chama “niilismo poético de Nietzsche”, consta uma reflexão bastante sofisticada do fenômeno da paródia em Za. Colocando lado a lado *incipit parodia* e *incipit tragoedia*, Zittel insiste na necessidade de se compreender a paródia em Za para além de sua função clássica (arremedo jocoso e satírico dos materiais de alguma corrente artística ou composição artística autoral), pensando-a como componente estruturante de uma estética negativa (ou poética niilista, como ele mesmo chama), isto é, pensando a paródia na chave de uma iniciativa e força destrutiva. “No entanto, a paródia não se limita a propor um ludíbrio jovial [ein heiteres Spiel], mas sim a problemática fundamental que acabamos de designar, a saber, que, após a morte de Deus, só são possíveis falsos deuses, — que já não é possível criar nada de verdadeiro, mas apenas farsas [Possen], isso constitui a base amargamente séria [bitterernsten] de uma brincadeira aparentemente leve ao estabelecer que, nessa autorreflexão,

não encerraria esse artigo sem ousar uma hipótese sobre essa nova inscrição latina: *incipit parodia*. Acredito que, com ela, a intenção não era apenas a de “recomeçar”, mas também a de contrariar, arruinar ou mesmo negar uma suposta prioridade do trágico, que, na transição de GC (primeira edição) para Za, “estava começando”. Parece haver aqui uma sutil pretensão de, paradoxalmente, sabotar a ideia de que a fórmula “é o fim que está começando” apenas poderia ser compreendida em chave trágica. A “maldosa e maliciosa” paródia adverte o leitor e a leitora para um deslocamento do elemento negativo, cuja função é suprimir. Ora, mas haveria outra possibilidade de “fim”, de negatividade, que não o trágico? É exatamente isso que me parece estar sendo sugerido ao se testar a paródia como “o início do fim (do trágico) que começa”. Nietzsche está claramente refletindo sobre pressupostos estético-teóricos de sua prosa literária. Valendo agora para sua obra como um todo, é como se ele pretendesse manter com a inscrição *incipit parodia* a mesma atitude supressora da arte no tocante à tragédia, e talvez por isso a afirmação convicta do prefácio de 1887: “*incipit parodia*, não há dúvida...”. O fenômeno trágico, que tanto influenciou seu pensamento, não passa incólume: a paródia não autoriza sua consagração como mais um dos “grandes temas da filosofia de Nietzsche”. E isso talvez, a dizer como CG 153, por honestidade de um poeta.

Homo poeta: Eu mesmo, que, sozinho, fiz esta tragédia das tragédias, até onde ela está terminada; eu que primeiro amarrei o nó da moralidade na existência e o puxei tão apertado que somente um deus pode desatá-lo, — como Horácio exige! — Eu mesmo já matei todos os deuses no quarto ato — por moralidade! O que acontecerá com o quinto? Onde mais posso encontrar a solução trágica? — Tenho de começar a pensar em uma solução cômica? (GC 153).

chega-se a uma autossupressão [Selbstaufhebung] da jovialidade [Heiterkeit] supostamente feliz e afirmativa de Zarathustra. *Esta paródia tem um núcleo trágico*”. Aqui, p. 126, cursivo meu.

Referências

- ADORNO, Theodor. *As artes e as artes e Primeira introdução à Teoria estética*. Org. e trad. Rodrigo Duarte. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2017.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução, introdução e notas Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2015.
- ASSIS, Joaquim Maria Machado de. *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Org. Helio de Seixas Guimarães. São Paulo: Todavia / Itaú Cultural. 2023.
- BAUDELAIRE, Charles. “Novas notas sobre Edgar Poe”. in: BAUDELAIRE, Charles. *Prosa*. Tradução, organização e introdução Júlio Castañon Guimarães. São Paulo: Penguin / Companhia, 2023.
- BOHRER, Karl Heinz. *Der Abschied. Theorie der Trauer: Baudelaire, Goethe, Nietzsche, Benjamin*. Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1996.
- BOHRER, Karl Heinz. *Die Kritik der Romantik. Der Verdacht der Philosophie gegen die literarische Moderne*. Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 2015.
- CAMPOS, Haroldo, CAMPOS, Augusto, *Panaroma do Finnegans Wake*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971.
- CAMPOS, Haroldo. *Galáxias*. São Paulo: Editora 34, 2004.
- DUJARDIN, Édouard. *Les lauriers sont coupés*. Présentation, notes, dossier documentaire, chronologie et bibliographie de Jean-Pierre Bertrand. Paris: GF Flammarion, 2001.
- DUJARDIN, Édouard. *Os loureiros estão cortados*. Trad. Hilda Pedrollo. Porto Alegre: Brejo editora, 2005.
- FRIEDRICH, Hugo. *Estrutura da lírica moderna*. Trad. Marise M. Curioni e Dora F. Da Silva. São Paulo: Duas Cidades, 1978.
- GAUTIER, Théophile, “Prefácio a *Flores do mal*”. in: MORETTO, Fulvia M. L. *Caminhos do decadentismo francês*. Organização, tradução e notas. Editora Perspectiva e EDUSP: São Paulo, 1989.
- GARCIA, André Luis Muniz. “A forma da escrita livre: Nietzsche e a prosa de ficção”. in: *Estudos Nietzsche*. vol. 14, n. 1, 2023.
- HEGEL, Georg F. W. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Tradução, apresentação e notas Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34, 2022.
- HILLEBRAND, Bruno. (Hrsg.). *Nietzsche und die deutsche Literatur*. Band 1: Texte zur Nietzsche-Rezeption 1873–1963. Tübingen: DTV, 1978.

- HORÁCIO, *Arte poética*. Tradução, introdução e notas: Guilherme Gontijo Flores. São Paulo: Autêntica, Belo Horizonte, 2020.
- JOYCE, James, *Finnegans rivolta*. Org. Dirce Waltrick do Amarante. Trad. Coletivo Finnegans, São Paulo: Iluminuras, 2022.
- MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1971.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hg. G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter/DTV, 1999.
- PIERROT, Jean. *L'imaginaire décadent (1880-1900)*. Mont-Saint-Aignan: Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2007.
- PLEŚ, Łukasz Marek. "Friedrich Nietzsche: Dichter oder Denker?". in: *Folia Germanica*, 8, 2012, p. 35-49.
- RASCH, Wolfdietrich. *Die literarische Décadence um 1900*. München: Verlag C. H. Beck, 1986.
- RITTER, Joachin et alii [Hrsg.] *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 2. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.
- SCHÜLER, Donaldo. "Do monólogo interior". in: DUJARDIN, Édouard. *Os loureiros estão cortados*. Trad. Hilda Pedrollo. Porto Alegre: Brejo editora, 2005.
- ZITTEL, Claus. *Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1995.
- ZITTEL, Claus. *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsche Also sprach Zarathustra*. Würzburg. Königshausen & Neumann, 2011.

Indiferentismo epistêmico frente ao conceito de coisa em si: uma abordagem historicista a partir de *A gaia ciência*

Arthur Brito Neves¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.233.04>

1 Introdução

Segundo Hill (2003, p. 74), a problemática da coisa em si chega até Nietzsche na década de 1860 por meio da filosofia de Schopenhauer, em um contexto em que Nietzsche buscava resolver problemas relacionados à teleologia. Nesse mesmo contexto, o filósofo leu o livro *História do materialismo* de Lange, descobrindo um material que “reforçou a relutância de Nietzsche em aceitar o filosofar dogmático de Schopenhauer sobre as coisas em si” (Hill, 2003, p. 74).

Convém ponderar que, para além dessas duas fontes fundamentais, as fontes de Nietzsche no que tange ao problema da coisa em si são múltiplas e variadas, o que torna ainda mais complexo o endereçamento de formulações e críticas que Nietzsche faz à noção de coisa em si. De toda forma, Hill pondera que três fontes seriam relevantes para a recepção que Nietzsche faz da filosofia de Kant e, a meu ver, também da querela em torno da coisa em si: Schopenhauer, Fischer e Lange. Urge salientar, todavia, que embora esses três filósofos tenham

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG). E-mail: arthur_brito@ufg.br

ofertado a Nietzsche os alicerces da construção filosófica de Kant, eles diferiram bastante em como interpretar o conceito de coisa em si (Hill, 2003, p. 16). Parece-me que são essas figuras, ligadas ao movimento do neokantismo, que representam o contexto dialógico mais próximo de Nietzsche acerca da querela. No presente texto, enfatizarei a relevância de Schopenhauer.

Desse modo, não por acaso, ao longo de seu desenvolvimento filosófico, Nietzsche pondera inúmeras vezes sobre o conceito de coisa em si e seus correlatos, em interlocução direta e indireta com a *Crítica da razão pura*. Nesse desenvolvimento, há uma pluralidade de usos e experimentações valorativas do conceito em cena, por exemplo, usos positivos (NT), usos negativos (VM/HH I) e usos críticos (GC/BM/GM). Esses usos não são desconexos, porém podem ser separados para fins investigativos, uma vez guiados por questionamentos sobre quais são as estratégias empregadas pelo filósofo a fim de superar o conceito em questão e qual o seu grau de sucesso, questão colocada por Houlgate (1993). Assim, o presente texto explorará uma das estratégias e das transformações críticas do conceito, tal como é possível de se identificar em *A gaia ciência*, especificamente no aforismo 151, cujo argumento denomino de *argumento teológico-historiográfico*.

O seu aspecto “teológico” está na identificação de elementos religiosos que alicerçariam a origem do conceito de coisa em si, uma hipótese em clara oposição à tese de uma necessidade metafísica (*metaphysica naturalis*), presente nas filosofias de Schopenhauer e de Kant. Embora o centro irradiador do argumento teológico esteja no aforismo 151 de *A gaia ciência*, há outras aparições da formulação em *Humano, demasiado humano* (§9) e *O andarilho e sua sombra* (§16), os quais apontam como conclusão certo indiferentismo quanto ao conceito e um apelo à necessidade de tornar-nos “bons vizinhos das coisas mais próximas” (*gute Nachbarn der nächsten Dinge*) (KSA 2, p. 551). Se se toma essa hipótese como válida, Nietzsche se insere em um dos lados da querela em

torno da coisa em si que rejeita a necessidade epistêmica do conceito, como fizeram Jacobi, Schulze, Hegel e Mach.

Assim, o meu objetivo no presente texto será o de rastrear uma das tentativas de Nietzsche em dissolver o conceito de coisa em si, tendo como horizonte o aforismo 151 de *A gaia ciência*. Com esse fito, o texto possui quatro partes. Na primeira delas, apresento a tese de Schopenhauer e como Nietzsche busca objetá-la. Na segunda, defendo o argumento de que a objeção de Nietzsche identifica um erro metonímico. Na terceira parte, apresento como o argumento metonímico funciona. Na quarta parte, identifico que a concepção da metafísica natural guarda íntima relação com o conceito de coisa em si, conceito esse entendido em chave ontológica por Nietzsche. Por fim, concluo que a tentativa de dissolução do conceito, extraível de GC 151, busca afirmar que o conceito possui como base um erro de raciocínio religioso e, por isso mesmo, não passa de um erro contingente do ponto de vista histórico, o que conduz a uma posição de indiferença, buscando deslegitimar a sua crença.

2 GC 151: A tese de Schopenhauer e a objeção de Nietzsche

A engenharia argumentativa do aforismo 151 articula-se sob duas proposições atribuídas a Schopenhauer. Essas proposições são identificáveis a partir da objeção que Nietzsche mobiliza contra elas a partir do uso de negação. O filósofo pondera no início do aforismo: “A necessidade metafísica não constitui a origem das religiões, como quer Schopenhauer, mas apenas um rebento posterior das mesmas”. Mais ao final do texto, ele ainda reflete: “No entanto, aquilo que nos tempos primitivos levou à suposição de um “outro mundo” *não* foi um impulso ou necessidade, mas um *erro* na interpretação de determinados processos naturais, uma perplexidade do intelecto”.

Assim, podemos captar as teses que Nietzsche atribui a Schopenhauer nos seguintes termos:

- 1) A necessidade metafísica é a origem das religiões (“*Das metaphysische Bedürfniss ist der Ursprung der Religionen*”) (KSA 3, p. 494);
- 2) Um impulso/necessidade conduziu à suposição de um outro mundo (“*ein Trieb und Bedürfniss führte zur Annahme einer ‘anderen Welt’*”) (KSA 3, p. 495).

O ponto central que unifica as duas proposições é a anterioridade lógica da metafísica em relação às religiões e à crença em um outro mundo. Nietzsche provavelmente extraiu essas conclusões de suas leituras do *Mundo como vontade e como representação* (MVR), de *Parerga e Paralipomena* e de *Sobre a religião*. Em relação a *O mundo como vontade e como representação*, recorro aqui às explicações de Wander de Paula (2020) sobre a conexão entre metafísica e religião. Segundo o intérprete, no capítulo “Sobre a necessidade metafísica do homem”, Schopenhauer defende a tese de que “o homem é o único animal capaz de se espantar com a existência” (Paula, 2020, p. 256). A isso, somar-se-ia o problema da infinitude/morte, o que conferiria ao ser humano a alcunha de “*animal metaphysicum*, como o único animal que possui necessidade de uma metafísica”. Em outros termos, haveria um impulso exigente por uma explicação sobre o que está oculto na natureza (*idem*, p. 257 e 258). Nesse sentido, salienta Wander de Paula, o espanto da existência “constitui o fundamento das disposições religiosa e filosófica”, ou seja, constituem “duas formas de satisfazer a necessidade metafísica do homem”. Vê-se, assim, a partir das indicações do intérprete, como Nietzsche pôde interpretar a relação causal entre necessidade metafísica e religião, base para a sua objeção no aforismo 151 de *A gaia ciência*.

A objeção de Nietzsche, como disse, ocorre via negação das proposições atribuídas a Schopenhauer. Inclusive, Nietzsche faz questão de grifar o advérbio ‘não’ na segunda proposição. Portanto, as posições defendidas por Nietzsche seriam:

1) A necessidade metafísica não é a origem das religiões (“*Das metaphysische Bedürfniss ist nicht der Ursprung der Religionen*”)(KSA 3, p. 494);

2) Aquilo que nos tempos primitivos conduziu à suposição de um outro mundo *não* foi um impulso ou necessidade (“*Das aber, was in Urzeiten zur Annahme einer ‘anderen Welt’ überhaupt führte, war nicht ein Trieb und Bedürfniss*”)(KSA 3, p. 495).

Nietzsche acrescenta à primeira proposição que a necessidade metafísica é um “*revento posterior*” das religiões, estando o termo “*Nachschössl*” grifado no texto, o que lhe confere caráter enfático de contraposição à visão interpretativa de Schopenhauer. Além disso, também em relação à primeira proposição, Nietzsche assevera dois passos argumentativos fundamentais: (i) a influência de ideias religiosas nos habituou à “concepção de um ‘outro mundo’”. Todavia, com o fim da ilusão religiosa, por exemplo, por intermédio da ciência, um vazio é criado. Desse vazio, Nietzsche acrescenta: “desse sentimento brota mais uma vez um “outro mundo”, agora apenas metafísico, não mais religioso”. Por sua vez, à segunda proposição, Nietzsche reflete que um erro (*Irrthum*, termo grifado) “na interpretação de determinados processos naturais, uma perplexidade do intelecto” nos conduziu em tempos primitivos até a suposição de um outro mundo.

Com essas proposições em mente, a conclusão geral que identifique está na constatação de um erro interpretativo metonímico que é atribuído a Schopenhauer. O termo “metonímico” deve ser entendido no sentido do opúsculo de *Verdade e mentira no sentido extramoral* e no sentido das anotações póstumas de 1872, a saber, a existência de uma confusão entre causa e efeito; uma inversão. No apontamento 19[204] desse período, Nietzsche escreve:

As abstrações [*Abstraktionen*] são metonímias [*Metonymien*], i.e., permutações [*Vertauschungen*] de causa e efeito. Mas todo o conceito é uma metonímia, sendo que, nos conceitos, o conhecer termina por se

antecipar [*in Begriffen geht das Erkennen vor sich*]. A “verdade” converte-se num poder, assim que a liberamos da abstração² (KSA 7, p. 482-483; FP 1872, 19[204]).

Desse modo, Schopenhauer inverte uma relação explicativa da realidade. Seduzido pela metafísica, ele a tomou como modelo explicativo para qualquer elemento da realidade. Da necessidade metafísica, ele extraiu a existência das religiões. Porém, o que Nietzsche identifica é que há uma inversão nos passos lógicos desse argumento, pois a religião, a bem dizer, é a causa da metafísica.

Para detalhar um pouco mais a constatação de um erro metonímico no argumento de Schopenhauer, sugiro que recorramos ao aforismo 16 de *O andarilho e sua sombra* e ao aforismo 2 de *Humano, demasiado humano*. Recorrer a esses aforismos é relevante, pois o argumento de Nietzsche parte de uma premissa metodológica historicista, necessária para explicar a procedência da religião.

3 O erro metonímico

Retrospectivamente, comecemos pelo aforismo 16 de *O andarilho e sua sombra*. Esse aforismo retratou, anteriormente, temas argumentativos que estariam no aforismo 151 de *A gaia ciência*, por exemplo, o aspecto primitivo de certas crenças sobre concepções metafísicas. Em AS 16, Nietzsche pondera que é absurdo acreditar que a ciência possa apresentar um posicionamento definitivo sobre “as primeiras e últimas coisas”. Ansiar ter apenas certezas nesses campos, segundo o filósofo, é justamente retroalimentar uma posição religiosa, pois se trata de “um impulso religioso posterior” (*religiöser Nachtrieb* grifado) (KSA 2, p. 550). Ademais, Nietzsche acrescenta que isso seria uma forma mascarada e “aparentemente cética da ‘necessidade metafísica’, acoplada ao pensamento”.

² Tradução de Fernando de Moraes Barros (2012, p. 75).

Enxerga-se, aqui, a reaparição do conceito de necessidade metafísica, dessa vez referenciado entre aspas. Nietzsche ainda preserva o fato de a necessidade metafísica ser influenciada pelas religiões. O que torna essa passagem ainda mais relevante, para além da dimensão do indiferentismo, como mostrarei adiante, é o que Nietzsche pondera sobre a história no contexto do aforismo: “Devemos, isto sim, esclarecer *de onde vem* realmente a fatal importância que durante tanto tempo atribuímos a essas coisas, e para isso necessitamos de uma *história dos sentimentos éticos e religiosos*”.

A menção à história é o ponto de destaque nessa passagem. O erro metonímico, tal como asseverado no aforismo 151 de *A gaia ciência*, parece-me que pressupõe uma premissa metodológica, a saber, a história: uma história dos humores éticos e religiosos; um método historiográfico. Sem ele, a objeção de que necessidade metafísica advém da religião seria enfraquecida pela lógica e suas cadeias de raciocínios. Nesse caso, portanto, é preciso um olhar histórico sobre a questão. Ora, é justamente esse o tema de HH I 2.

Nesse conhecido aforismo de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche reflete sobre uma qualidade que faltaria ao filósofo: a percepção histórica. No aforismo, Nietzsche escreve: “Não querem aprender que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser”.

O ponto central aqui é o caráter mutável do humano, especialmente, a sua capacidade racional, também em modificação, como assevera Nietzsche: “Inadvertidamente, muitos chegam a tomar a configuração mais recente do homem, tal como surgiu sob a pressão de certas religiões e mesmo de certos eventos políticos, como a forma fixa de que se deve partir”. A constatação do defeito hereditário dos filósofos implica na valorização da perspectiva histórica. A filosofia histórica, como enunciada no primeiro aforismo de *Humano, demasiado humano*, é “o mais novo dos métodos filosóficos”, capaz de entender que certos “instintos”, ou mesmo uma necessidade (*Bedürfniss*, GC 151), emergiram de forças históricas.

Desse modo, esses instintos e a necessidade não podem ser tomados como o primeiro motor explicativo de certas concepções e conceitos. Isto é, tomando o aforismo 151 de *A gaia ciência*, não é correto afirmar que haja uma necessidade metafísica enraizada na razão e que ela conduza à existência de religiões e concepções metafísicas da realidade. Não há fatos eternos, como sugere a conclusão do segundo aforismo *Humano, demasiado humano*. Portanto, deve haver um fator que determine e sublime essa aparente necessidade enraizada. Para o Nietzsche de GC 151, a própria pressão da religião é fator explicativo da suposta necessidade metafísica.

O aforismo 151 visa a um esclarecimento de certos estados de coisas, nomeadamente, a existência de religiões e crenças em outros mundos, sem que se recorra a explicações que pressuponham “*intervenções metafísicas*” (HH I 10), para me servir aqui do vocabulário de *Humano, demasiado humano*. Schopenhauer se equivoca por partir de uma premissa errada em sua explicação, como esboçado no aforismo 151. Ele toma um erro como *necessidade* e um *impulso* ‘enraizado’ sobre influência de forças religiosas como elementos *a priori*. Assim, por ignorar a “história da evolução dos organismos e dos conceitos” (HH I 10), Schopenhauer comete um erro metonímico.

Em outros termos, o erro de Schopenhauer está em confundir algo que é efeito e *a posteriori*, com a causa. Na realidade, a suposta necessidade metafísica é derivada da influência religiosa e desta também emerge a crença em um outro mundo, quer ainda religioso, quer apenas metafísico.

Dito isso, uma grande dificuldade emerge das posições Nietzsche: como ocorreria exatamente esse erro metonímico que se enraíza na posição de Schopenhauer. Em outros termos: como o efeito passa a valer como causa e a causa como efeito? Essa questão surge porque Nietzsche apenas enuncia sua objeção sem explicitar os pormenores de seu argumento. Para entendê-lo, sugiro que recorramos ao aforismo 33 de *Aurora*.

4 Explicação do processo metonímico

Como evitar a inversão do intelecto humano na matéria do aforismo GC 151? Ademais, como ocorre a passagem da religião à metafísica e da religião à concepção de um mundo meramente metafísico? Esses são os questionamentos que a obra de Nietzsche deve sugerir algum tipo de resposta.

O aforismo 33 de *Aurora* é particularmente interessante para isso. Porém, um alerta precisa ser feito: me omitirei, por razões pragmáticas de exposição, de discutir o conceito de moralidade do costume e a interlocução implícita com Spinoza no aforismo em cena, bem como me afastarei de qualquer tipo de explicação sobre o naturalismo que possa estar imbricado no debate.

O título do aforismo de A 33 já deixa entrever o interesse que tenho em sua leitura como forma de explicar detalhes de GC 151: “O desprezo das causas, das consequências e da realidade” (“*Die Verachtung der Ursachen, der Folgen und der Wirklichkeit*”) (KSA 3, p. 42). Uma das conclusões do aforismo também reforça nossa suspeita em tomá-lo como pista explicativa:

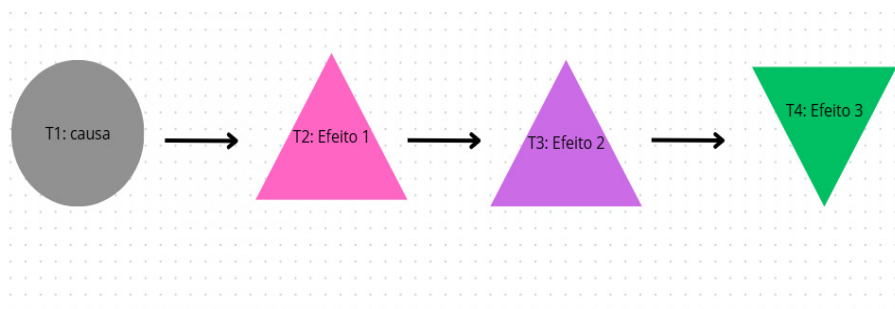
Sob o jugo da moralidade do costume, portanto, o homem despreza primeiramente as causas, em segundo lugar, as consequências, em terceiro, a realidade, e tece com todos os seus sentimentos superiores (de reverência, de elevação, de orgulho, de gratidão, de amor) um mundo imaginário: o chamado mundo superior (A 33).

Vê-se aqui que Nietzsche mobiliza justamente a ignorância científica em relação às *causas* e aos efeitos, um processo metonímico, que culmina em uma visão deturpada de realidade — culmina na própria “inversão do intelecto humano” (“*die Verkehrtheit des menschlichen Intellects*”) (KSA 3, p. 42). A confusão entre causa e consequência é tão significativa para Nietzsche, que, em seu entusiasmo científico, defende que a ciência seja capaz de realizar “*purificações*” (*Reinigungen*) (KSA 3, p. 43) desse tipo de raciocínio.

Ademais, Nietzsche acredita que o erro metonímico paralisa o esforço de “sondagem das verdadeiras causas naturais (*die wahren natürlichen Ursachen*)” (*ibidem*) (KSA 3, p. 42). A explicação histórica, ou seja, a sondagem das verdadeiras causas, apresenta-se como um processo explicativo que denominarei, para fins explicativos, de *linear naturalista*. Esse modelo sugere que, no momento T1, ocorre uma causa natural que ocasiona efeitos naturais nos momentos T2, T3, T4, etc. A explicação metonímica, por sua vez, tem um *processo explicativo circular*. Como exemplo, podemos servir-nos de um acaso ruim que acomete um povo (A 33), por exemplo, um deslizamento de terras após um terremoto:

- Momento T1 (causa): ocorre o movimento de placas tectônicas;
- Momento T2 (efeito 1): produz-se um terremoto.
- Momento T3 (efeito 2): produz-se um deslizamento de terras em um aglomerado populacional anormal (favela).
- Momento T4 (efeito 3): pessoas interpretam que o deslizamento foi causado por uma força transcendente.

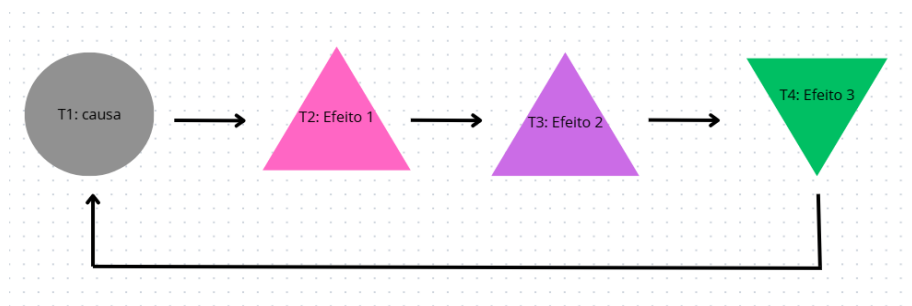
Assim, tem-se o esquema do acontecimento anterior em termos do processo linear naturalista:



Diante desse estado de coisas, um geógrafo explicaria o seguinte: dadas as condições de aproveitamento de uma certa área de risco por um número grande de pessoas, mas rejeitada pela engenharia civil, o deslocamento de placas ocasionou um terremoto, que por sua

vez atingiu a área em questão, provocando o deslizamento. Essa seria a verdadeira causa natural, nos termos do aforismo 33 de *Aurora*.

Porém, houve um efeito político, econômico e social, que produziu uma interpretação supersticiosa do fenômeno acima. A comoção popular sugeriu como explicação a atuação de uma força transcendente. Assim, com a linearidade naturalista em mente, podemos também compreender a explicação circular que envolve a inversão do intelecto: o efeito T4 é remetido ao início da série causal, daí sua dimensão metonímica:



Nesse exemplo, conseguimos imaginar como um efeito é colocado como causa de algum estado de coisas. Uma causa divina é pressuposta após a comoção social. Ela é um dos efeitos do movimento das placas, mas que se propõe a ser a causa. No aforismo, esse movimento circular é amplificado de tal modo que a inversão do intelecto produz novas concepções de efeitos em que vão se sobrepondo camadas e mais camadas interpretativas supersticiosas. O macroefeito desses vários pequenos erros interpretativos é a consolidação de “*um mundo imaginário*” e superior, que funciona como força explicativa para qualquer estado de coisas da realidade. Com relação a isso que dissemos, Nietzsche pondera:

Esses acasos ruins que atingem uma comunidade – súbita tempestade, seca ou epidemia – levam todos os seus membros a suspeitar que foram cometidas infrações ao costume, ou que novos usos têm de ser inventados para apaziguar um novo poder e humor demoníaco. Esse

gênero de suspeita e reflexão evita justamente a sondagem das verdadeiras causas naturais, tomando a causa demoníaca por pressuposto. Eis uma fonte da hereditária inversão do intelecto humano; e a outra fonte brota vizinha, ao conceder-se, igualmente por princípio, bem menor atenção às verdadeiras consequências naturais de uma ação do que às sobrenaturais (as chamadas punições e graças da divindade). Prescrevem-se, por exemplo, determinados banhos em determinados momentos: o indivíduo não se banha para ficar limpo, mas porque está prescrito. Não aprende a escapar às verdadeiras consequências do desasseio, mas ao suposto desagrado dos deuses por negligenciar um banho. Oprimido por um supersticioso temor, desconfia que essa lavagem da impureza tenha uma importância maior, atribui-lhe um segundo e um terceiro significados, estraga seu próprio sentido e gosto pelo que é real, terminando por considerá-lo valioso apenas na medida em que pode ser símbolo (A 33).

Cabe salientar que, ao se mobilizar uma concepção historicista de análise dos problemas filosóficos, o que se pressupõe é certo aspecto contingencial dos objetos analisados. Nesses termos, ao explorar que a necessidade metafísica é fruto de pressões religiosas, o que o filósofo faz é demarcar um momento para a origem de tal crença, reafirmando o seu aspecto contingente e mutável.

Todavia, como a objeção já deixa ver, tal concepção metafísica, meramente simbólica da realidade, precisa ser vista sob suspeitas ao olhar científico, ou como dissemos anteriormente, ao olhar histórico:

Sob o jugo da moralidade do costume, portanto, o homem despreza primeiramente as causas, em segundo lugar, as consequências, em terceiro, a realidade, e tece com todos os seus sentimentos superiores (de reverência, de elevação, de orgulho, de gratidão, de amor) um mundo imaginário: o chamado mundo superior. E ainda hoje vemos a consequência: onde o sentimento de um homem se eleva, de algum modo entra em jogo esse mundo imaginário. É triste, mas por enquanto todos os sentimentos superiores têm de ser suspeitos para o homem científico, de tal modo se acham mesclados com a ilusão e o contrasenso. Não que tenham de sê-lo em si ou para sempre: mas é certo que, de todas as graduais purificações que esperam a humanidade, a purificação dos sentimentos superiores será uma das mais graduais (A 33).

Feitas essas considerações gerais sobre o aforismo 151 de *A gaia ciência*, podemos considerar agora o nosso objetivo central: entender como Nietzsche realiza um esforço de objeção e quão eficaz é sua objeção em relação à coisa em si.

5 Uma concepção ontológica da coisa em si no aforismo 151 de *A gaia ciência*

A primeira dificuldade que emerge ante o problema que ansiamos investigar é: Nietzsche não utiliza o termo coisa em si no aforismo 151 de *A gaia ciência*.

De fato, Nietzsche não o utiliza, entretanto, o conceito pode ser rastreado no aforismo. Na *Crítica da razão pura* (KrV), o conceito de coisa em si atrela-se ao conceito de necessidade metafísica, pois, há, na KrV, um sucessivo adensamento do conceito. Na Estética transcendental, por exemplo, o conceito se apresenta como fundamento de nossas sensações. Na Analítica dos princípios, ganha força a noção de *noumena* e de conceito limite. Na Dialética transcendental, o conceito de coisa em si vincula-se diretamente ao conceito de uma metafísica natural, ou, necessidade metafísica nos termos de Schopenhauer. Para Kant, a metafísica natural não cessa, pois nela há um anseio de ligar nossos conceitos em uma totalidade última, o incondicionado. Nesse caso, uma necessidade que é meramente subjetiva passa-se “por uma necessidade objetiva da determinação das coisas em si” (KrV, B 353-354). Em termos gerais, o objetivo da Dialética transcendental é entender, portanto, como nosso entendimento parte em busca do incondicionado e torna-se transcendente. Em outros termos, como o entendimento supera o domínio fenomênico em direção à coisa em si.

Nietzsche, então, especialmente a partir da leitura de Schopenhauer, atrela o conceito de coisa em si ao conceito de necessidade metafísica. Cabe salientar, todavia, que, em sendo o conceito de neces-

sidade metafísica a raiz do conceito de outro mundo, como se lê em GC 151, isso indica o modo como Nietzsche interpreta o conceito de coisa em si. Ele o interpreta como o conceito de um “outro mundo”.

Kant não necessariamente entende o conceito de coisa em si a partir de uma concepção de dois mundos. A bem dizer, essa é uma visão do problema capitaneada por Schopenhauer, especialmente na existência de um mundo como vontade (coisa em si) e como representação (fenômeno). Allison (2004), inclusive, é enfático em sua leitura do idealismo transcendental. Segundo o intérprete, interpretações como a de Strawson, Guyer e Langton defendem que o conceito de coisa em si deve ser pensado em termos de dois mundos, como duas classes de objetos distintos. O intérprete, no entanto, sugere uma interpretação mais conectada à interpretação de Preuss. Para Allison e Preuss, trata-se de uma distinção epistêmica e não tanto ontológica. Allison pondera:

Por um lado, pode-se pensar que considerar algo como ele é em si é tomá-lo como algo que existe em si mesmo, isto é, como uma substância numênica, dotada de propriedades intrínsecas da maneira sugerida por Langton. Por outro lado, pode ser entendido como simplesmente considerá-lo como ele é, independentemente de sua relação epistêmica com a sensibilidade humana e suas condições. Vamos chamar o primeiro de sentido ontológico e o segundo de sentido epistemológico de uma consideração de algo como ele é em si mesmo. É claro que considerar algo como ele é em si mesmo no primeiro sentido implica considerá-lo também no segundo. Pois a natureza inerente de uma substância numênica certamente pertence a ela independentemente da maneira pela qual ela nos afeta (se é que nos afeta). Mas o inverso não se sustenta, uma vez que algo poderia ser considerado como em si mesmo no sentido epistemológico sem também ser pensado como uma substância numênica separada. Poderia, por exemplo, ser pensado (embora não conhecido) como uma propriedade de tal substância ou como uma relação entre substâncias numênicas, ambas as quais se aplicam a coisas consideradas independentemente de sua relação com a sensibilidade humana (Allison, 2004, p. 64).

Itaparica faz questão de enfatizar que tentar objetar o conceito de coisa em si a partir de uma concepção dualista de mundos não é tão eficaz quanto à primeira vista se pressupõe (2013, p. 311-313). Para Itaparica, Kant já estaria imune a objeções dessa natureza. Não por acaso, o intérprete faz questão de rastrear um outro tipo de objeção que seja mais eficaz na dissolução conceitual da coisa em si, a saber, entender que o conceito de coisa em si é um conceito contraditório. Ele argumenta:

Nessa terceira objeção de Nietzsche, o que é criticado em Kant não é apenas a possibilidade de termos um ponto exterior de observação, mas também a própria possibilidade lógica de se pensar significativamente em uma coisa em si, ou seja, uma coisa cujas propriedades são independentes de qualquer relação. Assim, se a própria noção de coisa já é produto de perspectivas, a ideia de uma coisa em si, como uma substância independente de todas as perspectivas seria não apenas uma ficção, mas uma ficção absurda: “A ‘coisa’ é uma ficção, a ‘coisa em si’, além disso, uma ficção contraditória” (Nietzsche, 1988, vol. 11, p. 614. Fragmento 38[14]). Isso porque, para Nietzsche, a própria noção de coisa é definida como o resultado de relações: “As propriedades de uma coisa são efeitos sobre outras ‘coisas’; se se abstraem as outras ‘coisas’, então uma coisa não possui nenhuma propriedade, isto é, não existe uma coisa sem outras coisas, isto é, não existe nenhuma ‘coisa em si’” (Nietzsche, 1988, vol. 12, p. 104. Fragmento 2[85]). Em outras palavras, Nietzsche discorda que possamos sequer pensar em algo que já não esteja relacionado e não seja produzido por essas relações. Pensar em uma coisa em si seria por isso contraditório, absurdo: “A ‘coisa em si’ é um absurdo (*widersinnig*) Quando eu abstraio todas as relações, todas ‘propriedades’, todas ‘atividades’ de uma coisa, então não resta a coisa” (Nietzsche, 1988, vol. 12, p. 580. Fragmento 10[202]) (Itaparica, 2013, p. 316).

De toda forma, Nietzsche interpreta o conceito de coisa em si na chave ontológica de um segundo mundo, especialmente no aforismo 151 de *A gaia ciência*, porquanto a sua interlocução é Schopenhauer. A relação entre o conceito de coisa em si e outro mundo, que acredito que esteja pressuposta no aforismo 151 de *A gaia ciência*, é particularmente

visível no aforismo 16 de *Humano, demasiado humano*. Mencionando implicitamente Spir no aforismo 16 de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche pondera:

Por outro lado, lógicos mais rigorosos, após terem claramente estabelecido o conceito do metafísico como o do incondicionado, e portanto também incondicionante, contestaram qualquer relação entre o incondicionado (o mundo metafísico) e o mundo por nós conhecido: de modo que no fenômeno precisamente a coisa em si não aparece, e toda conclusão sobre esta a partir daquele deve ser rejeitada.

Portanto, acredito que podemos perceber a presença do conceito de coisa em si no aforismo 151 de *A gaia ciência*, mesmo que o signo *Ding an sich* não tenha sido nominalmente utilizado. Ao refletir sobre o conceito de necessidade metafísica ou de um segundo mundo, Nietzsche está justamente explorando uma possível tentativa de deslegitimação do conceito de coisa em si.

Combinando todos elementos que já discutimos até agora, tem-se todo o conteúdo necessário para entendermos a investida de Nietzsche contra o conceito de coisa em si.

6 Considerações finais

O empreendimento nietzschiano contra o conceito de coisa em si, pode, portanto, ser estruturado, para fins de compreensão, em um silogismo de matriz historicista, como o é o argumento teológico-histórico que defendemos. Eis a estrutura do silogismo:

- PM: A necessidade metafísica é um rebento posterior da religião e, enquanto tal, errônea e contingente.
- Pm: Ora, a coisa em si é um produto da necessidade metafísica, como sugerido por Schopenhauer e por Kant.
- Logo, a coisa em si é um rebento posterior da religião, portanto, contingente.

Essa é, parece-me, uma das objeções que Nietzsche faz contra o conceito de coisa em si, extraível do aforismo 151 de GC. A tentativa de dissolução do conceito busca afirmar que ele possui como base um erro de raciocínio religioso e, por isso mesmo, não passa de um erro contingente do ponto de vista histórico. Nos termos de HH I 10, trata-se de mostrar a *inocuidade da metafísica no futuro*, justamente, a partir da dissolução de qualquer esforço de explicar o elemento oculto da experiência, como ansiava Schopenhauer em sua concepção de metafísica, ou seja, oferecer a coisa em si para tudo o que é fenomênico. Nietzsche procede em semelhantes objeções em relação a outras noções. No aforismo 18 de *humano, demasiado humano*, o filósofo repensa o conceito de igualdade à luz da história da espécie e o interpreta como uma característica de seres primitivos, em resposta ao orgulho epistêmico de Afrikan Spir.³

Todavia, não nos parece que essa objeção seja a mais eficaz na dissolução do conceito, como Itaparica já havia observado, quando se busca realizar uma objeção que interpreta a coisa em si como uma outra classe de objetos. Vale salientar, entretanto, que a empreitada nietzschiana carrega elementos céticos e, em sua natureza epistêmica, busca comprometer a discussão, tomando-a como prescindível, muito embora não seja capaz de refutá-la. A força do argumento reside no esforço de tornar nossas crenças sobre coisas em si como suspeitas.⁴ Em uma expressão: tornamo-nos indiferentes.

Essa é uma posição que pode ser defendida, tendo por base o já mencionado aforismo 16 de *O andarilho e sua sombra*, aforismo irmão do aforismo 151 de *A gaia ciência*. O aforismo 16 de *O andarilho e sua sombra* intitula-se “onde é necessária indiferença (*“Worin Gleichgültigkeit noth thut”*)” (KSA 2, p. 550). Ao apontar a fraqueza epistêmica de crenças que

³ Agradeço ao professor William Mattioli por essa indicação interpretativa durante o XX Encontro Anpof em Recife - PE.

⁴ Agradeço ao professor Rogério Lopes por essa indicação interpretativa durante o XX Encontro Anpof em Recife - PE.

defendem que a ciência possa se posicionar definitivamente sobre as primeiras e últimas coisas, Nietzsche pondera: “Não precisamos absolutamente dessas certezas plenas sobre os horizontes mais remotos para viver de maneira plena e capaz à nossa humanidade; tampouco a formiga precisa delas para ser uma boa formiga”.

O exemplo da formiga é um experimento semiótico interessante, pois a formiga, pequeno animal considerado como social e gregário desde Aristóteles, em sua absoluta pequenez em relação a nós, não precisaria de crenças fortes sobre a natureza última das coisas para sobreviver. Vecchia (2014, p. 173-177), dando dicção ao texto de *O andarilho e sua sombra*, afirma que nesse texto Nietzsche coaduna uma gnosiologia e uma concepção de saúde, buscando entender que formas de vida podem promover ou não a própria vida, ao invés de onerá-la. Se isso ocorreu em *O andarilho e sua sombra*, deve-se sobretudo ao fato de que o filósofo encontrava-se atormentado por enfermidades e buscava refletir sobre os mínimos detalhes sobre como “dar forma à vida cotidiana”. É nesse contexto que se coloca uma investigação das coisas mais próximas, isto é, como a “alimentação, moradia, vestuário, relacionamentos” (AS 5) podem tornar-se objeto de reflexão. As coisas pequenas e próximas ganham relevância na balança epistêmica, conduzindo a filosofia de Nietzsche, como pondera Vecchia (2014, p. 177), a uma radicalização da transformação da filosofia das grandes verdades a uma filosofia das pequenas verdades despretensiosas. Nesse ponto, Vecchia pondera:

Se no primeiro volume de MA/HH Nietzsche já havia empreendido uma primeira diligência rumo às pequenas verdades despretensiosas da ciência como contraponto às “longínquas” elucubrações do idealismo metafísico, no segundo volume essas pequenas verdades parecem assumir o tom de uma “dieta pessoal” (MA/HH I, 553), metamorfoseando-se numa filosofia das coisas mais próximas (*die nächsten Dinge*). [...] As noções (perspectivistas) de distância e proximidade passam a ser empregadas largamente por Nietzsche para explicar a transformação pela qual passava a sua vida e filosofia no final da

década de 70. Numa “dietética” peculiar, ele passa a separar o indiférente (*Gleichgültig*) do necessário (*Nöthig*) pelo critério da distância, inserindo na primeira categoria idealismos de todos os tipos como os da filosofia metafísica, da religião cristã, da arte romântica etc., e na segunda categoria, junto com as pequenas verdades da ciência, as coisas mais próximas, das quais deveríamos novamente nos tornar “bons vizinhos” (*gute Nachbarn*) (Vecchia, 2014, p. 176-177).

Assim, a indiferença cética acoplada no argumento de Nietzsche em AS 16 sugere que, em algum momento, uma concepção dogmática de mundo afirmou que a fé pode ter mais valor que o saber. Entretanto, o argumento de Nietzsche sugere:

Pois apenas sob a influência de tais sentimentos as questões mais agudas do conhecimento se tornaram tão graves e terríveis para nós: para os campos mais remotos que o olhar do espírito ainda alcança, sem neles penetrar, foram transportadas noções como culpa e castigo (castigo eterno, aliás!); e isso de maneira tanto mais imprudente quanto mais obscuros são esses campos. Desde sempre se fantasiou temerariamente, ali onde nada se podia constatar, e se convenceu os próprios descendentes a tomar essas fantasias a sério, como verdades, por fim recorrendo ao abominável argumento de que a fé tem mais valor que o saber. O que é agora necessário, em relação a essas coisas últimas, não é o saber contra a fé, mas indiferença quanto à fé e suposto saber nesses campos!

A tese da indiferença às grandes questões metafísica já foi capitaneada em HH I 9. Nesse aforismo, Nietzsche chega a ponderar que poderia existir um mundo metafísico, mas que essa questão é estéril do ponto de vista filosófico, dado que o esforço em explicá-la implicaria em uma abstração completa do que é humano, o que seria absurdo. Nesse aforismo, inclusive, Nietzsche alimenta a interpretação da coisa em si como um outro mundo, por mais absurdo que a noção possa ser:

Pois do mundo metafísico nada se poderia afirmar além do seu ser-outro, um para nós inacessível, incompreensível ser-outro; seria uma coisa com propriedades negativas. – Ainda que a existência de tal mundo estivesse bem provada, o conhecimento dele seria o mais

insignificante dos conhecimentos: mais ainda do que deve ser, para o navegante em meio a um perigoso temporal, o conhecimento da análise química da água.

O dogmatismo religioso pode pressionar-nos para que tenhamos certezas em relação a assuntos metafísicos, entretanto, devemos substituir esse impulso pelo esforço de “nos tornar *bons vizinhos das coisas mais próximas*”. Nos termos do aforismo 151 de *A gaia ciência*, não seria interessante abandonarmos a experiência, a natureza, em prol de um outro mundo, um mundo de coisas em si. A pressão supersticiosa foi adquirida em tempos primitivos, como sugerem AS 16 e GC 151:

Temos que novamente nos tornar bons vizinhos das coisas mais próximas e não menosprezá-las como até agora fizemos, erguendo o olhar para nuvens e monstros noturnos. Foi em bosques e cavernas, em solos pantanosos e sob céus cobertos que homem viveu por demasiado tempo, e miseravelmente, nos estágios culturais de milênios inteiros. Foi ali que aprendeu a desprezar o tempo para vida e a si mesmo – e nós, que habitamos as campinas mais claras da natureza e do espírito, ainda hoje recebemos no sangue, por herança, algo desse veneno do desprezo pelo que é mais próximo (AS 16).

Referências

- HILL, Kevin. *Nietzsche's critiques: the kantian foundations of his thought*. New York: Oxford, 2003.
- HOULGATE, Stephen. Kant, Nietzsche and the “Thing in Itself”. In: *Nietzsche-Studien*, Berlin, v. 22, p. 115-157, 1993.
- ITAPARICA, André. As objeções de Nietzsche ao conceito de coisa em si. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, MG, v. 54, n. 128, 2013.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela dos Santos e Alexandre Morujão. 3. Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, Demasiado Humano II*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Trad. de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA)*. Hrsg. G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: DTV & Walter de Gruyter, 1999.
- PAULA, Wander Andrade de. Ordenação moral de mundo e justificação da existência em Schopenhauer. In: *Trans/Form/Ação*, Marília, SP, v. 43, n. 1, p. 255–282, 2022.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.
- VECCHIA, Ricardo Dalla. *O(s) Perspectivismo(s) de Nietzsche*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências humanas. Campinas, 2014.

A construção da noção de vontade de potência: a perspectiva de Nietzsche sobre Anaxágoras

Cassiano Lucas Silva Carvalho¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.233.05>

1 Introdução

No que concerne ao referencial teórico utilizado por Nietzsche para construir a noção madura da vontade de potência (*Wille zur Macht*)², temos importantes contribuições na pesquisa Nietzsche que nos apontam para direções e momentos diferentes da trajetória filosófica, científica e artística de Nietzsche. Nesse sentido, quando analisamos a interpretação nietzschiana acerca da cosmologia dos filósofos pré-platônicos, a saber, de cada uma das respectivas propostas de *arché*, é possível encontrar, nas palavras de Stefano Busellato (2021, p. 108): “(...) embriões conceituais daquilo que posteriormente será a figura madura da vontade de potência”. Muito embora Stefano Busellato tenha se restringido neste contexto à interpretação que Nietzsche faz de Anaxágoras, gostaríamos de reforçar que defendemos a expansão desta tese, de modo que nosso objetivo consiste em identificar novos embriões conceituais na interpretação nietzschiana também dos demais filósofos

¹ Doutorando em Filosofia pela UNIOESTE. Bolsista CAPES.

E-mail: cassianolucassilva@gmail.com

² No Brasil, encontramos traduções da *Wille zur Macht* como “vontade de poder”. Com a finalidade de evitar uma acepção da *Wille zur Macht* enquanto uma noção exclusiva do espectro político, optamos por traduzi-la como “vontade de potência”.

pré-platônicos. Dito isso, neste primeiro momento, nos contentaremos com análise da interpretação nietzschiana sobre Demócrito.

2 Desenvolvimento

Em *A Filosofia na era trágica dos gregos* (1873), antes de Nietzsche nos apresentar o modo como as *archés* se comportam diante da pergunta acerca do ser³, ele apresenta algumas importantes características acerca do filosofar grego. Mais importante que a *arché* em si, Nietzsche está mais interessado pelo meio segundo o qual a *arché* teria sido engendrada, ou seja, quais seriam as características do próprio filósofo? Nesse sentido, a existência de cada filósofo pré-platônico recebe por Nietzsche o selo da existência poética, pois a investigação destes filósofos não podia ser confundida como uma mera erudição, mas como um recurso indispensável para viver melhor. Sobre isso, afirma Nietzsche: “(...) os gregos domaram seu intrinsecamente insaciável impulso ao conhecimento – porque desejavam viver, de imediato, aquilo que aprendiam” (FT 1, KSA 1, p. 806). E: “O juízo de tais filósofos acerca da vida e da existência é incomparavelmente mais pleno de sentido do que um juízo moderno devido ao fato de que eles tinham a vida diante de si numa prodigiosa perfeição” (FT 1, KSA 1, p. 809).

Desse modo, a investigação filosófica dos filósofos pré-platônicos só era possível a partir da conjugação entre vida, ciência e arte. Essa conjugação dispõe como meio o elemento poético, responsável por fornecer o critério e o meio pelo qual o filósofo pré-platônico é capaz de filosofar, sobre isso, afirma Nietzsche:

A filosofia demarca para si o limite que a separa da ciência (...) Quando Tales diz “tudo é água”, o homem então estremece e eleva-se para além do tatear e do rastejar vermiculares das ciências particulares (...) O filósofo procura ecoar em si a sonoridade total de mundo para, aí

³ Trata-se da investigação acerca da relação entre o condicionado e o incondicionado.

então, exterioriza-la em conceitos: na medida em que é contemplativo como o artista plástico e compassivo como o religioso, perscrutando fins e causalidades qual o homem da ciência, sentindo-se inflado a ponto de atingir o macrocosmo, ele retém ainda a sobriedade de se considerar friamente como o reflexo do mundo (...) (FT 3, KSA 1, p. 817).

A tese nietzschiana é a de que se pode julgar “o solo a partir da planta”, ou seja, cada *arché* é compreendida como o fruto de uma existência moldada sob a conjugação entre ciência, arte e vida. De acordo com Nietzsche, o fenômeno da multiplicidade dessas existências também só teria sido possível se considerarmos a *Kultur* grega como um grande solo fértil e ainda mais amplo, responsável por nutrir essa mesma variedade de formas e tipos de *archés*⁴. Com o objetivo de demonstrar essa multiplicidade, Nietzsche compõe em *A Filosofia na era trágica dos gregos* uma grande série de duelos entre as *archés*, tendo em vista que fornece como pergunta geral a questão do ser, fica evidente a intenção de Nietzsche em introduzir uma atmosfera competitiva e integral, na qual todo o conjunto de características que circundam cada *arché* são levadas em consideração.

Com a finalidade de ilustrar essa atmosfera competitiva, é possível imaginar a pergunta a respeito do ser como a arena e os filósofos pré-platônicos seriam os gladiadores participantes, formando dessa forma um *battle royal* ao estilo romano, pois apesar de existir uma ordem de apresentação gradativa, as *archés* mantêm-se em constante duelo. Será esse o contexto no qual Anaxágoras é avaliado mediante ao confronto travado com as demais *archés*. Nesse sentido, antes de analisar a perspectiva de Nietzsche sobre Anaxágoras, de modo a identificar as possíveis semelhanças e diferenças entre a *arché* anaxagórica e a noção madura da vontade de potência, convém apresentar o que compreendemos por vontade de potência:

⁴ Sobre isso, cf. FT 1, KSA 1, p. 808-809.

Sabeis vós o que para mim é “o mundo”? Devo mostrá-lo em meu espelho? Este mundo: um monstro de força, sem começo, sem fim, uma firma, brônzea grandeza de força, que não se torna maior, não se torna menor, não se consome, só se transforma e, como um todo, é de imutável grandeza, uma administração sem gastos e sem perdas, mas, do mesmo modo, sem crescimento, sem ganhos, [...] força em toda parte, como jogo de forças e ondas de forças, ao mesmo tempo uno e múltiplo, acumulando-se aqui e ao mesmo tempo diminuindo acolá, um mar de forças tempestuosas e afluentes em si mesmas, sempre se modificando, sempre refluindo, [...] como um fluxo e refluxo de suas configurações, passando das mais simples às mais complexas, do mais calmo, mais rígido, mais frio ao mais incandescente, mais selvagem, mais contraditório e depois, de novo, do múltiplo voltando ao mais simples, através do jogo das contradições até o prazer da harmonia, [...] este meu mundo dionisíaco do criar eternamente si mesmo, do destruir eternamente si mesmo, este mundo misterioso da dupla verdade, este meu “além de bem e mal”, sem fim, [...] – vós quereis um nome para este mundo? Uma solução para todos os seus enigmas? Uma luz também para vós[?] [...] Este mundo é vontade de potência – e nada além disso! [...] (FP 1885, 38[12]. KSA 11, p. 610).

A pertinência deste aforismo para nós consiste no fato de que ele fornece algumas importantes características do modo como a vontade de potência se comporta sobretudo sob o aspecto cosmológico. Dito isso, convém destacar algumas dessas características: A vontade de potência é eterna (pois é destituída de começo e de fim); ela não aumenta e também não diminui, embora se transforme, desde as coisas mais simples até as mais complexas; é sempre relacional, uma vez que só pode ser analisada enquanto arranjo imerso em um jogo e ondas forças. A seguir, tendo em vista essas considerações elevadas da vontade de potência, convém analisar se a interpretação nietzschiana sobre Anaxágoras seria compatível com alguma destas características.

Precisamente no duelo entre a doutrina do *vir-a-ser* e a doutrina do ser móvel de Parmênides, Nietzsche elenca três objeções heraclitianas contra Parmênides, das quais convém para nós analisar a terceira apresentada por ele:

A terceira e única possibilidade restante para Heráclito não poderá ser adivinhada por ninguém mediante sagacidade dialética e, por assim dizer, através de cálculo: pois, o que descobriu, aqui, é uma raridade no próprio domínio das incredulidades místicas e das imprevistas metáforas cósmicas. O mundo é o jogo de Zeus, ou, então, para falar fisicamente, do fogo consigo próprio, sendo que apenas nesse sentido o um é simultaneamente o múltiplo (FT 6, KSA 1, p. 828).

Após apresentar a concepção de “jogo” em Heráclito, Nietzsche introduz no epicentro deste duelo as duas objeções anaxagóricas contra a teoria de Parmênides, a saber, trata-se do questionamento acerca da mobilidade do pensar e sobre a origem da aparência. Se, por um lado, o cerne da *arché* parmenidiana repousa na consideração da ausência do *vir-a-ser* acompanhada da teoria da aparência e da ilusão dos sentidos, as objeções de Anaxágoras partem justamente da inversão do cerne parmenidiano:

Mas se o mundo empírico não deve ser aparência, se as coisas não devem ser deduzidas do nada e menos ainda de algo único, então essas coisas mesmas devem encerrar um ser verdadeiro, sua matéria e seu conteúdo têm de ser necessariamente reais, sendo que toda mudança pode referir-se apenas à forma, quer dizer, ao posicionamento, à ordenação, ao agrupamento, à mistura e à decomposição dessas essencialidades que existem eternamente juntas. Tudo se passa, então, como num jogo de dados: são sempre os mesmos dados, mas, ao caírem quer de um jeito, quer de outro, passam a significar coisas distintas para nós. (FT 14, KSA 1, p. 852).

Embora essa concepção de jogo presente em Heráclito também se faça presente na cosmologia de Anaxágoras, é preciso destacar uma importante distinção, a saber, para Anaxágoras o desigual jamais poderia emanar do igual, ou seja, o *vir-a-ser* não poderia ser explicado a partir de um único ser existente:

Tomai duas essências existentes em si, cada qual com um ser autonomamente incondicionado e completamente diverso – e as substâncias de Anaxágoras são desse tipo – elas jamais poderiam, pois, ir de

encontro uma à outra, nunca se movendo ou atraindo-se mutuamente, sem qualquer causalidade ou ponte entre ambas, de sorte que, não se tocando nem se perturbando, uma nada tem a ver com a outra”. (FT 14, KSA 1, p. 854).

Diante desse problema, temos a demanda por uma explicação mais sofisticada para justificar a existência das múltiplas qualidades: “Há inúmeras substâncias, mas nunca mais, nunca menos, jamais substâncias novas. Apenas o movimento as faz girar, como num lance de dados, umas em relação às outras (FT 14, KSA 1, p. 853). Se o movimento é sinônimo de mudança, é também ele o responsável pela multiplicidade, o que exige de Anaxágoras responder as perguntas que circundam o problema da origem do movimento. No entanto, como exigência para prosseguir, Anaxágoras teve de admitir que as nossas próprias representações e suas respectivas sucessões nos são apresentadas realmente como elas são⁵, caso o contrário, não se poderia estabelecer nenhuma afirmação válida a seu respeito. A partir deste “exame interior” Anaxágoras teria notado que as representações se moviam por si mesmas, não eram movidas e tampouco possuíam, para além de si, alguma causa do movimento:

Há algo que traz consigo a origem e o início do movimento; mas, em segundo lugar, ele ainda constata que tal representação não move apenas a si própria, mas também algo completamente diferente, a saber, o corpo. Descobre, assim, na experiência mais imediata, um efeito das representações sobre a matéria extensa e que se dá a conhecer como movimento desta última. Bastava-lhe possuir um esquema regulativo para o movimento no mundo, que, agora, concebia ou como um movimento das verdadeiras essencialidades isoladas por meio daquilo

⁵ Sobre o perspectivismo em Nietzsche, Scarlett Marton (1990, p. 212): “No entender do filósofo, sendo o mundo um conjunto de relações, o homem só pode apreendê-lo assumindo pontos de vista em harmonia com as espécies de relações que o constituem, adotando perspectivas em sintonia com elas. Nunca lhe será dado, porém, transcender a condição humana: ele jamais logrará chegar a um conhecimento objetivo, pois está fadado a captar o mundo tal como lhe aparece, porque é condenado a um certo ângulo de visão”.

que é representativo, do *nous*, ou, então como movimento através daquilo que já se move. (FT 15, KSA 1, p. 858).

O *nous* se trata de uma substância existente em si mesma e pode ser descrita enquanto matéria completamente fina e delicada, com a qualidade específica do pensar. Como resultado, a relação de uma matéria sobre outra deve ser do mesmo tipo que aquele exercido por uma substância distinta sobre uma terceira, que se move mecanicamente por meio de empuxo e colisão. Com o advento do *nous*, Anaxágoras tinha uma substância que se move a si mesma as demais, cujo movimento não vem de fora nem depende de quem quer que seja.

Embora o *nous* forneça um esquema auto regulativo do movimento, ele ainda não explicaria o problema da origem do movimento se não fosse por intermédio de uma importante característica, a saber, a de considerá-lo como um “espírito em si”. Esse espírito em si possuía arbítrio, era a única, dentre todas as substâncias, provida de arbítrio:

Podia, a qualquer momento, dar início ao movimento das coisas que lhe eram exteriores, ou, ao contrário, ocupar-se de si mesmo durante enormes períodos de tempo - em suma, Anaxágoras precisou admitir, num tempo primordial, um primeiro momento do movimento como ponto germinal de todo assim chamado *vir-a-ser*, isto é, de toda mudança, a saber, de todo deslocamento e reposicionamento das substâncias eternas e suas ínfimas partes. (FT 15, KSA 1, p. 860).

Será nesse contexto do tempo primordial que nos deparamos com o que Nietzsche denominou de *caos anaxagórico*, ou seja, trata-se do período no qual o *nous* ainda não havia agido sobre as coisas. Esse caos é marcado sobretudo pela ausência de necessidade, com efeito, o que encontramos na realidade é o mero resultado de eternos lances de dados em um mundo compreendido enquanto arranjo materialmente limitado e temporalmente ilimitado. A partir da observação desse “ordenamento do caos”, Anaxágoras teria elaborado a doutrina segundo a qual *tudo se origina de tudo*. Por exemplo, no ouro também devem estar contidos prata, neve, pão e carne, mas em ínfimas porções, sendo que

o todo é denominado conforme aquilo que prepondera em cada coisa compreendida enquanto um arranjo meramente posicional. Nesse contexto, convém apresentar a definição das *homoiomerien* (homeomerias) de Anaxágoras:

O filósofo representa a existência primordial do mundo como se fosse uma massa em pó repleta de pontos infinitamente pequenos, em que cada qual é especificamente simples e possuidor apenas de uma qualidade, mas de tal modo que cada qualidade específica se acha representada nos pontos particulares infinitamente pequenos. (FT 16, KSA 1, p. 863).

Se em um primeiro momento as homeomerias estavam dispostas em uma espécie de mistura completa, será a partir da conjugação e intervenção do *nous* que é possível compreender o processo pelo qual cada uma delas recebe uma qualidade preponderante e singular, o que não exclui a presença das outras qualidades, pois as homeomerias podem ser interpretadas a nível atômico. Nessa dinâmica, se em cada homeomeria está contida um pouco de tudo (*spermata*), a ação arbitrária do *nous* explicaria a multiplicidade oriunda da aleatoriedade do *vir-a-ser*, pois se trata justamente de um jogo no qual a ação do *nous* ocorre de maneira insubordinada a qualquer lei, princípio ou ordem, mas antes pela arbitrariedade que lhe é própria. Ainda sobre o comportamento do *nous*, Nietzsche o descreve também em suas lições:

O *nous*, conseqüentemente, de nenhum modo estabeleceu uma ordem absoluta, nem uma separação perfeita, mas simplesmente um movimento por meio do qual as coisas se diferenciam com base em distinções gerais: provocou a prevalência [*Übergewicht*] de um tipo de matéria, nada além disso. Não se trata de um finalismo, mas apenas de movimento. (VP, 1994, p. 196)⁶.

⁶ Trata-se das *Lições sobre os filósofos pré-platônicos*, material elaborado por Nietzsche durante o período de docência na Universidade da Basileia.

Na interpretação nietzschiana sobre Anaxágoras, é possível observar o esgotamento de qualquer tipo de teleologia, pois o movimento guiado pelo *nous* é destituído de qualquer meta ou destino, pelo contrário, trata-se de uma necessidade exclusivamente físico-mecânica. Se o *todo* está contido em cada partícula, quando o *nous* o agita, obtemos os resultados mais diversos possíveis, com efeito, o *nous* ao mesmo tempo em que é causa eficiente (*causa efficiens*), também é causa final (*causa finalis*), dada a sua arbitrariedade.

3 Considerações Finais

Até aqui, é possível observar de antemão algumas semelhanças entre a interpretação que Nietzsche faz de Anaxágoras em *A Filosofia na era trágica dos gregos* e em suas *Lições sobre os filósofos pré-platônicos* e a vontade de potência. Na cosmologia anaxagórica temos um sistema eterno, que se estende em um tempo infinito, sem começo e sem fim, sem ganhos e sem perdas, apenas transformação. Embora Nietzsche dispense o *nous* enquanto mecanismo auto regulativo e provedor do movimento, existem algumas semelhanças entre os comportamentos presentes no *nous* e na vontade de potência. Em ambos os casos temos como característica a incondicionalidade, a vontade de potência só responde por si mesma, da mesma forma que o *nous* age de forma totalmente arbitrária, garantindo assim uma ausência total de uma teleologia, bem como também é garantida a possibilidade de que tudo aconteça e se repita, dada a conjugação entre um tempo infinito e a matéria finita. Por fim, de modo semelhante como as homeomerias, a vontade de potência é sempre relacional, uma vez que só pode ser analisada enquanto arranjo imerso em um jogo e ondas forças, jogo este que já teria sido enunciado a partir do *vir-a-ser* heraclitiano.

Referências

- BUSELLATO, Stefano. *Nas origens da vontade de potência: Anaxágoras*. Cadernos Nietzsche, Guarulhos/Porto Seguro, v.44, n.2, p. 105–124, maio/agosto, 2021.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin/Munique: Walter de Gruyter, 1967-1978. 15 vol.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Les philosophes préplatoniciens*. Trad. Olivier Sedeyn. Combas: éditions de l'éclat, 1994.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A filosofia na era trágica dos gregos*. Org. e Trad. Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos (1885-1889)*. Trad. Luis E. de Santiago Guervós. v. 4. 2. ed. Madrid: Tecnos, 2008.

Linguagem e retórica na filosofia do jovem Nietzsche

Célia Machado Benvenho¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.233.06>

1 Introdução

Linguagem e retórica são temas que aparecem intimamente relacionados na filosofia do Jovem Nietzsche, de modo especial no início da década de 1870, quando Nietzsche, professor de Filologia clássica na Universidade da Basileia, se ocupa com a preparação de cursos sobre retórica e defende a tese da essência retórica da linguagem. Trago aqui algumas conclusões da minha pesquisa doutoral, em que investi-guei essa relação entre retórica e linguagem e a sua importância no projeto filosófico de Nietzsche. A questão que orientou a pesquisa foi analisar se a concepção retórica de linguagem, como Nietzsche compreende a linguagem no período de 1872 a 1874, teria provocado um “giro retórico” em sua filosofia, como caracterizado por alguns comentadores, ou, se o interesse pela retórica foi apenas um “desvio” episódico em sua filosofia, abandonado a partir de 1875, ou até mesmo uma estratégia de argumentação.

Num primeiro momento apresentarei brevemente o contexto em que aparecem as primeiras reflexões de Nietzsche sobre a linguagem e a sua aproximação com a retórica. Num segundo momento me

¹ Professora adjunta dos Cursos de Graduação e Pós-graduação em Filosofia da Unioeste, campus Toledo. E-mail: celia.benvenho@unioeste.br

deterei na relação entre linguagem e retórica e a consequente tese da essência retórica da linguagem, que ocorre, textualmente nas anotações para os cursos sobre retórica, especialmente no curso *Apresentação da retórica antiga* (*Darstellung der antiken Rhetorik*), de 1872, geralmente publicado no Brasil como *Curso de retórica* e no Ensaio póstumo “Sobre verdade e mentira no sentido extramoral”, de 1873. Num terceiro momento, apresentarei as principais consequências dessa relação entre retórica e linguagem e sua importância no projeto filosófico de Nietzsche.

2 As primeiras reflexões sobre a linguagem

Ao nos debruçarmos sobre a temática da linguagem em Nietzsche precisamos estar cientes que não a encontraremos em um conjunto de textos específicos ou mesmo que constitua uma teoria da linguagem. As reflexões do filósofo sobre a linguagem aparecem em diversos textos e contextos de sua produção filosófica, com variações de temas e estilos, mas revelam uma preocupação constante com as possíveis origens e possibilidades da linguagem e sua consciência do papel da linguagem na construção do conhecimento. Por um lado, isso se revela no seu olhar crítico, quando denuncia o modo como a tradição filosófica se apoderou da linguagem em seu discurso, tomando-a como expressão de um conhecimento verdadeiro, de um discurso capaz de dizer a “verdade”, limitando-a a um “instrumento metafísico que revela a essência e a verdade do objeto”, que representa adequadamente o mundo. Por outro lado, encontramos um pensador que, incansavelmente, buscou uma “nova linguagem”, novas formas de expressão para seus pensamentos explorando os recursos plásticos da linguagem, liberta das amarras do conhecimento, do papel de representar “adequadamente” o mundo. Não é por acaso que em seus escritos Nietzsche recorre a uma multiplicidade de estilos, dissertativo, polêmico, aforismáticos, poemas, múltiplos recursos linguísticos, metáforas.... O que

nos leva a conclusão de que o tema da linguagem ocupa um papel relevante e até central em seu projeto filosófico.

Textualmente, podemos apontar como um marco inicial das reflexões de Nietzsche sobre a linguagem o texto *Da origem da linguagem* (*Vom Ursprung der Sprache*), escrito como capítulo introdutório para o curso Lições sobre Gramática Latina de 1869/1870, nos primeiros semestres de Nietzsche como professor de Filologia clássica. Embora o texto em si consista em um plano de trabalho sobre a questão da origem da linguagem, com anotações de ideias próprias, resumo e transcrição literal de referências científicas da época, uma espécie de “colagem” de passagens de obras, como de Hartmann, Benfey, traz como uma grande contribuição a concepção de linguagem como uma força instintiva inconsciente, cuja origem é impensável e enigmática, que influenciará as reflexões posteriores do filósofo sobre a questão da linguagem.

No contexto de elaboração de sua primeira obra, *O nascimento da tragédia* (1872), as reflexões sobre a linguagem aparecem atreladas às reflexões sobre a tragédia grega. O papel essencial atribuído à linguagem, enquanto uma atividade instintiva primordial, é associado à arte, como expressão ou forma inconsciente de conhecimento e linguagem a partir de sua essência musical. A arte permitiria a vivência e a compreensão de uma dimensão mais profunda que aquela da consciência, nos aproximando da essência íntima das coisas. Disso decorre que a dimensão mais profunda dos estados internos, não apreensível para a consciência e para a linguagem, isto é, intraduzível, poderia ganhar expressão na arte e na música.

Entre os anos de 1872 e 1874 ocorre a aproximação das temáticas linguagem e retórica, que pode ser corroborado pelos registros dos cursos anunciados para esse período, pelos manuscritos disponíveis, assim como pela vasta relação de autores consultados pelo filósofo para a preparação desses cursos, conforme consta nos registros dos empréstimos feitos junto à Biblioteca da Universidade da Basileia. Nesses cursos, o filósofo aborda tanto a história da eloquência a partir da

sistematização da teoria retórica, como a retórica efetivamente praticada, por meio de estudos de tratados retóricos de autores específicos como Quintiliano, Cícero e a Retórica de Aristóteles².

3 Relação entre linguagem e retórica

O curso *Apresentação da retórica antiga*³ é composto por 16 parágrafos que reconstituem os estudos da retórica em diferentes perspectivas. Não se trata de um texto destinado à publicação, mas num conjunto de notas elaboradas pelo filósofo para as preleções de seus cursos. Essas anotações são fundamentais para o estudo da linguagem e da retórica em Nietzsche, pois além da precedência cronológica em relação aos outros textos é o lugar em que o filósofo trata da retórica de maneira histórica e filosófica, intercalando com o problema da origem da linguagem.

Uma preocupação que se mostra latente desde o primeiro parágrafo do curso é em relação ao modo como a retórica foi concebida pelos filósofos. Nietzsche inicia o curso fazendo uma recuperação histórica do conceito de retórica através da multiplicidade de pensadores, escolas e épocas. Essa análise se estende no decorrer do primeiro parágrafo do curso intitulada “Conceito de retórica” e é retomada no terceiro – “Relação da retórica com a linguagem”. Essa perspectiva histórica que orienta o trabalho de Nietzsche sobre a retórica lhe dará as bases para a compreensão da íntima relação entre a retórica e o modelo cultural específico em que surge, a cultura da oralidade e a democracia

² Tomando como base o trabalho de Most e Fries (2014), podemos dividir as fontes utilizadas por Nietzsche em dois grupos: a) uma tradição filológica clássica: A. Westermann (1833-35); L. Spengel (1842, 1862, 1863); Friedrich Blass (1868-80); Richard Volkmann (1872, 1865); Rudolf Hirzel (1871); b) uma tradição da filosofia da linguagem (Gerber, 187 e via ele a linguística e a filosofia da linguagem do século XIX. A combinação dessas duas tradições é talvez o fato mais importante do curso *Apresentação da retórica antiga*.

³ Doravante CR.

ateniense do século V a.C. O que lhe proporcionará um ponto de partida para a compreensão do relacionamento tenso entre o pensamento retórico e o discurso filosófico.

Nietzsche constata que, na modernidade, a retórica é uma arte mal compreendida, considerada como insidiosa e enganadora e, por isso, desprezada e desconsiderada teoricamente. Nas palavras de Nietzsche. Fortemente ancoradas na oposição entre natureza e arte, as concepções modernas contrapõem a “artificialidade da retórica” a uma suposta “naturalidade da linguagem”, uma linguagem originária, livre de quaisquer artifícios. Todo uso consciente de artifícios do discurso é, desse modo, reprovado, sendo tomado como algo não natural, intencional, ou seja, “retórico”, o que contribuiu não só para as definições imprecisas de retórica na modernidade, como também para a ausência de uma prática retórica consciente entre os autores modernos. Ele atesta então uma imprecisão nas definições de retórica pelos modernos⁴, diferente da Antiguidade, em que há uma busca incessante por uma conceitualização correta de retórica e uma atenção para o papel da persuasão no discurso do orador e, em grande medida, alimentada pela rivalidade entre filósofos e oradores.

Ele então investiga como a Retórica foi definida na Antiguidade até chegar na *Retórica* de Aristóteles, considerando-a uma das tentativas filosóficas mais bem-sucedidas de compreensão do fenômeno da persuasão e que influenciará as determinações posteriores de retórica. A *Retórica de Aristóteles* será a principal referência para o curso *Apresentação da Retórica antiga*. Como observa C. Emden (2005, p. 23), é em Aristóteles que Nietzsche encontra a conexão histórica entre retórica e filosofia, que será crucial para as suas reflexões sobre a linguagem. Nessa recuperação histórica ele retoma os primeiros retores sicilianos Córax e Tísias, passa por Górgias e Isócrates e Platão, *Górgias* e *Fedro*.

⁴ Cf. CR 1, KGW II/4, p. 416.

No primeiro parágrafo do curso *Apresentação da Retórica antiga*, Nietzsche apresenta a definição de retórica que Aristóteles faz no Livro I da *Retórica*: “Entendamos por retórica a capacidade de descobrir o que é adequado a cada coisa com o fim de persuadir”⁵. No terceiro parágrafo do curso, intitulado “Relação da retórica com a linguagem”, Nietzsche retoma a definição aristotélica de retórica ao tratar da relação entre retórica e linguagem, mas a ampliará para a caracterização da própria linguagem. Enquanto no primeiro parágrafo Nietzsche dá ênfase a uma parte da definição, “tudo aquilo que é possivelmente verossímil e convincente”, aqui ele destaca a retórica enquanto *dynamis*, enquanto força de persuasão⁶, utilizando-o para caracterizar a própria essência da linguagem. Ele diz: “A força [*kraft*] que Aristóteles chamou retórica, de saber encontrar e fazer valer a propósito de cada coisa aquilo que suscita um efeito e causa impressão” (CR 3), é, ao mesmo tempo, a essência da linguagem⁷.

Assim tomada, a retórica, antes de ser uma característica particular do discurso, que recorre a uma série de artifícios (tropos, metáforas, metonímias, figuras de linguagem), para “o bem falar e convencer”, é a força que rege o surgimento da linguagem, ou seja, é o que constitui a linguagem desde a sua formação. E, ainda mais importante, o recurso que o retórico faz aos tropos, às figuras de linguagem, ou seja, uma estruturação artística consciente do discurso, revela-se como um uso consciente de formas que já estariam presentes inconscientemente na própria constituição da linguagem, numa espécie de prolongamento dos meios artísticos intrínsecos à linguagem (CR 3). A linguagem é, em sua essência, retórica. Ou seja, é compreendida como uma força que busca transmitir a outrem uma emoção e uma apreensão subjetivas e, assim como a retórica, não faz referência ao verdadeiro, à essência das

⁵ Aristóteles, *Retórica*, Livro I, 1355b.

⁶ Nietzsche traduz o termo *dynamis* (δυναμις), presente na definição de retórica de Aristóteles, pela palavra *Kraft* (força).

⁷ KGW II/4, p. 426.

coisas, pois não é uma força da verdade. Tomada enquanto força que se radica na transposição, a linguagem é fundamentalmente transposição linguística antes de ser referência das coisas, que, por sua vez, passa a ser algo secundário e derivado desse processo.

A estratégia adotada por Nietzsche para demonstrar a tese da essência retórica da linguagem é justamente analisar o uso retórico da linguagem por meio de seus artifícios mais importantes, os tropos, de modo especial a metáfora⁸. Num primeiro momento, ele retoma o significado que os tropos receberam na tradição retórica, recorrendo, principalmente a Aristóteles, Quintiliano e Cícero, na maioria das vezes parafraseando-os, o que indica sua aproximação e distanciamento em relação à tradição retórica e a sua importância para as suas reflexões sobre a linguagem. Ele identifica que na tradição retórica os tropos são comumente tomados como “designações impróprias”, “desvios”, que dão às palavras significados que, inicialmente elas não têm, mudando, substituindo, acentuando certas características e fazendo uso de engenhosos recursos, sempre por meio da transposição (*Übertragung*) (CR 8). De acordo com essa tradição, os tropos se opõem a um nome considerado próprio (*proprietas*), que, por sua vez, é o que caracterizaria uma coisa de forma mais completa possível, mais plena de significação (CR 4.) É esse sentido próprio que o discurso retórico viria a substituir por uma significação figurada, buscando, de algum modo, retomá-lo. Disso decorrem as várias acepções para os tropos no contexto da tradição retórica: como ornamentos para o discurso, desvios, termo impróprio, formas secundárias ou derivadas da linguagem, denominação literal figurada que derivaria de um significado próprio.

⁸A metáfora é um terceiro tipo de tropo trabalhado por Nietzsche no terceiro parágrafo do curso. Diferente da sinédoque, que forma conceitos de espécie, e da metonímia, que substitui a causa pelo efeito, a metáfora não cria novas palavras, mas opera por “transposição de significados”, ou seja, atribui novos significados às palavras. Nesse sentido, a metáfora não lida com percepções, mas com significados já presentes na linguagem.

Nietzsche rejeitará essa definição clássica de tropos como “impropriedade” em oposição a um uso literal da linguagem própria, afirmando ser de significações “impróprias” que toda linguagem é, primeiramente, configurada. Diferente da tradição retórica, para Nietzsche, os tropos não são adicionados às palavras ocasionalmente, como resultantes de um uso “impróprio”, secundário, de uma linguagem primeiramente adequada à expressão da essência das coisas, isto é, num sentido “próprio”, mas constituem sua natureza mais própria⁹. Nos tropos se trata de transposição (*Übertragung*), diz ele no parágrafo 8 do curso: “umas palavras são usadas em vez de outras: o impróprio no lugar do próprio” (CR 8). É justamente essa característica, comum a todos os tropos, a transposição, que Nietzsche utilizará para analisar a relação entre retórica e linguagem. Assim como os processos de inferências que ocorrem nos tropos, seja destacando uma parte em relação ao todo, trocando a causa pelo efeito, entre outros, há, na formação das palavras, a seleção de um aspecto, que se sobressai do todo, que causa uma impressão, que persuade, o qual será expresso por uma imagem sonora. No parágrafo terceiro do curso ele diz: “Todas as palavras são, desde a sua origem, enquanto sua significação, tropos. Em vez do verdadeiro processo, elas expressam uma imagem sonora [*Tonbild*] que se esvanece no tempo; a linguagem nunca exprime algo em sua totalidade, mas apenas destaca um aspecto [*Merkmal*] que lhe aparece sobressalente (CR 3)¹⁰.

O que designa com efeito uma palavra? Em nenhum caso, diz ele, a própria coisa, uma “realidade” existente em si, mas uma imagem que nós temos ou fazemos das coisas com as quais nos relacionamos, que permanece em si desconhecidas para nós. “Não são as coisas que penetram na consciência, mas a maneira que nos relacionamos com elas, o *pithanon*. A plena essência das coisas nunca é apreendida” (CR 3).

⁹ Cf. CR 3, KGW II/4, p. 427.

¹⁰ KGW II / 4, p. 426-427.

Sendo assim, o caminho da percepção para a linguagem se dá por meio da transposição entre dois domínios de experiência completamente distintos e não relacionados: o estímulo nervoso e o som. Ou seja, um processo de transferência (tradução) da estimulação nervosa para expressões linguísticas. Diz Nietzsche: “O formador da linguagem não percebe coisas ou eventos, senão *excitações* [Reize]: ele não transmite sensações, mas somente cópia de sensações. A sensação suscitada por uma excitação nervosa, não apreende a coisa mesma: esta sensação é representada externamente através de uma imagem” (CR 3).

O que sucede na excitação nervosa, no impulso recebido não é a captação das coisas mesmas, mas antes uma transposição desse impulso em imagem e depois em som e enfim como palavra. Ou seja, a percepção é menos baseada na realidade externa do que em impulsos nervosos que produzem “imagens” (sensações) da realidade. Assim como a sensação não apreende a própria coisa, o conteúdo significativo atribuído à imagem sonora não tem relação alguma com a essência mesma das coisas. Ou seja, assim como não há um significado inerente às próprias coisas também não há nas palavras; toda palavra já é uma transposição (CR 3).

A transposição que Nietzsche faz do conceito de retórica de Aristóteles para a caracterização da essência da linguagem traz como consequência que a linguagem, assim como a retórica, não se refere ao verdadeiro, à essência das coisas, não pretende instruir, mas transmitir aos outros uma excitação e uma suposição subjetiva” (CR 3)¹¹. Ao identificar a *doxa* como base da retórica, tornando-a uma característica da própria linguagem, Nietzsche quebra com a ilusão de uma linguagem verdadeira e reabilita a linguagem enquanto *doxa*. Assim, conclui Nietzsche, “a linguagem é Retórica” [*Die Sprache ist Rhetorik*]¹², pois quer,

¹¹ KGW II/4, p. 425-426.

¹² Nietzsche escreve a palavra retórica com a inicial maiúscula, que no alemão indica se tratar de um substantivo “a retórica”, e não um adjetivo, “retórica”.

desde sua origem, transmitir [*übertragen*] uma *doxa* [opinião] e não uma episteme [ciência]"¹³ (CR 3).

É com base nesse processo de deslocamento, transposição, presente na formação da palavra, que Nietzsche ampliará a própria noção de metáfora, que receberá o status de tropo retórico por excelência no curso de retórica. Nietzsche observa que, para designar a transposição, *Übertragung*, os gregos (como Isócrates e Aristóteles) utilizavam inicialmente a palavra metáfora (*μεταφορα*), cuja etimologia (Metaphorá meta=sobre/ pherein = transporte) compreende também o sentido de transferência, deslocamento, transposição como faz Aristóteles na *Poética*, em que denomina como metáfora o “transpor para uma coisa o nome de outra”. Tomada nesse sentido amplo, a metáfora não é somente uma figura linguística particular, mas ilustra o movimento de deslocamento de “uma esfera a outra” que contribui para produzir os modos de expressão da linguagem.

É nesse mesmo sentido, como transposição, que Nietzsche utilizará a metáfora no ensaio *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Uma primeira transposição ocorre quando um estímulo nervoso é transposto (*Übertragen*) em uma imagem (*Bild*)! (primeira metáfora); depois, essa imagem é remodelada num som (segunda metáfora). E assim prossegue uma série de processos metafóricos que operam entre esferas distintas, sem que haja uma relação necessária entre elas (VM 1). Não sendo possível uma adequação entre um estímulo nervoso e as coisas nomeadas pela palavra. Justamente porque a palavra é a expressão de uma sensação subjetiva, ou seja, é uma imagem intermediária entre a nossa percepção e a coisa percebida, portanto, refere-se às relações entre as coisas e nós mesmos e não às próprias coisas.

Compreende-se, assim, porque a metáfora recebe o status de tropo retórico por excelência no curso e, praticamente, orienta toda a reflexão do ensaio de 1873: por melhor exemplificar esse procedimento

¹³ KGW II/4, p. 426.

tropológico/metafórico de apreensão do mundo; por ilustrar esse âmbito originário próprio da atividade humana, do qual se originaria a linguagem e não o contrário.

Outrossim, essa inadequação entre as palavras e as coisas pode ser comprovada pela existência das diferentes línguas, com suas infinitas significações. “O criador da linguagem não percebe coisas ou eventos, senão excitações e, para designá-las, recorre a ousadas metáforas, transposições, pois “a coisa-em-si” (a pura verdade sem quaisquer consequências) é algo totalmente inapreensível e pelo qual nem de longe vale a pena esforçar-se” (VM 1). Ou seja, a verdade é compreendida como uma metáfora, destituindo-a de um caráter eterno e imóvel ou desautorizando concebê-la como correspondência com o real ou com as coisas como elas são. Portanto, “não há expressões próprias, nem conhecimento próprio, senão metáforas [...]. Por verdadeiro, há de se entender somente aquilo que usualmente é metáfora habitual” (VM 1). Consequentemente, a verdade, como figura da linguagem, não é mais que: “Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, aparecem como sólidas, canônicas e obrigatórias” (VM 1).

O problema, para Nietzsche, é o esquecimento dessa atividade metafórica presente na origem de toda linguagem. Em nome do conhecer, o homem se esquece do processo transpositivo que marca toda a sua relação com o mundo e, o mais grave, ele se esquece enquanto sujeito artisticamente criador (VM 1). Por meio de uma série de abstrações arbitrárias, o homem, enquanto um ser racional, universaliza as impressões em conceitos desbotados e frios, para neles atrelar o veículo de seu viver e de seu agir.

Há, portanto, uma impossibilidade linguística ou conceitual para expressar a natureza do real, justo porque a linguagem só tem valor em seus aspectos simbólicos e figurativos. O conhecimento nasce desse impulso de formar metáforas, de fazer transposições arbitrárias.

Não há uma relação de causalidade entre o objeto e o sujeito, mas uma relação estética inteiramente linguística que é, na definição de Nietzsche, uma transposição insinuante, uma tradução balbuciante para uma linguagem totalmente heterogênea¹⁴.

4 Considerações finais

É visível aqui um conjunto de motivos preliminares da crítica do filósofo à gramática metafísica, desqualificando qualquer pretensão de apreender a verdadeira essência das coisas, a partir de um exame da relação entre retórica e linguagem. Se a tradição da filosofia ocidental tem se movido na direção de tomar a linguagem como um instrumento para representar a realidade, Nietzsche rompe com essa tradição ao afirmar que o conhecimento é produto da linguagem e não o seu contrário, ou seja, a linguagem não se origina a partir de um pensamento consciente, mas, antes, “todo pensamento só se torna consciente com a ajuda da linguagem” (OL)¹⁵.

Conceber a linguagem como essencialmente retórica, figurada, trópica, metafórica, aponta para a impossibilidade de se distinguir conceitualmente uma predicação “própria” de uma imprópria, ou figurada. Dizer que a palavra não se refere à própria coisa, a uma “realidade” existente em si, mas a uma imagem que nós temos ou fazemos das coisas, que permanecem em si desconhecidas para nós, conduz à renúncia da ideia de uma linguagem adequada, assim como à exigência de um discurso absolutamente verdadeiro.

Por outro lado, a tese da estrutura figurativa da linguagem permite a Nietzsche desvelar as raízes metafóricas da linguagem e, como

¹⁴ Cf. VM 1. A causalidade já é o resultado de uma transposição, ou seja, é uma metáfora, assim como o espaço e o tempo: “Tempo, espaço e causalidade não são mais que metáforas do conhecimento com as quais interpretamos as coisas” (*Fragmento Póstumo* 19 [210] do verão de 1872/começo de 1873).

¹⁵ “*Da Origem da Linguagem*”.

consequência, dismantelar as ilusões epistemológicas da metafísica. O desvelamento das ilusões lógico-gramaticais da metafísica que o filósofo faz ao identificar os componentes ficcionais da razão por meio da crítica à linguagem, do conhecimento e da verdade, nos leva à compreensão de que Nietzsche não pode, a partir dos pressupostos mesmos de sua argumentação, chegar a uma metafísica invertida, senão a um estabelecimento muito mais denso e enriquecedor acerca do nexo entre doxa e episteme. Assim, o aparato conceitual da retórica serve como um instrumento crítico para as críticas do filósofo às pretensões epistemológicas da tradição filosófica, de tal modo que os conceitos desenvolvidos nesses textos podem ser tomados como embrionários para muitas questões da sua filosofia da maturidade. Uma das principais consequências dessa compreensão da linguagem como resultado de meras artes retóricas, de figurações, é o rompimento da ideia de correspondência entre palavras e coisas, da verdade como adequação, enfim, de que a linguagem verbal e lógica seriam os meios capazes de revelar a natureza da realidade metafísica.

Percebemos também que Nietzsche faz uma apropriação dessa dimensão retórica da linguagem em seus próprios escritos filosóficos, buscando novas formas de expressão, estilos variados, que resgatem a força artística originária da linguagem e possam traduzir diferentes perspectivas e formas de vida. Assim, o novo sentido que Nietzsche atribui à retórica e à metáfora é a chave para compreendermos a “nova linguagem” que ele procura utilizar em seus escritos. Pensar a linguagem como metafórica implica indicar o caráter vivo e mutável da linguagem, formada por uma pluralidade de sentidos, cujo compromisso não é com o dizer o “próprio”, o “adequado”, o “verdadeiro”, ou representar o mundo, mas dizer o vir-a-ser. A retórica não será somente a arte do “bem dizer”, mas, essencialmente, a força que está tanto na formação da linguagem como em todo o seu desenvolvimento. É a retórica enquanto força inconsciente que age como fonte de toda criação e de todo uso linguístico singular, e mais, que dá a todo discurso uma

potência de poder exercitar uma maneira singular de pensar. Do mesmo modo, a metáfora não é compreendida apenas como uma figura retórica particular, nem mesmo como um deslocamento linguístico, mas como um processo de deslocamentos sucessivos de uma esfera a outra que são heterogêneas.

De modo geral, identificamos haver um consenso, entre os intérpretes, de que a aproximação de Nietzsche com a retórica, e a consequente tese da essência retórica da linguagem, teriam contribuído para o distanciamento do filósofo dos pressupostos metafísicos ainda presentes em sua primeira obra, assim como para a crítica à linguagem e à metafísica que ele fará nos escritos da maturidade. Por outro lado, apesar desse aparente consenso em relação à aproximação de Nietzsche com a retórica, encontramos divergências acerca da importância da retórica para as reflexões do filósofo sobre a linguagem, bem como em relação à própria continuidade dessas reflexões em seus escritores posteriores.

Philippe Lacoue-Labarthe, no texto *“Le Detour: Nietzsche et la rhétorique”*, de 1971, defende que o interesse do jovem Nietzsche pela retórica teria sido acidental, uma espécie de “desvio episódico, possivelmente decorrente de suas leituras para preparação dos cursos sobre retórica, e que seria abandonado a partir de 1875. Ele interpreta a retomada da retórica, por Nietzsche como um gesto desconstrucionista em relação à pretensão de verdade que orientava tanto a linguagem da filosofia como a da ciência da época, o que propiciaria um afastamento de sua Metafísica de artista. Ele identifica uma dupla tarefa na utilização que Nietzsche faz da retórica: 1) Retornar contra a filosofia aquilo contra o qual ela própria havia lutado para se construir após o giro socrático (mito, poesia, eloquência, todo uso dóxico da linguagem; 2) Determinar a linguagem como originalmente figurada, trópica na ocorrência, de tal modo que nenhuma linguagem verdadeira possa ser arrancada dela, a menos que esqueça, entenda mal ou dissimule sua própria origem (Lacoue-Labarthe, 1971, p. 53).

No entanto, segundo o autor, trata-se de uma tarefa aparentemente infrutífera e interminável, que Nietzsche não quis ou não pode realizar, tanto que a abandonou após 1875. Assim, embora Nietzsche tenha cumprido com a tarefa de mostrar que a linguagem da filosofia é constituída de figuras, metáforas, mito, literatura, ou seja, é constituída pelos mesmos elementos da literatura, rompendo, assim, com o limite entre filosofia e literatura, ele ainda depositaria na linguagem uma força de verdade, mesmo que fosse uma não verdade. Portanto, para o autor, os escritos sobre retórica ainda sinalizam um inequívoco pertencimento do filósofo à metafísica da identidade e da presença – embora se apresentem sob a figura de sua “inversão”. Com base nisso, o autor vai afirmar que a passagem pela retórica não trouxe mudanças significativas para a compreensão de linguagem do filósofo, caracterizando-a como um “desvio episódico”.

Contrapondo-se à Lacoue-Labarthe, Manuel Barrios Casares¹⁶ (2002), no texto “O ‘giro retórico’ de Nietzsche”, defende que a dedicação do jovem Nietzsche à relação entre retórica e linguagem não foi algo episódico, mas está inserida no contexto das suas reflexões sobre a linguagem e provocaram mudanças significativas em seu pensamento, que foram decisivas para sua filosofia da maturidade. Segundo ele, foi esse “giro retórico” que permitiu a Nietzsche despedir-se definitivamente de sua metafísica de artista e empreender o caminho até uma crítica genealógica. Mesmo que na obra tardia não haja uma dedicação específica à retórica, assim como o emprego sistemático de um termo central, como a metáfora, não deve obscurecer o fato de que, através da categoria hermenêutica de interpretação, Nietzsche assumiu as consequências do modo de entender a linguagem que expõe tanto no curso sobre retórica *Exposição da retórica antiga*, como no ensaio *Sobre verdade e mentira*.

¹⁶ Cadernos Nietzsche, n. 13. São Paulo, Discurso Editorial/GEN 2002. Tradução de Wilson Frezzatti.

Disso decorre que a crítica à pretensão fundamentadora da metafísica não desemboca na mera substituição da episteme de um mundo verdadeiro pela fábula de um mundo aparente, como conclui Lacoue-Labarthe, mas, antes de tudo, no problema da sua indistinção. O desvelamento das ilusões lógico-gramaticais da metafísica que o filósofo faz ao identificar os componentes ficcionais da razão por meio da crítica à linguagem, do conhecimento e da verdade, nos leva à compreensão de que Nietzsche não pôde, a partir dos pressupostos de sua argumentação, chegar a uma metafísica invertida, senão a um estabelecimento muito mais denso e enriquecedor acerca do nexo entre *doxa* e *episteme*. Como observa Casares (2002, p. 23), a própria “História de um erro” converte-se em algo que deixa de ser contemplado simplesmente como falsidade, na medida em que contribuiu para gerar ‘o que hoje chamamos mundo’.

Uma das consequências mais diretas da concepção da retoricidade intransponível da linguagem é a liquidação dos fundamentos metafísicos de uma teoria da arte que localizava na tragédia o âmbito privilegiado de desvelamento da essência genuína do real, de modo especial a tese mais schopenhaueriana, da música como verdadeira linguagem, como língua originária e expressão direta da vontade (Casares, 2002, p. 21). Por sua vez, a compreensão que a atividade do intelecto que confere sentido e ordem ao mundo é produto de um impulso artístico do ser humano não implica remetê-la a um fundamento bem determinado do real, equiparável à vontade schopenhaueriana.

Compreendemos, assim, que a dedicação do jovem Nietzsche ao tema da relação entre retórica e linguagem no início da década de 1870, não foi, de modo algum, ocasional ou episódica, mas trouxe consequências importantes para as suas primeiras reflexões sobre a relação entre linguagem e pensamento, assim como influenciaram significativamente suas reflexões posteriores sobre a atividade interpretativa como base para o conhecimento e para a razão. Portanto, a retomada da retórica seria decisiva para as reflexões do filósofo, constituindo-se

numa chave de leitura para o seu debate com a metafísica e, em particular, da relação crítica com a cultura de sua época, que será constante ao longo de sua obra. De tal forma que podemos dizer que elas representam um “giro retórico” em sua filosofia.

Referências

- ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução e notas de Manuel Alexandre Junior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Penal. São Paulo, Folha de S. Paulo, 2015.
- CASARES, Manuel Barrios. “O ‘giro retórico’ de Nietzsche”. *Cadernos Nietzsche*, vol. 13, 2002, p. 7-36.
- EMDEN, Christian J. *Nietzsche on Language, Consciousness and the Body*. Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 2005.
- LACOUÉ-LABARTHE. “Le détour: Nietzsche et la rhétorique”. In: *Poétique; revue de théorie et d’analyse littéraires*. Paris, v. 5, p. 53-76, 1971.
- MOST, Glenn & FRIES, Thomas. “The sources of Nietzsche’s Lectures on Rhetoric”. In: JENSEN, Antony K. & HEIT, Helmut. *Nietzsches as a Scholar of Antiquity*. London/New Delhi/New York/Sidney, Bloomsbury, 2014, p. 3-74.
- NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos (1869-1874)*. Tradução de Luis Enrique de Santiago Guervós. vol. I. 2. ed. Madrid, Tecnos, 2010.
- NIETZSCHE, F. *Sobre Verdade e Mentira no Sentido extramoral*. Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo, Hedra, 2007.
- NIETZSCHE, F. *Escritos sobre retórica*. Tradução de Luis Enrique de Santiago Guervós. Madrid, Editorial Trotta, 2000.
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. G. Colli und M. Montinari (Hg.). Berlin, Walter de Gruyter, 1999. 15 vol.
- NIETZSCHE, F. *Werke. Kritische Gesamtausgabe (KGW)*. vol. II,1-4. Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1993-1998.
- NIETZSCHE, F. *O Nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo*. Tradução de Jacob Guinsburg. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, F. *Rhétorique et langage*. Tradução de Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy. *Poétique*, 1971; Transparence, 2008.

NIETZSCHE, F. “Vom Ursprung der Sprache”. In: Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe (Ed. Fritz Bornmann), II, II. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1993.

O “humanismo” de Nietzsche

Danilo Bilate¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.233.07>

Eu amo os homens.
Zaratustra, Prólogo §2

1 Introdução

A palavra “humanismo” é muito equívoca, mas essa plurivocidade deve ser estudada e pode mostrar pistas para compreendermos o pensamento nietzschiano, ao contrário do que sugere Jean Robelin.² Parto do pressuposto de que temos o direito de suspeitar haver um humanismo de Nietzsche, ao invés de negarmos *a priori* e dogmaticamente essa possibilidade, como faz, dentre muitos outros, Serge Trottein.³ Embora não seja o propósito principal deste artigo, acredito que mostrarei que essa recusa frequente passa ou pela tomada, de antemão, de um sentido específico para aquela palavra ou da dificuldade em

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Bolsista JCNE-FAPERJ e PQ-2 do CNPq. E-mail: danilobilate@gmail.com

² “É evidentemente banal sublinhar a polissemia do termo humanismo”, diz Jean Robelin, ele que confunde essa palavra seja com o Renascimento, seja com a crença no progresso necessário da humanidade, ele que promete “ver em Nietzsche o testemunho dessa polissemia” sem sequer citar as ocorrências do termo no autor alemão (Robelin, 2006, on-line).

³ Serge Trottein trata como coisa dada um “anti-humanismo nietzschiano” e, se perdendo em palavras, na sequência, fala da hipótese de um “retorno a um humanismo mais autêntico” (Trottein, 2006, on-line).

organizar a sua polissemia.⁴ Aquele primeiro posicionamento, se ele de fato ocorre, demonstra uma rigidez incompatível com o exercício investigativo filosófico. Contrasta com essa rigidez Peter Sloterdijk que, com suas expressões “humanista e super-humanista”, cria um jogo de palavras proposital que acompanha aquele criado por Nietzsche mesmo com seu *Übermensch*:

Trata-se do conflito fundamental de todo futuro, tal como o postula Nietzsche: o combate entre os cultivadores do pequeno homem e os cultivadores do grande homem – poder-se-ia dizer, entre os humanistas e os super-humanistas, os amigos do homem e os amigos do além-do-homem (Sloterdijk, 2000, p. 38).

Mas não é necessária a criação de novas expressões, bastando reconhecer claramente em qual sentido a palavra “humanismo” pode ser levada em consideração, como bem viram Yannis Constantinidès⁵ e David Simonin⁶.

A atenção dada por comentadores franceses a esse tema talvez se explique por conta do livro francês, que recebeu atenção em sua época, de Henri de Lubac, autor que estuda o que ele chama de

⁴ Esse segundo caso é, a meu ver, o de **Christophe** Bouriau, que diz: “Em seu sentido fraco, o humanismo é a adesão a uma cultura reputada como mais vivaz que o ensino escolarístico e fundada sobre uma reatualização da cultura antiga. Nietzsche, naturalmente, é ‘humanista’ nesse sentido. Em seu sentido forte, o humanismo reconhece uma dignidade em todo homem, qualquer que seja sua condição, e entende resistir a tudo o que pode ferir essa dignidade. Contrariamente a Montaigne, Nietzsche não é absolutamente humanista nesse segundo sentido” (Bouriau, 2006, on-line).

⁵ “Não é exagerado afirmar que Nietzsche é um humanista, na medida em que sua obra inteira se apresenta como uma tentativa de enobrecer o homem, torná-lo mais forte, mais profundo, mais ‘mau’. Ele se opõe simplesmente a um humanismo moral, cujo objetivo é o de domesticar o homem, como se domestica a natureza selvagem, e não de cultivá-lo como a uma ‘planta’ para lhe permitir cumprir suas promessas” (Constantinidès, 2006, on-line).

⁶ “Nesse sentido, o pensamento aristocrático e hierárquico de Nietzsche herda de uma certa tradição humanista que concebe o homem como indivíduo antes de concebê-lo especificamente; é pelo preço de uma torsão, que consiste em reduzir o conjunto do humanismo à sua única especificação humanitarista, que se pode qualificar Nietzsche de anti-humanista” (Simonin, 2022, p. 79).

“humanismo nietzschiano” que tem como consequência, segundo ele, o “esmagamento da pessoa humana” (De Lubac, 1944, p. 7). Ele considera que Nietzsche se restringe ao homem, excluindo Deus, o que constitui, a seus olhos, um “humanismo inhumano” (De Lubac, 1944, p. 9)⁷ e conclui que “o humanismo ateu só podia alcançar a falência” (De Lubac, 1944, p. 51). É também bem conhecida a asserção de Michel Foucault, segundo a qual, para Nietzsche, o homem morreu, o que parece ser uma reverberação de De Lubac mesmo.⁸ Se esse autor, aliás claramente preso à sua perspectiva cristã, mantém cristalino o uso da classificação e do seu termo raiz “homem”, Foucault, ao contrário, joga com as palavras de maneira confusa.⁹

Como quer que seja, poucos trabalhos tratam da origem da palavra “humanismo”, dos quais se destaca o livro de Florian Baab, autor que nota essa raridade (Baab, 2013, p. 16). Na Alemanha, o termo ganha notoriedade no início do século XIX, graças a Friedrich Immanuel Nietzhammer¹⁰ para propor um tipo de educação distinta do sistema pedagógico então chamado de “filantropismo”. Interlocutor de Schelling e de Goethe, dentre outros autores menos conhecidos (Cf. Baab, 2013, p. 28), seu livro ganhou uma resenha escrita pelo primeiro,¹¹ enquanto

⁷ Contra o ponto de vista desse autor se posicionam explicitamente Pietro Gori e Paolo Stellino que alertam que o humanismo ateu nietzschiano não se confunde com um “indiferentismo moral” (2014, p. 126).

⁸ “Não há mais homem, porque não há mais nada que ultrapasse o homem” (De Lubac, 1944, p. 51).

⁹ Por exemplo: “os seres humanos, mas não o homem” (Foucault, 1966, p. 333). Como se sabe, o que Foucault compreende pela palavra “homem” é bem específico (“um duplo empírico-transcendental que chamaram de *homem*” [p. 330]), de maneira que sua utilização faz mais barulho do que apresenta clareza. Em relação a Nietzsche, o autor francês diz que ele “matava o homem e Deus ao mesmo tempo” (p. 317), que “o homem logo não existirá mais – mas sim o além-do-homem” (p. 333) que sua “promessa do além-do-homem significa, de início e antes de tudo, a iminência da morte do homem” (p. 353), que “o homem vai desaparecer” (p. 396), sempre com fórmulas que alteram o sentido usual de “homem” sem disso avisar cuidadosamente o leitor.

¹⁰ Quando ele escreve *Der Streit des Philanthropinismus und des Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unsrer Zeit*, em 1808.

¹¹ “Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des

o segundo também utiliza a nova palavra, mas privilegiando o sentido de humanitarismo.¹² Um pouco mais tarde, Schopenhauer fala de humanismo para classificar o pensamento otimista de Rousseau, contra o pessimismo e o materialismo voltairianos.¹³ É evidentemente possível que esses usos do termo não tenham passado despercebidos a Nietzsche.

Para designar o movimento cultural, contemporâneo do Renascimento, oposto à escolástica, a palavra passa a ser assim utilizada na década de 1840.¹⁴ Nesse sentido, o termo deriva explicitamente das palavras “humanidades” e “humanistas”, os dois em voga nos séculos XVII e XVIII. As raízes dos dois termos são ainda mais antigas. Marcel Françon lembra que “Varrão e Cícero empregavam a palavra *humanitas* para traduzir *paideia*” (Françon, 1972, p. 525). Ele acrescenta que a expressão grega “*enkuklios paideia*” foi utilizada por Quintiliano para nomear uma “educação puramente literária” e “uma cultura oratória fundada sobre a retórica” (Françon, 1972, p. 527). O Renascimento recupera o cuidado, próprio da retórica romana, de dizer a verdade para que ela possa ser compreendida por aquele a quem nos endereçamos e isso com toda a atenção à eloquência, com a elegância de escolher (*elegere*) a melhor maneira de falar ou de escrever, privilegiando o interlocutor. A singularidade de cada indivíduo é, assim, levada em conta e o discurso ganha uma amplitude de possibilidades estilísticas.

Erziehungsunterrichts unserer Zeit dargestellt von Friedrich Immanuel Niethammer” (No *Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung*, numeros 13, 14, 15, de 1809).

¹² Em sua autobiografia escrita entre 1808 e 1831 (*Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*, Dritter Teil, Dreizehntes Buch).

¹³ No §46 dos suplementos a *O mundo como vontade e representação*.

¹⁴ “Após o início do século, existem exemplos alemães e ingleses, mas eles têm outras conotações filosóficas e teológicas. A palavra Humanismo é usada pela primeira vez no sentido de um evento histórico por K. Hagen, em uma obra publicada em 1841-43, e depois por Voigt, cujo famoso livro apareceu pela primeira vez em 1859. Nesse ponto, a ligação entre Humanista e Humanismo está completa tanto na forma quanto na substância” (Campana, 1946, p. 72).

2 A utilização da palavra por Nietzsche e o projeto formativo da década de 70

Nietzsche utiliza pouco a palavra “Humanismus”, mais precisamente entre 1871 e 1875. A última referência à palavra aparece quando ele escreve: “É verdade que o Humanismo e as Luzes tomaram a antiguidade como um aliado” (FP 1875, 5[60]) para completar que ambos desconhecem que a antiguidade não compreendia o homem como tendo uma natureza “fundamentalmente boa”. Aqui, Nietzsche considera o humanismo como um otimismo, à maneira de um Schopenhauer crítico de Rousseau. Mas esse sentido não é o único que ele lhe dá e Nietzsche também se submete à plurivocidade do termo.

Na primeira ocorrência, de 1871, ele afirma: “Os romanos como artistas determinaram até agora a posteridade. Apenas o espírito germânico originário deles se emancipou, em Shakespeare, Bach etc. Seu humanismo é o contrapeso de sua arte” (FP 1871, 9[143]). A fórmula final é duplamente misteriosa. Ela é ambígua por causa da imprecisão do pronome possessivo e por não explicar a função equilibrante do “humanismo” em relação à arte. O projeto de “encontrar a civilização para Shakespeare e Beethoven” como uma “liberação em relação à *romanidade*” (FP 1871, 9[147]) dá pistas para compreender a fórmula. Em 1871, trata-se ainda de um germanista que considera que uma nova civilização deve ser independente do humanismo, isto é, simplesmente aqui, da romanidade, o que um Shakespeare ou um Bach não souberam fazer.

Quatro anos mais tarde, Nietzsche escreve de modo lacônico: “A ligação entre o *humanismo* e o *racionalismo religioso* é colocada bem em evidência por Köchly como um fato saxão” (FP 1875, 5[33]). Se o nome de Hermann Köchly, filólogo muito interessado pela reforma da educação, aparece aqui, isso pode significar que o problema do humanismo como formação, educação ou cultivo estava, à época, bem presente no espírito do nosso filósofo. Com efeito, todo o grupo de fragmentos nietzschianos desse período trata do problema da educação do

indivíduo como “cultivo [Züchtung] dos homens importantes” (FP 1875, 5[11]), tendo como objetivo o “homem do futuro: o homem europeu” (FP 1875, 5[15]). É nesse sentido que Nietzsche fala de sua religião como de um “trabalho para engendrar o gênio”, para o qual “só há esperança na educação [Erziehung]”, essa sendo o “amor pelo engendrado [Erzeugten]” (FP 1875, 5[22]). A menção ao amor pela criação lembra o *Zaratustra*.

É nessas notas de trabalho que se encontra a referência a Köchly, a partir da qual Nietzsche problematiza a *formalen Bildung*, que pressupõe a distinção entre conhecimento e “maneira de pensar, de falar, de escrever” (FP 1875, 5[34]). Ele lembra que a educação formal visada pelos filólogos que lhe são contemporâneos sofre com a falta de ensino que levasse em consideração “a marcha, a dança, a fala, o canto, o postar-se, a conversação” (FP 1875, 5[35]). O modelo do *uomo universale* é aqui visado com uma amplitude extrema. A *enkuklios paideia* própria ao *humanitas* toma, em Nietzsche, a força do pensamento intimamente ligado ao corpo, do texto que dança em suas variações estilísticas infinitas.

Como quer que seja, se a época na qual Nietzsche utiliza a palavra “Humanismus” é a mesma na qual ele reflete sobre a formação, educação ou cultivo – não esqueçamos jamais da *excolo*, da *erudio* etc. dos romanos¹⁵ – do homem do futuro como esse destruidor que se dá a liberdade parar criar, é então que o imoralismo nietzschiano se faz ver de modo explícito:

Eu tenho a intenção de exprimir ainda ideias que *passam por ignomínias* para aquele que as nutre; então, mesmo os amigos e os conhecidos

¹⁵ Sobre esse ponto, ver Pierre Vesperini: “Os homens passam da selvageria primitiva, do *inhumanitas* à *humanitas*, ‘da natureza à cultura’. [...] Os romanos empregavam diferentes palavras para descrever esse processo: *erudire* (que, é claro, deu origem à ‘erudição’), isto é, retirar o que há de *rudis*, de ‘grosseiro’ nos homens (‘desengrossar’); *perpolire*, ‘polir’; *excolere*, ‘cultivar’; *mansuefacere*, ‘adoçar’. Essa ‘doçura’ é para os romanos um elemento essencial do estado do homem civilizado” (Vesperini, 2015, on-line).

se inquietariam e se assustariam. Eu devo também atravessar esse fogo. Em seguida, eu me pertencerei sempre mais (FP 1875, 5[190]).

Essas ideias ignominiosas não se referem senão ao problema da formação desse homem excepcional que o jovem Nietzsche chama ainda de “gênio”: “Aquele que tomasse consciência do que é o engendramento do gênio e que quisesse colocar em obra, em sua prática, o procedimento do qual faz uso a natureza, precisaria ser tão mau e impiedoso quanto a natureza mesma” (FP 1875, 5[191]). A maldade desse homem não se produz por si própria, mas é consequência mimética de uma cultura igualmente terrível: “Maltratemos os homens, levemo-los ao extremo, e isso durante milênios – então, o gênio surgirá de um só golpe, de um *desvio* da natureza, de uma faísca que sai da energia terrível que teremos inflamado. – É assim que a história me fala. Visão terrível! Ah! Eu não te suporto!” (FP 1875, 5[194]). Paradoxalmente, é essa formação terrível, pois contrária aos valores estabelecidos, que atesta o interesse nietzschiano pelo homem.¹⁶

3 *Zaratustra* e o problema do nojo

Sabe-se que Nietzsche diz de *Assim falava Zaratustra* que ele deve ser lido ou escutado como uma música ou ditirambo.¹⁷ É um livro

¹⁶ É por isso que estou de acordo com Carlotta Santini: “O anti-humanitarismo de Nietzsche é de fato talvez a mais alta virtude humanista que ele exerceu: Nietzsche amou os homens, nunca teve ‘piedade’ deles, e precisamente porque os amava e não tinha pena deles, instou-os e encorajou-os a superarem-se. Ele é humanista porque em toda a sua vida não fez outra coisa senão falar do homem, pelo homem e para o homem. Nisso, Nietzsche é verdadeiramente o pensador de um único pensamento, ao contrário do que a maioria das pessoas diz. Sempre pensou na redenção do homem, na conquista de sua autonomia de pensamento, de ação, de volição, de autodeterminação” (Santini, 2020, p. 10).

¹⁷ “Poder-se-ia classificar todo o *Zaratustra* como música” (EH Assim falou Zaratustra 1). “A sentença tremendo de paixão; a eloquência tornada música; relâmpagos anunciadores de porvires até aqui inesperados. A força da metáfora mais poderosa que jamais existiu até hoje não é senão miséria e bagatela ao lado desse retorno da língua à natureza da expressão figurada” (EH Assim falou Zaratustra 6). “Qual linguagem falará

que recusa a *formalen Bildung*, misturando voluntariamente essas estranhas categorias da forma e do conteúdo. Como bom humanista, portanto, o autor se permite experimentar várias possibilidades estilísticas, permanecendo atento ao fato de que a eloquência pressupõe o *ex-loqui*, a preocupação com seu interlocutor, própria ao *decorum* aberto aos afetos em jogo. É um livro do qual o autor não experimenta nenhum embaraço diante da imoralidade destrutiva.¹⁸ É um livro que leva em conta o homem, sobretudo o homem do futuro, entendido como um ideal (Cf. EH, Assim falou Zaratustra 2) que toma a forma do além-do-homem. É um livro, enfim, que realiza o programa nietzschiano de 1875, esse de engendrar, pela formação, o homem ainda a surgir:

Ele define tão rigorosamente quanto possível o que pode apenas ser “o homem” a seus olhos – *não* o objeto de amor ou mesmo de piedade – Zaratustra se tornou igualmente mestre de seu *grande nojo* pelo homem: o homem é para ele uma coisa informe, matéria, pedra assustadora que precisa de um escultor (EH, Assim falou Zaratustra 8).

Essa observação de *Ecce Homo* é muito importante. Ela revela uma aparente contradição, a de que o nojo pelo homem, quando dominado, permite transformar o homem, lhe dando novas possibilidades de existência. Para investigar como o desprezo pelo homem pode se confundir com o amor por ele, investiguemos as ocorrências dos termos “nojo”, “desprezo” e conexos¹⁹ em *Assim falava Zaratustra*. A primeira

um tal espírito, quando ele fala a si próprio? A linguagem do *ditirambo*” (EH Assim falou Zaratustra 7).

¹⁸ “O elemento alcônico, os pés ligeiros, a onipresença da maldade e da exuberância e tudo o que, de resto, é característico do tipo de Zaratustra [...]” (EH Assim falou Zaratustra 6). Ver sobre isso a afirmação seguinte de Elisabeth Flucher: “Mas como pode a exigência provocadora de Zaratustra de abandonar a humanidade ou, numa expressão mais radical, de destruí-la, estar de acordo com uma visão humanista? A resposta é que o projeto de Zaratustra é crítico e está situado dentro de uma tradição de crítica moral com a intenção de melhorar a humanidade (ou seja, os moralistas franceses, Voltaire e outros)” (Flucher, 2020, p. 96).

¹⁹ A palavra “Ekel” (nojo) deve ser relacionada principalmente a “Verachtung” (desprezo), o que foi feito com frequência por Nietzsche, mas também a “Verdruss”

referência ao nojo aparece no início do *Zaratustra*. O velho reconhece Zaratustra pela pureza de seu olhar e pela ausência de nojo em sua boca. Assim caracterizado, o sábio explica ao velho porque ele sai da sua solidão para ir aos homens: “Eu amo os homens”. O velho retruca dizendo que o homem é “uma coisa muito imperfeita” e que “o amor pelo homem [o] mataria” e Zaratustra replica: “Que importa o amor, eu trago aos homens um presente” (ZA I, Prólogo 2). Aqui aparece então a noção de *Übermensch*, pois é ele o presente de Zaratustra aos homens.

O além-do-homem aparece como uma nova possibilidade de configuração humana diante do tipo de homem atual, pois “o homem é alguma coisa que deve ser ultrapassada” (ZA I, Prólogo 3). Com efeito, essa noção é apresentada na maior parte das vezes como um fim que, como tal, se liga sempre ao futuro. É a meta da “sede do criador”, à medida que essa sede é descrita como “flecha e desejo pelo além-do-homem” (ZA I, Do casamento e dos filhos). E se “o que é grande no homem é que ele é uma ponte e não um fim”, conclui-se que “o que se pode amar no homem é que ele é uma *transição*” (ZA I, Prólogo 4). Essa transição – todo mundo o sublinha, pois Zaratustra o repete desde o §3 do Prólogo – deve se efetuar para o “sentido da terra”, mas o que se esquece sempre é que esse sentido é um “sentido humano” (ZA I, Da virtude dadivosa 2).

É ao apresentar o além-do-homem que Zaratustra explica o aspecto positivo do nojo: apenas a experiência do desprezo pelo homem decadente permite aspirar a um novo tipo humano. É a ocasião de qualificar esse afeto como “grande”. Essa experiência é, pois, o “maior momento” que podemos viver, “a hora do grande desprezo” (ZA I, Prólogo 3). Pouco após, Zaratustra diz que ele “ama os grandes desprezadores, porque são eles que veneram e que são flechas do desejo de ir à

(saciedade) ou “Uberdruss” (fastio) entre outras. Ainda que todos esses termos não sejam sinônimos exatos na língua alemã, Nietzsche os utiliza quase no mesmo sentido.

outra margem” (ZA I, Prólogo 4). Depois, após ter prometido falar do “que há de mais desprezível”, o “último homem”, ele afirma que “o momento chegou de o homem fixar sua meta. O momento chegou para o homem plantar o germe de sua esperança no mais alto” (ZA I Prólogo 5). Mas é apenas no capítulo “Do pálido criminoso” que Zaratustra confessa pela primeira vez ter experimentado o nojo: “Muitas coisas me enojam em vossos homens de bem e é certo que não é o mal neles”. Aqui, o imoralismo nietzschiano se faz ver de maneira modesta. De qualquer maneira, daqui em diante o personagem assume que ele experimenta esses afetos siameses de desprezo e a veneração, o desejo e a esperança a ele associados: “Meu desprezo e meu desejo crescem juntos; quanto mais eu me elevo, mais eu desprezo aquele que sobe” (ZA I, Da árvore na montanha).

A recorrência da palavra “desejo” (*Sehnsucht*) não é casual, pois o desejo de que se trata é sempre o pelo além-do-homem, como imagem de elevação. Essa imagem corresponde ao reconhecimento de uma incompletude do humano ou até mesmo de seu malogro: “Eles sequer se tornaram humanos” (ZA I, Dos predicadores da morte), diz Zaratustra aqui e alhures: “A humanidade não tem ainda uma meta. / Mas digam-me, irmãos, se falta ainda a meta à humanidade, a essa não falta ela própria?” (ZA I, Das mil e uma metas); e: “Sim, o homem era um ensaio. Ah! Muita ignorância e muitos erros se encarnaram em nós!”. É nesse momento que Zaratustra explicita que o sentido da terra que guia o além-do-homem é um sentido humano; é por isso que ele lembra aqui que “até agora ainda lutamos pé a pé com o gigante chamado Acaso e sobre a humanidade inteira reinou, até agora, o que é insensato, o que perdeu o sentido” (ZA I, Da virtude dadivosa 2).

O desejo pelo além-do-homem se confunde com o projeto de forjar uma humanidade por vir, lhe dando um sentido, expulsando o acaso, o que só é possível pela tomada de uma formação planejada em grande escala. Esse projeto tem seus limites. Se as pessoas de bem enojam Zaratustra, ele qualifica explicitamente de “inumanas”

(*menschenfeindlich*) todas “essas doutrinas sobre o Um pleno, imóvel, satisfeito e imperecível” (ZA II, Das ilhas bem-aventuradas). Ademais, os “valores falsos e as falas ilusórias” são “os piores monstros para os mortais”. Porque os homens tropeçaram nesses obstáculos, “não houve nunca um além-do-homem” e é por essa via que Nietzsche pode escrever que mesmo o maior dos homens era ainda “demasiado humano” (ZA II, Dos padres). A fórmula de 1878, “*allzumenschlich*” reaparece aqui, do meu ponto de vista, para designar a hipotrofia do humano, como inversão irônica do exagero do advérbio.

Recorrente no percurso de Zaratustra, o tema do nojo aparece também na terceira parte do livro, notadamente em um dos seus extratos mais obscuros, chamado muito adequadamente de “Da visão e do enigma”, onde Nietzsche apresenta, pela boca do anão, o eterno retorno. (ZA III, Da visão e do enigma 2). Encontramos já a partir do capítulo seguinte passagens essenciais que permitem interpretar esse enigma. Nele, Zaratustra diz a respeito do seu pensamento abissal:

Tudo me gritava por signos: ‘É tempo! Mas eu – eu não escutei: até que enfim meu abismo se pôs a remoer e que meu pensamento me mordeu. [...] Meu coração me bateu até a *garganta*, quando eu te escuto cruzar! Teu silêncio ainda quer me *estrangular*, tu cujo silêncio é abismo (ZA III, Da felicidade involuntária [grifos meus]).

Dois capítulos adiante, o narrador afirma que Zaratustra “queria chegar a saber o que, no meio tempo, tinha acontecido com o *ser humano*: se ele tinha se tornado maior ou menor”, após o quê o personagem conclui que “*Tudo se tornou menor!*” (ZA III, Da virtude amesquinhadora 1). Ele diz então que as pessoas do povo lhe “dão *mordidas* porque eu lhes digo: ‘Às pequenas pessoas é preciso pequenas virtudes’” (ZA III, Da virtude amesquinhadora 2 [grifo meu]).

No caminho para a caverna, Zaratustra encontra o seu macaco, seu imitador, um bufão, um louco. Zaratustra o ouve dizer que ele despreza a grande cidade e logo o interrompe: “Cala-te de uma vez! [...] há

muito que tuas palavras e tuas ações me causam nojo! [...] Eu desprezo o teu desprezo”. Zaratustra explica então que despreza o nojo do macaco porque o afeto do imitador nasce da vingança e não do amor (ZA III, Do passar além). Em seguida, ele diz experimentar nojo pela grande cidade e por seu macaco, mas que seu desprezo é diferente, precisamente porque ele nasce do amor e não da vingança. Ao contrário da grande cidade diante da qual ele passa sem entrar, a “virtude prodigiosa”, como “alegria consigo próprio”, “bane de si tudo o que é desprezível” e “tudo o que é covarde”, pois “ela odeia e só experimenta nojo por aquele que não quer nunca quer defender-se, o que *engole venenosos escarros* e maus olhares, o homem por demais paciente, que tudo suporta, que se dá por satisfeito com qualquer coisa” (ZA III, Dos três males 2 [grifo meu]). Com a aproximação do pensamento abismal, o do eterno retorno, Zaratustra grita: “Nojo! Nojo! Nojo! (ZA III, O convalescente 1). Após os seus animais terem apresentado a teoria do retorno circular do tempo, ele explica a razão de sua reação repulsiva:

– e vós sabeis como esse monstro entrou em minha garganta e me estrangulou. Mas com uma mordida eu arranquei-lhe a cabeça e a cuspi longe de mim. [...] O grande fastio [*Überdruss*] que sinto do homem – *isto* penetrara em minha goela e me sufocava [...] Ah, eternamente retorna o homem! Eternamente retorna o pequeno homem! [...] Demasiado pequeno, o maior! – era este o fastio que eu sentia do homem. E eterno retorno também do menor! – era este o fastio que eu sentia de toda a existência! / Ah, nojo! Nojo! Nojo! (ZA III, O convalescente 2).

É, portanto, Nietzsche mesmo quem resolve o enigma da serpente que estrangulou o jovem pastor. Zaratustra é o pastor e é o grande nojo ou desprezo pelo homem que é representado pela imagem da serpente. Ao contrário do homem servil que “engole venenosos escarros” (ZA III, Dos três males 2), Zaratustra elimina o nojo por uma “mordida”. No capítulo seguinte, ele resume muito bem a questão à qual o enigma se associa: “Oh minha alma, eu te ensino o desprezo, o desprezo que não vem como um verme roedor, o grande desprezo,

pleno de amor, aquele que ama mais quando ele despreza mais” (ZA III, Do grande anseio).

4 Considerações finais

O homem é o tema principal de todo o *Zaratustra*. Nós não encontramos em Nietzsche exatamente um “novo humanismo”, como quer Olivier Ponton, mas, como ele mesmo o percebeu, um amor pelo homem que se liga diretamente ao nojo por sua versão medíocre, malograda, fraca e incompleta:

O humanismo nietzschiano consiste em correr o risco do que Zaratustra chama ‘o nojo pelo homem’, afrontando esse *Menschliches* que a tradição metafísica nos havia ensinado a cuidadosamente ignorar – mas esse risco é constitutivo da possibilidade para nós de chegar enfim a um amor pelo homem (portanto, a um *humanismo*) desembaraçado de todo travestimento idealista (Ponton, 2006, on-line).

Todavia, esse amor não é compassivo: a *humanitas*, como modelo cultivado do homem, contém dignidade, mas essa *humanitas* é respeitada pelo tratamento duro, rigoroso e imoral que, apenas ele, pode permitir alcançar tal modelo: “É preciso que o homem se torne mais mau e melhor – eis o que ensino” (ZA IV, Do homem superior 5), para acrescentar em seguida que é preciso “que pereçam mais de vossa espécie e sempre os melhores – pois para vós as coisas deverão ser sempre piores e sempre mais duras” (ZA IV, Do homem superior 6). O homem é, assim, concebido como uma matéria informe que se deve esculpir e essa modelagem de um novo tipo de homem por vir depende do amor, do desejo, da esperança e da veneração.

A utilização do epíteto “humanista” qualifica uma maneira de pensar e de escrever, própria à tradição humanista, que, ao refletir sobre o homem, se pergunta se existe um modelo para ele. A noção de além-do-homem responde a essa demanda e o prefixo *über* não nos

coloca em nenhuma dificuldade: o além-do-homem é o homem mesmo. Foi o que compreendeu Arnaud Sorosina: “O além-do-homem não é *outra coisa* que não o homem, mas seu acabamento mais perfeito, pelo fato mesmo de haver um *desprezo* por uma de suas formas desviadas, a saber, o homem mergulhado em seu próprio antropocentrismo burguês” (Sorosina, 2022, p. 14). Também o compreendeu Elisabeth Flucher, que reconhece, ademais, a importância central de *Assim falou Zaratustra* para esse tema:

O “Übermensch” é apenas outra palavra para “humano” no sentido ideal [...] Que o ensinamento de Zaratustra sobre o “Übermensch” é real e literalmente o ensinamento de um humanismo, torna-se patente quando sua explicação sobre o “humano” é considerada mais de perto (Flucher, 2020, p. 102).

Trata-se desse projeto romano de transição do *inhumanitas* ao *humanitas*, orientado pelo sentido da terra enquanto sentido humano. Ultrapassar o homem significa, assim, tirar dele suas possibilidades máximas. Mas a veneração, a esperança, o desejo ou o amor pelo homem, quando são honestos, obrigam a desprezar sua versão decadente. Contudo, esse desprezo não ocorre sem perigo, afirmação que Nietzsche faz frequentemente,²⁰ pois ele pode levar ao desinteresse, ao desengajamento pela construção de um novo tipo de homem. Cabe aos seguidores de Zaratustra enfrentar com coragem e amor esse risco.

Referências

BAAB, F. *Was is Humanismus?* Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2013.

²⁰ Ver, por exemplo: “O *nojo* pelo homem, pela ‘canalha’ foi sempre o meu maior perigo” (EH/EH Por que sou tão sábio 8, KSA 6.276), ou ainda: “Meu perigo é o *nojo* pelo homem” (EH/EH Por que sou um destino 6, KSA 6.371).

- BOURIAU, C. La valeur de la métamorphose. Nietzsche, Pic de la Mirandole, Montaigne. In: *Noesis*, nº 10, 2006, disponível em: <http://journals.openedition.org/noesis/432>
- CAMPANA, A. The origin of word “humanism”. In: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 9, 1946.
- CONSTANTINIDÈS, Y. “Le désert croît...”. Nietzsche et l’avilissement de l’homme. In: *Noesis*, nº 10, 2006, disponível em: <http://journals.openedition.org/noesis/482>
- DE LUBAC, H. *Le drame de l’humanisme athée*. Paris: Éditions Spes, 1944.
- FLUCHER, E. Nietzsche’s humanism in *Thus spoke Zarathustra*: interpreting and translating the word *Übermensch* in the 20th and the 21st century. In: *InCircolo: Rivista di filosofia e culture*, nº 10, 2020.
- FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.
- FRANÇON, M. Humanisme, “Bonae Literae”, Encyclopédie. In: *Romance Notes*, vol. 13, nº 3, 1972.
- GORI, P.; STELLINO, P. O perspectivismo moral nietzschiano. In: *Cadernos Nietzsche*, nº 34, vol. 1, 2014, p. 126.
- NIETZSCHE, F. Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe auf der Grundlage der Kritischen Gesamtausgabe Werke, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1967ff. und Nietzsche Briefwechsel Kritische Gesamtausgabe, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1975ff., herausgegeben von Paolo D’Iorio. Disponível em: <http://www.nietzschesource.org>
- PONTON, O. L’inhumaine humanité des Grecs ou comment surmonter le dégoût de l’homme. In: *Noesis*, nº 10, 2006, disponível em: <http://journals.openedition.org/noesis/402>
- ROBELIN, J. Le temps de l’homme et le temps du retour. In: *Noesis*, nº 10, 2006, disponível em: <http://journals.openedition.org/noesis/522>
- SANTINI, C. Nietzsche umanista? In: *Rivista di filosofia e culture*, nº 10, 2020.
- SIMONIN, D. Les illusions de la nature humaine dans la philosophie de Nietzsche: De l’humanisme aux sciences de l’homme. In: *Estudos Nietzsche*, vol. 13, nº 2, Vitória: UFES, 2022.
- SLOTERDIJK, P. *Règles pour le parc humain*. Paris: Mille et une nuits, 2000.

- SOROSINA, A. L'humanisme du dernier homme. In: *Estudos Nietzsche*, vol. 13, nº 2, Vitória, UFES, 2022.
- TROTTEIN, S. Le post-humanisme de Nietzsche: réflexions sur un trait d'union. In: *Noesis* nº 10, 2006, disponível em: <http://journals.openedition.org/noesis/662>
- VESPERINI, P. Le sens d'*humanitas* à Rome. In: *Mélanges de l'École française de Rome - Antiquité*, vol. 127, nº 1, 2015, disponível em: <http://journals.openedition.org/mefra/2768>.

Analítica da recepção do léxico nietzschiano no Brasil

Geraldo Dias¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.233.08>

“Muita coisa importante falta nome”
Guimarães Rosa, *Grande sertão: veredas*

1 Introdução

Cada filósofo possui sua linguagem, seus vocábulos e expressões particulares. Tanto que muitos deles, para comunicar suas ideias, criam palavras e expressões próprias. Ao introduzir palavras novas ou conferir a elas novo significado, os filósofos distinguem seus conceitos e interferem na maneira como seus receptores pensam, falam e agem. Dessa forma, eles não apenas divulgam conceitos: moldam o pensamento subsequente, criando um léxico próprio, que distingue cada filósofo ou vertente filosófica. Isso acontece desde os primeiros pensadores, como Anaximandro e seu *ápeiron*, Anaxágoras e seu *nous*, Demócrito e seu *átomo*. E seguiu adiante, de Platão e seu conceito de *Ideia* até depois de Nietzsche e seu *Übermensch*. Tal como explicitam Deleuze e Guattari, quanto asseveram: “Platão dizia que é necessário contemplar as Ideias, mas tinha sido necessário, antes, que ele criasse o conceito de

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo, com estágio na Université de Paris I Panthéon-Sorbonne. Professor do IFPB. E-mail: er.pdias29@gmail.com

Ideia” (Deleuze, 1992, p. 14). Filosofia, assim, envolve a criação de conceitos, bem como a sua recriação ou ressignificação.

Isto ocasiona dificuldades para o receptor de filosofia. O receptor brasileiro de Nietzsche necessitou, para se expressar em português sobre sua filosofia, criar palavras para designar seus conceitos. No Brasil, identifico uma recepção de Nietzsche a partir do momento em que um léxico para designar a sua filosofia foi criado e integrado ao vocabulário da língua brasileira por meio de palavras e expressões inéditas. A necessidade de criar termos para se referir à sua filosofia estimulou e enriqueceu a língua portuguesa que, por meio de neologismos, criou palavras e aumentou seu vocabulário e suas maneiras de expressão. De forma que a recepção da filosofia de Nietzsche no Brasil ilustra vivamente como uma linguagem filosófica específica pode ser recriada em diferentes contextos culturais e linguísticos. Exemplo evidente disso é o conceito *Übermensch*, com cinco neologismos: “sobrehomem”, “Pró-homem”, “Super-homem”, “Além-Homem” e “além-do-homem”². Sua tradução não é mera transposição linguística, mas um ato de interpretação e criação. Quando o traduzimos, estamos reinterpretando-o através das lentes culturais e históricas do português brasileiro.

Analisar essa pluralidade de palavras criadas para traduzir *Übermensch* esclarece os desafios inerentes à dinâmica linguística subjacente à recepção de ideias filosóficas. A escolha de uma palavra em detrimento de outra revela tanto sobre o tradutor quanto sobre a época e seu contexto usual. Essas decisões de tradução afetam a maneira como os conceitos são compreendidos, discutidos e incorporados à língua e à cultura brasileira. Por isso, convém uma metodologia analítica da recepção do léxico de Nietzsche no Brasil, para analisar o significado de expressões e neologismos incorporados à língua portuguesa procedentes de sua filosofia. Afinal, de que maneira os termos nietzschianos

² O termo “sobrehomem” atribuo a Julio Erasmio; “Pró-homem” é criação de João Ribeiro; a palavra “Super-homem” vejo como uma criação coletiva; já “Além-Homem” é de Mário Ferreira da Silva e “além-do-homem” é de Rubens Rodrigues Torres Filho. Cf. Dias, Geraldo. *Nietzsche no Brasil (1892-1945)*. Curitiba, Editora CRV, 2024, p. 14-16.

do português brasileiro adquiriram os seus significados? Teria sido por meio da transposição recíproca de um significado primário, presente desde o texto do filósofo, para a língua portuguesa? Ou os significados desses termos teriam emergido também dos usos que se faziam deles no contexto brasileiro (usos que se configuram como uma recriação conceitual)? E, principalmente, ao inventar palavras em português para assinalar conceitos de Nietzsche, os brasileiros não estariam, na verdade, se engajando em criação filosófica?

Aqui, de início, para responder essas perguntas, procedi a uma análise da linguagem empregada em português para comunicar o que vem a ser *Übermensch*. Com o método analítico, pude examinar textos nos quais aparecem as palavras “sobrehomem”, “Pró-homem”, “Super-homem”, “Além-Homem” e “além-do-homem”, criadas para designar o conceito nietzschiano condensado no termo *Übermensch*. De início, recorri a Wittgenstein, com sua concepção do significado como uso em uma forma de vida e seus jogos de linguagem. Depois, a John Searle e sua teoria dos atos de fala, para explorar como esses neologismos funcionam na prática discursiva. Adiante, a Hilary Putnam, com sua ideia da divisão do trabalho linguístico, que me permite compreender a especialização em torno do léxico brasileiro da filosofia de Nietzsche.

Daí, balizo em que medida os significados de “sobrehomem”, “Pró-homem”, “Super-homem”, “Além-Homem” e “além-do-homem” se encontram, por um lado, de maneira recíproca e isomorfa em conceito presente na obra de Nietzsche, onde aparece o termo *Übermensch*; e, por outro lado, nos seus usos, na sua prática discursiva e suas especializações no contexto brasileiro. Considero que o significado do conceito presente no texto de Nietzsche também depende de fatores externos ao texto, isto é, está amarrado em contextos específicos e no uso que ele fez nesses contextos. Isso posto, sugiro a hipótese de que as traduções do termo *Übermensch* para a língua brasileira se efetivaram enquanto recriações recíprocas do conceito presente na obra de Nietzsche,

configurando uma experiência de pensamento filosófico própria. Vejamos.

Certa dimensão dos significados de “sobrehomem”, “Pró-homem”, “Super-homem” encontra-se nos textos de Nietzsche, nos quais aparece o termo *Übermensch*, reforçados pelas características próprias do *corpus* nietzschiano³. Chamemos esse significado, decorrente do uso que o autor realizou do termo em sua obra e contexto específico, de significado primário. Já o uso traduzido desse termo no português do Brasil cria dimensões novas para o significado primário. Chamemos este de significado secundário. No limite, em reciprocidade isomorfa com *Übermensch*, com seus significados decorrentes de seus usos em contextos específicos da cultura brasileira, “sobrehomem”, “Pró-homem”, “Super-homem”, “Além-Homem” e “Além-do-homem” são “transcrições”, isto é, são criações paralelas e autônomas, à maneira de Haroldo de Campos (Azeredo, 2024, p. 1-30) ou, acrescento, à maneira de Deleuze e Guattari. É possível demonstrar como ocorre esse processo de recriação do léxico da filosofia de Nietzsche para a língua portuguesa por meio de uma metodologia analítica, capaz de evidenciar que esse processo ocorre um tanto à maneira de Deleuze e Guattari, quando definem a filosofia como “a disciplina que consiste em *criar* conceitos” (Deleuze, 1992, p. 13). Acrescento apenas, na esteira de Sílvio Gallo, que a filosofia é também, sobretudo no âmbito de sua recepção, recriação de conceitos⁴. Para abordar, brevemente, um exemplo concreto disso, concluo demonstrando como Gilberto Freyre participou da recriação e especialização de conceitos nietzschianos para a língua portuguesa brasileira, em particular, os conceitos *Apollinisch* e *Dionysisch*.

³ Cf. Nietzsche, Friedrich. *Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA). Berlim/New York: Walter de Gruyter & Co., 1999, 15v.

⁴ “Muitas vezes assistimos a verdadeiras “apropriações” de conceitos. Mas tomar o conceito de outro filósofo para si é ressignificá-lo, fazer sua desterritorialização de um plano e sua reterritorialização em outro plano. Portanto, o “roubo” de um conceito está longe do plágio, pois acaba sendo um ato criativo: roubar um conceito, trazendo-o para seu contexto, é torná-lo outro, é recriá-lo”, Gallo, 2012, p. 64.

2 O significado como uso e os jogos de linguagem de Wittgenstein

Na obra *Investigações filosóficas*, Wittgenstein considera que o significado das palavras está ligado ao seu ‘uso’. Compreender o significado de uma palavra é entender como ela é usada em diferentes contextos, visto que ela “é parte de uma atividade, ou de uma forma de vida” (Wittgenstein, 2022, p. 37). É que o “significado de uma palavra é dado pelos jogos de linguagem que jogamos com ela” (Carvalho, 2022, p. 359). A ideia de jogos de linguagem possibilita ilustrar que o significado de uma palavra varia em seus diversos modos de emprego.

A linguagem específica dos filósofos é também atividade de uma forma de vida e se configura como um jogo de linguagem. Suas palavras adquirem seus significados não apenas pelo uso lógico-gramatical empregado nos seus textos; afinal, os significados dos seus termos não estão somente nas suas cabeças. Seja nos improvisos de um repentinista ou nos raciocínios de um pensador, temos aí “jogos de linguagem” que se produzem socialmente e não exclusivamente de forma individual. Os termos específicos de um pensador adquirem seus significados no uso que ele faz deles em suas obras, que estão em diálogo com seu contexto específico e com a tradição. Tanto é assim que é natural para o especialista recorrer às fontes do pensador que estuda para melhor compreender seus termos específicos e o emprego particular que faz deles, em seu diálogo próprio com seu contexto histórico.

Contudo, no limite, com Wittgenstein temos a dificuldade ou até mesmo a impossibilidade de encontrar equivalências perfeitas entre os significados de palavras em idiomas diferentes. A linguagem de cada filósofo reflete uma forma de vida única e seus jogos de linguagem particulares e, assim, encerra inúmeras maneiras de se usar seus termos em outros contextos específicos, isto é, em cada recepção particular.

Aqui, John Searle é relevante por permitir uma maneira de escapar do labirinto da linguagem decorrente da visão de Wittgenstein.

3 John Searle e os termos nietzschianos usados como atos de fala

Se para Wittgenstein há inúmeras maneiras de usar a linguagem, distintamente, John Searle argumenta que há cinco maneiras gerais de usá-la, cinco atos ilocucionários⁵. Desses cinco atos, pelo menos quatro se aplicam aos usos dos termos de Nietzsche em português. Eles foram usados de maneira assertiva, para descrever como algo é; de modo diretivo, para levar pessoas a fazerem algo; de maneira compromissiva, para comprometermo-nos a fazer coisas; e de forma expressiva, para expressar sentimentos e atitudes. O aproveitamento diretivo ocorreu sobretudo no âmbito da propaganda comercial e ideológico-política; o uso assertivo, compromissivo e expressivo ocorreu na literatura, no pensamento crítico e nas ciências humanas, quando intelectuais brasileiros, com o léxico nietzschiano, procuravam dizer o que algo é, quando se comprometiam a assumir valores e atitudes, e quando expressavam seus sentimentos e anseios.

Aplicar a teoria dos atos de fala ao léxico brasileiro de Nietzsche revela como sua linguagem performativa se manifesta na recriação e recepção de seus conceitos no Brasil. Analisar a escolha de palavras e expressões, bem como a sua incorporação cultural, permite uma compreensão mais rica da relevância e do impacto da filosofia de Nietzsche no pensamento brasileiro. A escolha de palavras na tradução pode realçar ou atenuar a intenção performativa original. Os significados das transcrições de termos como *Übermensch* podem ressoar de forma diferente em distintos contextos. Afinal, a significação das palavras que

⁵ São eles, os atos Assertivos (quando dizemos às pessoas o que as coisas são; os atos Diretivos (quando tentamos levar as pessoas a fazer coisas); Compromissivos (quando nos comprometemos a fazer coisas); os atos Expressivos (quando expressamos nossos sentimentos e atitudes) e os atos Declarativos (quando provocamos mudanças no mundo por meio de nossas emissões linguísticas), cf. Searle, 2002, p. 10.

comunicam as ideias de Nietzsche sempre depende de sua articulação com o contexto específico em que está sendo utilizada-reatada.

De tal modo, a recepção da filosofia de Nietzsche no Brasil não foi apenas um processo de tradução linguística, mas também uma ação cultural complexa, repleta de aceções e implicações. Essa recepção reflete uma interação dinâmica entre texto, receptor e contexto, onde novas palavras se tornaram ferramentas poderosas para pensar, explicar, questionar e transformar a realidade brasileira. Tornaram-se conceitos com os quais se fazia interpretações e avaliações da realidade local.

Mas, se é assim, ninguém detém o significado dos termos específicos do pensador, então recriados? Talvez os especialistas detenham o significado desses termos?

4 A especialização em torno do léxico nietzschiano

Hilary Putnam enfatizou que o significado das palavras não é determinado somente pelos estados mentais individuais, mas também pela prática social e pelo contexto em que são usadas. Sua ideia da “divisão do trabalho linguístico” (Putnam, 2013, p. 280) destaca que diferentes membros de uma comunidade linguística podem ter diferentes papéis e conhecimentos em relação ao significado de uma palavra. Na divisão do trabalho linguístico, alguns membros da comunidade podem ser considerados especialistas em um determinado termo, possuindo um conhecimento mais abrangente e preciso de sua extensão. Outros membros da comunidade podem ter um entendimento mais limitado do termo, alcançando apenas estereótipos, mas ainda assim capazes de usá-lo em situações diversas. Esses confiam nos especialistas para orientá-los em casos mais complexos ou ambíguos. Ao reconhecer essa diversidade de papéis e conhecimentos dentro da comunidade linguística, me pergunto: quem detém o significado em toda a sua extensão de termos criados a partir da filosofia de Nietzsche para a língua portuguesa?

Com Putnam é possível pensar a possibilidade de as palavras criadas em português a partir da filosofia de Nietzsche alcançar esteótipos do significado primário, presente nos textos do filósofo. Isto porque, a partir de Putnam, posso pensar que o significado dos termos nietzschianos falados em português não são recriações isoladas, realizadas a partir do contato estrito com o texto do filósofo alemão, mas estão também relacionados aos seus ambientes, e ao uso prático deles dentro da comunidade linguística brasileira.

Por um lado, se a obra de Nietzsche é a extensão primária dos termos, estou reconhecendo os seus textos como o ambiente no qual eles operam e obtêm os seus significados primários. Nesse caso, o significado de “sobrehomem” e variantes é moldado e restringido pelo conjunto de textos nietzschianos nos quais aparece o termo *Übermensch*. A compreensão do significado desses termos depende, então, de um envolvimento com o *corpus* textual de Nietzsche, o que atribui ao especialista um papel crucial na mediação entre o significado primário e o secundário, a sua recriação. Este papel do especialista é o que Putnam descreve como “divisão do trabalho linguístico”, onde poucos detêm o conhecimento necessário para compreender toda a extensão significativa de um termo⁶.

O especialista compreende a maneira como o pensador utilizou seus termos específicos em sua obra e como eles dialogavam com seu

⁶ Sobre este ponto da minha apresentação, Rogério Lopes fez-me uma objeção. Ele observou que Putnam se refere a designadores rígidos e, portanto, sua teoria não serve para pensar o significado dos conceitos de Nietzsche recriados para o português. Minha resposta à objeção de Rogério Lopes foi que, embora seja verdade que Putnam se concentra principalmente em designadores rígidos, como “água”, meu ponto central não está na natureza do termo como designador rígido ou não, mas no processo de divisão do trabalho linguístico que ele descreve. Essa divisão se aplica a toda e qualquer palavra, pois envolve uma interação entre especialistas e usuários comuns na atribuição e compreensão do significado. No caso de palavras como “sobrehomem” e “super-homem”, o processo de divisão do trabalho linguístico explica como estereótipos do significado primário do termo *Übermensch* são acessados por não-especialistas, enquanto os especialistas detêm uma compreensão mais profunda da extensão significativa do termo.

contexto. Mas o especialista não pode se colocar no mesmo contexto do pensador. Quando faz uso dos seus termos, é em novo contexto, conferindo, assim, novo significado, sendo, portanto, uma recriação. Embora o especialista possa alcançar um conhecimento mais aprofundado sobre um termo específico, o significado desse termo emerge da interação e do consenso dentro da comunidade dos especialistas, e não apenas do conhecimento de um especialista isolado. A elucidação do especialista acerca dos termos específicos de um pensador é ela mesma um novo jogo de linguagem, diferente do jogo de linguagem do pensador.

5 Indígenas apolíneos e negros dionisiacos: recriações de conceitos nietzschianos por Gilberto Freyre

Para trazer aqui um exemplo tangível, analiso como Gilberto Freyre contribuiu para conferir a léxicos da filosofia de Nietzsche significados secundários, com usos por meio dos quais perfaz atos de fala e subsidia na especialização e recriação desses léxicos. Em particular, analiso as recriações dos conceitos *Apollinisch* e *Dionysisch*.

Em suas pesquisas, um caminho encontrado por Freyre para expor e categorizar contrastes psicossociais identificados no “comportamento” de “populações do Brasil luso-afro-ameríndio” foi confrontar o antagonismo inerente aos termos “apollíneo” e “dionisiaco”. Eles servem para explicar que no “Rio Grande do Sul são notáveis os contrastes de comportamento, havendo áreas de extrema impassibilidade apolínea, ao lado de outras exuberantemente dionisiacas” (Freyre, 1943, p. 116-147). Na quarta edição de *Casa-grande & Senzala*, de 1943, para se referir aos contrastes entre as danças dos negros e dos indígenas do Brasil, Freyre acrescenta: “Apolenenees, diria Ruth Benedict, a quem devemos estudos tão interessantes sobre os povos que denomina apolíneos, em oposição aos dionisiacos”⁷. Edição na qual passou a sus-

⁷ Os termos “dionisiaco e apollíneo-Apolenenees” ainda não possuíam uma

tentar que esse “contraste” pode ser observado nos “indígenas” e “nos xangôs afro-brasileiros – ruidosos, exuberantes – quase sem nenhuma repressão de impulsos individuais; sem a impassibilidade das cerimônias indígenas” (Freyre, 1943, p. 451). Dessa maneira, Freyre recontextualiza esses conceitos, tornando-os ferramentas para pensar problemas locais.

Isto é, Freyre confere a esses conceitos nietzschianos significados secundários, ao recriá-los no contexto das manifestações culturais brasileiras. Como um especialista (no sentido de Putnam), amplia os significados primários dos conceitos nietzschianos ao associá-los a práticas e comportamentos concretos, como as cerimônias indígenas (apolíneas) e os xangôs afro-brasileiros (dionisiacos). Aplicados para contrastar culturas específicas dentro de um estudo etnográfico, eles adquirem uma dimensão empírica que transcende o seu significado primário. Com esse procedimento, Freyre os insere em um contexto híbrido, no qual filosofia, antropologia e sociologia se encontram, transformando-os em ferramentas teóricas para pensar a realidade brasileira.

Ao categorizar manifestações culturais brasileiras como apolíneas e dionisiacas, Freyre realiza atos de fala. Seus leitores passam a perceber as manifestações culturais, como os xangôs e as cerimônias indígenas, dentro de uma estrutura teórica que antes não lhes foi atribuída. Ao ressignificar os conceitos de apolíneo e dionisiaco para interpretar as dinâmicas culturais e sociais do Brasil, Freyre realiza, como ele diz, “uma filosofia de vida harmonizadora de antagonismos” (Freyre, 2016, p. 44). Essa filosofia revela-se na maneira como ele articula o antagonismo entre os ameríndios apolíneos e os negros e mulattos dionisiacos. Ela desponta um aspecto inovador, ao ampliar o projeto renovador do Modernismo, problematizando elementos até então recalcados da cultura brasileira, como a presença e a valorização

cultural do negro e do indígena. Supera, então, as visões científicas predominantes. Porém essa filosofia parece, não obstante, idealizar uma suposta harmonia entre os antagonismos culturais, obscurecendo as dinâmicas de opressão e desigualdade que permeiam a sociedade brasileira.

Mas o ponto é que Gilberto Freyre fez, então, recriações de conceitos de Nietzsche em língua portuguesa para com elas pensar problemas da cultura brasileira, para analisar povos indígenas e negros, suas danças e suas psicologias regionais. Essa recepção de Nietzsche, alinhada ao que Deleuze e Guattari chamam de filosofia como criação de conceitos, reflete a dinâmica de desterritorialização e reterritorialização descrita por Sílvio Gallo. Isto é, ao ressignificar os conceitos de apolíneo e dionisíaco, Freyre os transporta do contexto europeu para o brasileiro, conferindo-lhes novos significados a partir das manifestações culturais e das particularidades históricas do Brasil.

Então esse movimento vai além da tradução simples ou uso passivo de conceitos filosóficos. É um ato criativo que transforma os conceitos nietzschianos, permitindo que eles dialoguem com a realidade brasileira. Assim, Freyre aproveita conceitos de Nietzsche recriando-os e reinscrevendo-os em um novo plano, tornando suas pesquisas conceitualmente operativas na sua tentativa de compreender as especificidades da cultura local. Sua assinatura conceitual, isto é, sua recriação de conceitos nietzschianos revela um mundo freyriano, em que os conceitos do filósofo alemão ganham novas camadas de significado no processo freyriano de interpretação e análise da cultura brasileira.

Portanto, a criação e recriação de conceitos não envolve apenas novas palavras, mas também os problemas que elas abordam. Se Freyre aproveita o pensamento de Nietzsche para abordar questões locais, então os conceitos que ele desenvolve são soluções para esses problemas, cumprindo assim a visão de filosofia de Deleuze e Guattari. Ou seja, seu ato de criar termos em português para os conceitos de Nietzsche é

um ato de criação conceitual, refletindo o cenário cultural e intelectual único do Brasil.

E assim, palavras precisaram ser criadas para designar conceitos (nietzschianos), e os componentes, as intensidades destes conceitos. Porém, ainda “Muita coisa importante falta nome” (ROSA, 2019, p. 84), como diz Riobaldo. Que nomes mais vamos criar para designar conceitos da filosofia (de Nietzsche)?

Referências

- AZEREDO, Vânia. “Transcrição e Antropofagia: fertilidades nos campos de Haroldo e em outros campos”. Cad. Nietzsche, Guarulhos/Porto Seguro, v. 45, n.1, p. 1-30, janeiro/abril, 2024.
- CARVALHO, Marcelo. “Posfácio às *Investigações filosóficas*”. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Trad. de Giovane Rodrigues e Tiago Tranjan. São Paulo. Fósforo, 2022.
- DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. *O que é a Filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- DIAS, Geraldo. *Nietzsche no Brasil (1892-1945): traduções de textos do filósofo alemão, artigos e poemas a seu respeito publicados na imprensa*. Curitiba, Editora CRV, 2024.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & Senzala: Formação da Família Brasileira sob o Regime de Economia Patriarcal*. Rio de Janeiro, José Olympio, vol. 2, 1943.
- FREYRE, Gilberto. *Tempo de aprendiz: artigos publicados em jornais na adolescência e na primeira mocidade do autor (1918-1926)*. Og. José Antônio Gonçalves de Mello. 2 ed. São Paulo. Global, 2016
- FREYRE, Gilberto. *Problemas Brasileiros de Antropologia*. Rio de Janeiro, Ed. Casa do Estudante do Brasil, Departamento Cultural, 1943.
- GALLO, Silvio. *Metodologia do ensino de filosofia: uma didática para o ensino médio*. São Paulo: Papirus, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Berlim/New York: Walter de Gruyter & Co., 1999, 15v.

- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Tradução de Giovane Rodrigues e Tiago Tranjan; posfácio Marcelo Carvalho. São Paulo. Fósforo, 2022.
- PUTNAM, Hilary. *O significado de 'significado'*. *Cognitio-Estudos: Revista Eletrônica de Filosofia*. São Paulo: CEP/PUC-SP, vol. 10, nº. 2, jul.-dez., 2013.
- ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. 22ª ed. São Paulo. Companhia das Letras, 2019.
- SEARLE, John R. *Expressão e significado: estudos da teoria dos atos de fala*. Trad. Ana Cecília G. A. de Camargo, Ana Luiza Marcondes Garcia. 2ª ed. São Paulo. Martins Fontes, 2002.

O cultivo das culturas: Ecumenismo, deficiência e diversidade em *Humano, demasiado human*

Gustavo Bezerra do N. Costa¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.233.09>

1 Introdução

Pretende-se apresentar e discutir dois aspectos relacionados ao cultivo das culturas, conforme apresentada em HH I, que dão relevo ao tema da *diversidade* no pensamento de Nietzsche. Pautada por uma leitura de teor naturalista e antidogmática, suas hipóteses apontam, por um lado, para a importância da proposição de objetivos ecumênicos atentos a um conhecimento das condições específicas e diversas de gestação de cada cultura, sobrepondo-se aos acasos sem com isso recair em uma tirania global pautada em um suposto conhecimento universal onabrangente. Por outro lado, com um posicionamento crítico em relação à sociobiologia spenceriana, suas análises fornecem elementos para se pensar as deficiências para além de sua compreensão usual; isto é, não mais como carências a serem suprimidas com o recurso ao

¹ Gustavo Bezerra do N. Costa é doutor em Filosofia (UERJ), professor adjunto do Curso de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará (UECE) e coordenador do GENi – Grupo de Estudos Nietzsche da UECE. E-mail: gustavobn.costa@uece.br. Este texto integra o conjunto de pesquisas realizadas sob o projeto: *O corpo além da pele: a ética do cuidado como extensão egoística da criação de si*.

nivelamento físico e psíquico submetido a certa lógica da eficiência, mas como potências transvalorativas que, pela inclusão ou inoculação do diverso, impediriam o embotamento e promoveriam, em sentido específico, o progresso de uma cultura.

2 Cultura e o novo método

HH I, escrito em 1878, pode ser considerado como o marco inaugural de uma nova agenda no pensamento de Nietzsche. E isto, por uma série de fatores que vão desde o rompimento com duas de suas grandes influências de juventude – Schopenhauer e Wagner –, passando pela adoção do estilo aforismático em detrimento do ensaio-manifesto, até a pauta programática que o leva, dentre outros tópicos, a encampar uma crítica efetivamente radical à metafísica; não apenas em seu estatuto onto-epistêmico, mas também quanto às suas prerrogativas – ainda sustentadas em certa medida pelo neokantismo de Lange – de se pôr como uma “ficção conceitual para fins edificantes” na cultura (Lopes, 2008). Trata-se de combater o dogmatismo a partir de sua estrutura conceitual, isto é, em sua maneira de formular problemas filosóficos tal como há dois milênios: pela hipostasiação e divinização de valores, configurados em pares opostos hierarquicamente dispostos e imiscíveis entre si: bem $\times$ mal, verdade $\times$ engano; realidade $\times$ aparência; racional $\times$ irracional etc. Tal tarefa encontra lastro na adesão do filósofo ao programa naturalista, implicando também aproximações estratégicas com o utilitarismo, o ceticismo e o próprio neokantismo.

Inspirado nas ciências naturais, e em boa medida remetendo à leitura que faz de Anaxágoras poucos anos antes, interessa a Nietzsche bem mais a pergunta pela causa eficiente, isto é, pelo “‘mediante o quê’ uma coisa é”, do que pelo “‘porquê’ da coisa” (FT XIX, p. 107). A radicalidade desse escopo, para além de seu intento de crítica à metafísica, logrou colocar em pauta um “novo método” traçado já nos primeiros aforismos da obra e por ele concebido como *filosofar histórico* – cujos

desdobramentos irão resultar na já bem conhecida genealogia nietzscheana. Este método,

[...] que não se pode mais conceber como distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos, constatou, em certos casos (e provavelmente chegará ao mesmo resultado em todos eles), que não há opostos, salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica, e que na base dessa contraposição está um erro da razão [...] (HH I 1).

Diversamente do pensar metafísico, as hipóteses formuladas sob esse novo filosofar apontam para as origens ancestrais e, por isso mesmo, humano, demasiado humanas daqueles valores. Isto é, para a possibilidade de que talvez o “bem” possa advir do “mal”, o “racional” do “irracional”, a “verdade” do “engano” e a “realidade”, de aparências atavicamente sedimentadas, e de que, por outro lado, no cerne daquele modo de pensar metafísico residiria um “defeito hereditário”, qual seja:

[...] tratar o homem dos últimos quatro milênios como um ser *eterno*, para o qual se dirigem naturalmente todas as coisas do mundo, desde o seu início. Mas tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas. – portanto, o *filosofar histórico* é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia. (HH I 2).

Característico desse novo método seria o diálogo profícuo com as ciências de sua época, especialmente a psicofisiologia, mas também a física e a biologia. E é isto que leva Nietzsche a se compreender, não por menos, bem mais como psicólogo do que como filósofo (HH I 35), cuja figura epistêmica corresponderia ao *espírito livre* e cujas hipóteses, ao contrário dos *espíritos cativos*, teriam sua *verdade* na exigência de correção intelectual, e não na justificação retroprojetiva de artigos de fé, conforme à passagem a seguir:

O espírito livre, um conceito relativo – É chamado de espírito livre aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua

procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo. Ele é a exceção, os espíritos cativos são a regra [...]. Se os espíritos livres estão certos, então aqueles cativos estão errados, pouco interessando se os primeiros chegaram à verdade pela imoralidade e os outros se apegaram à inverdade por moralidade – De resto, não é próprio da essência do espírito livre ter opiniões mais corretas, mas sim ter libertado da tradição, com felicidade ou com um fracasso. Normalmente, porém, ele terá ao seu lado a verdade, ou pelo menos o espírito da busca da verdade: ele exige razões; os outros, fé. (HH I 225).

A pauta que nos interessa mais de perto, no entanto, está em que esse novo método, o filosofar histórico, aponta também para a hipótese de que tais valores, e mesmo a necessidade de sedimentá-los, expressam – e ao mesmo tempo retroalimentam – as condições melhores de expansão de predisposições psicofisiológicas específicas, cuja história remete à nossa ancestralidade. É com base nessa reciprocidade entre *valores* e *psicofisiologia* que irá pensar, enfim, o problema do indivíduo tanto quanto da cultura.

É bem certo que esse problema já compunha o escopo da filosofia de Nietzsche desde o período de NT, ainda que perpassada pelo léxico de uma metafísica de artista e pelo critério da exemplaridade. Já nesse período, é o problema das condições de superação do pessimismo e fomento de uma cultura *superior* que o atraem. E desde já é importante ter em mente que a ideia de superioridade, ou de uma “cultura superior”, não parece remeter à comparação e prevalência de uma cultura específica, menos ainda de uma raça (termo em voga no século XIX e que Nietzsche incorpora a seu léxico) sobre as demais. Até porque, de saída, isto colocaria uma suposta “cultura superior” em situação de dependência em relação às outras. Ao contrário, como se verá a seguir, superioridade para Nietzsche tem um sentido intrínseco e implicaria bem mais a relação de uma cultura, ou mesmo de um indivíduo, consigo, sem propriamente um termo de comparação.

Ora, a partir de HH I, com a aproximação com o programa naturalista e as ciências naturais, ambos, *indivíduo* e *cultura*, serão pensados sob a noção do *cultivo* [*Züchtung*], ou mais propriamente, do autocultivo [*Selbstzüchtung*] – o que o leva, inclusive, a adotar um léxico que reúne em torno dessa noção metáforas oriundas da biologia, botânica e mesmo da agricultura. Quanto a esse deslocamento em relação ao período de juventude, Patrick Wotling afirma:

O deslocamento de problemática que Nietzsche opera deve-se à descoberta do fato de que a exigência filosófica é dual: dizer a cultura como produto do corpo, ou seja, preferências fundamentais que nele se exprimem sob a forma de pulsões; mas também dizer o corpo como produto – em outras palavras, dizer a influência da cultura sobre o corpo (pela intermediação do processo de incorporação dos valores). É essa ligação recíproca entre corpo e interpretação que constitui o núcleo da reflexão de Nietzsche: as interpretações são ao mesmo tempo “efeitos” (tratados como sintomas que indicam secretamente suas origens) e “causas” (tratadas como fatores de modificação prática, eventualmente como terapias). E as variações de tipo às quais o ser humano é suscetível representam, assim, a preocupação central do problema da cultura (Wotling, 2010, p. 30-31).

É dentro desse contexto que se pretende pensar o problema da relação entre *deficiência* e *diversidade* em HH I; em particular, a partir da necessidade, antevista nos aforismos 24, 25 e 224, de se atentar para o conhecimento das condições de gestação e desenvolvimento de uma cultura.

3 Diversidade, objetivos ecumênicos e o cultivo das culturas

São as condições de cultivo do ser humano sobre si mesmo, como indivíduo e como cultura, que interessam mais de perto a Nietzsche – especialmente a partir de *Humano, demasiado humano*. Seu filosofar histórico e o posterior desdobramento como *genealogia* representam,

como bem salienta Wotling, apenas o “trabalho prévio de investigação que deve tornar possível a implantação do objetivo último da filosofia”, apresentada com “uma palavra incansavelmente repetida: ‘züchten’, ‘cultivar’” (Wotling, 2010, p. 33). A problemática filosófica tal como ele a apresenta, nesse sentido, seria *dual*:

[...] trata-se de, ao mesmo tempo, analisar genealogicamente as interpretações praticadas pela humanidade para determinar seu valor [...] e de implantar interpretações novas, apropriadas para que se faça crescer o valor do tipo homem que elas, por fim, suscitarão (Wotling, 2010, p. 33).

E uma filosofia da cultura, sob esse viés, teria como escopo precisamente um conhecimento dos diversos meios possíveis pelos quais os humanos organizam a sua existência em função de seu cultivo e autossuperação – questão diante da qual, diga-se de passagem, o próprio problema da verdade se tornaria secundário, tanto quanto sintomático, de um modo específico, particular, de organização: o modo europeu, que converte esse problema derivado, da verdade, em um princípio absoluto (Wotling, 2010, p. 24). É com base nesse novo programa de uma filosofia da cultura que Nietzsche considera que:

[...] os homens podem *conscientemente* decidir se desenvolver rumo a uma nova cultura, ao passo que antes se desenvolviam inconscientemente e acidentalmente. [...] podem economicamente gerir a Terra como um todo, ponderar e mobilizar as forças dos indivíduos umas em relação às outras [...] (HH I 24).

Sob tal escopo, caberia então levantar hipóteses de cunho genealógico sobre as condições a partir das quais se poderia fomentar, ou seja, *cultivar* aquilo que a natureza apenas rara e espontaneamente propiciaria: o florescimento de uma *cultura* e de um *tipo superiores*, aqui compreendidos, como já observado, em chave psicofisiológica e no sentido de sua autossuperação, mais do que em qualquer outra acepção –

conforme se poderia esperar de um espírito livre e antidogmático, tal qual o próprio Nietzsche se compreendia.

Esse aspecto merece destaque, na medida em que parece ser precisamente o antidogmatismo que move o filósofo no sentido de um diálogo em método e conteúdo com o naturalismo que, não obstante, atenua ou mesmo impeça uma tirania da racionalidade levada a cabo por um “governo global consciente” – este mesmo um desdobramento da antiga “crença de que um deus dirige os destinos do mundo (HH I 25). Esse seria, por exemplo, o corolário da moral kantiana, que “exige do indivíduo ações que se deseja serem de todos os homens, [...] como se cada qual soubesse, sem dificuldades” – de modo imparcial e sem qualquer viés etnocêntrico – “que procedimento beneficiaria toda a humanidade, e portanto que ações seriam desejáveis” (HH I 25). Algo belo, diz Nietzsche, porém ingênuo, como também o seriam teorias tais como a do livre-comércio – as quais nem os ingleses efetivamente seguiram, diga-se de passagem –, que pressuporiam certas “leis inatas de aperfeiçoamento” a nos conduzir com mão invisível em direção a uma pretensa “harmonia universal” (HH I 25). Precisamente contra essa tendência, considera que:

Talvez uma futura visão geral das necessidades da humanidade mostre que não é absolutamente desejável que todos os homens ajam do mesmo modo, mas sim que, no interesse de objetivos ecumênicos [*ökumenischer Ziele*], deveriam ser propostas, para segmentos inteiros da humanidade, tarefas especiais e talvez más, ocasionalmente [...] (HH I 25).

Parece clara, com essa passagem, a preocupação com uma provável ingerência despótica do conhecimento sobre a cultura, isto é, em fazer frente à tirania impositiva de um “governo global consciente”, pautando-o por “objetivos ecumênicos que abranjam a Terra inteira” (HH I 25) – e embora ainda não alcançado, um “conhecimento das condições da cultura” seria precisamente o critério para a fixação de tais objetivos.

Esta preocupação remonta na obra de Nietzsche a um fragmento de 1876-7, no qual contrapõe à “educação pelo acaso” [*Erziehung durch den Zufall*] que até então formara a humanidade um modelo guiado por objetivos ecumênicos [*ökumenische Ziele*] que excluam [*auszuschließen*] o acaso [*Zufall*] do destino [*Schicksal*] dos povos (KSA VIII, p. 436. FP 1876-7 23[94]). Apesar do teor discricionário e da ênfase na *exclusão* do acaso do destino, o fragmento parece reforçar a ideia de que a fixação de tais objetivos ecumênicos se situa em meio a um tensionamento, com um duplo propósito: fazer frente à oniabrangência despótica do conhecimento, sem com isso legar ao acaso o destino das culturas – e com isso se aproxima do tema do *cultivo* [*Züchtung*], que começa a se desenvolver nesse período de sua obra.

Mais próxima da argumentação de HH I, a seguinte passagem de OS retoma o tom confiante com a possibilidade futura de a humanidade assumir para si – e com isso tomá-la do acaso – a tarefa de estabelecer, pelas mãos dos homens do conhecimento, objetivos “humano-ecumênicos” que abarquem “toda a Terra habitada”:

No tocante ao *futuro*, pela primeira vez na história se abre para nós o formidável panorama de objetivos humano-ecumênicos [*menschlicher ökumenischer*], que abarcam toda a Terra habitada [*die ganze bewohnte Erde*]. Ao mesmo tempo nos sentimos conscientes das forças para tomar essa tarefa em nossas próprias mãos, sem presunção e sem requerer auxílio sobrenatural [...]: a partir de agora a humanidade poderá fazer o que quiser consigo mesma. (OS 179).

A preocupação com os acasos, como se sabe, é um dos motes dos discursos de ZA. Embora fuja ao escopo desta pesquisa enveredar pelas implicações profundas que a redenção dos acasos – a reinterpretação de todo ‘assim foi’ em ‘assim eu o quis’ – têm na filosofia de Nietzsche, caberia salientar uma passagem da segunda parte do discurso “Da virtude dadivosa”. Nela, a submissão a fins ecumênicos do período de HH I parece se coadunar com o chamamento de Zaratustra aos discípulos, para que seu amor dadivoso e seu conhecimento sirvam ao

sentido da terra e façam frente justamente ao absurdo “sem-sentido”, ao “gigante Acaso”:

Trazei, como eu, a virtude extraviada de volta para a terra – sim de volta ao corpo e à vida: para que dê à terra seu sentido – um sentido humano! [...] Uma centena de vezes, até agora, extraviaram-se e enganaram-se tanto o espírito como a virtude. Sim uma tentativa foi o homem. Ah, quanta ignorância e quanto erro se encarnaram em nós! [...] Ainda lutamos palmo a palmo com o gigante Acaso [*mit dem Riesen Zufall*], e sobre toda a humanidade reinou até agora o absurdo, o sem-sentido [*der Ohne-Sinn*]. Que o vosso espírito [conhecimento] e a vossa virtude [egoísta-dadivosa] sirvam ao sentido da terra [*dem Sinn der Erde*], irmãos e que o valor de todas as coisas seja novamente colocado por vós! [...] Sabendo purifica-se o corpo; tentando com saber ele se eleva; para o *homem do conhecimento* [grifo nosso], todos os instintos se tornam sagrados; para o elevado, a alma se torna alegre (ZA I, “Da virtude dadivosa” 2, p. 74).

Quase como um desdobramento dos “objetivos humano-ecumênicos que abranjam toda a Terra” de obras anteriores, a luta *com* – e não *contra* – o “gigante Acaso” agora se dá por um conhecimento pautado pelo “sentido da Terra”, pela preocupação em conferir a esta um “sentido humano”. Trata-se, em linhas gerais, de reensinar ao ser humano o caminho de volta à natureza e retraduzir tudo o que, em nome de um conceito de humanidade orientado por valores universais e supraterrâneos, dela se caluniou. Redimir os acasos, sob essa ótica e relacionando a passagem ao discurso “Da redenção”, não implicaria extingui-los, nem tampouco a eles se resignar, mas conhecê-los e afirmá-los, isto é, torná-los suas virtudes, sendo esta a maneira de tomar-lhes as rédeas. Conforme a aproximação já sugerida acima, talvez seja precisamente este o sentido que Nietzsche atribui à noção de *cultivo* [*Züchtung*], enquanto atenção às especificidades daquilo que vive, seja como indivíduo ou como cultura, com o intuito de recriar, de modo consciente e submetido a um plano ecumênico, o que ela mesma oferece ao acaso – não mais uma diversidade aleatória, portanto, mas sim

cultivada, pautada justamente por um conhecimento das condições específicas de cada cultura.

Por fim, ainda que não se esteja nem perto de esgotar o assunto, talvez se possa ver no ecumenismo de Nietzsche justamente o correlato de seu *perspectivismo*, na medida em que um conhecimento objetivo das condições da cultura só poderia nascer, não de uma universalidade totalizante e supostamente neutra e desinteressada, mas do confronto e da abertura à multiplicidade e diversidade de mundos e culturas, o que pressuporia não a eliminação, mas a capacidade de dispor, em seus prós e contras (HH I, prólogo 6), da “diversidade de perspectivas e interpretações afetivas” (GM III 12) – enfim, a habilidade em “deslocar perspectivas” (EH I 1).

Não obstante a distância até os nossos dias, passagens como as discutidas acima, longe de induzirem a uma compreensão despótica da ingerência impositiva do conhecimento sobre a cultura, refletem, ao contrário, a preocupação de Nietzsche em fazer frente à tirania de um então prenunciado e hoje em dia cada vez mais efetivo e homogeneizador “governo global consciente”, pela proposição de objetivos ecumênicos atentos à diversidade das culturas, assim também, como veremos a seguir, pela importância atribuída à inoculação do novo e do diverso na promoção de seu dinamismo.

4 Diversidade, deficiência e a inoculação do novo

No aforismo 224 de HH I, em uma discussão direta com a sociobiologia de sua época – inclusive, valendo-se do próprio léxico evolucionista –, Nietzsche compreende que o *diverso* [*Vielerlei*], longe de ser um fator de degeneração do corpo social e também individual – corpo este marcado pela coesão e homogeneidade em torno de valores comuns –, seria antes o elemento que lhe evitaria o embotamento, a estagnação. Contra a doutrina sociodarwinista spenceriana da “lei da sobrevivência do mais forte”, a argumentação salienta que:

O perigo dessas comunidades fortes, baseadas em indivíduos fortes e cheios de caráter, é o embotamento [*Verdummung*] intensificado aos poucos pela hereditariedade, que segue toda estabilidade como uma sombra. Em tais comunidades, é dos indivíduos mais independentes [*ungebunden*], mais inseguros e moralmente fracos que depende o *progresso espiritual* [*geistige Fortschreiten*] são aqueles que experimentam o novo e sobretudo o *diverso* [*Vielerlei*] [grifo meu] (HH I 224).

De quando em quando, prossegue, tais indivíduos logram golpear o “elemento estável de uma comunidade”.

Justamente nesse ponto ferido e enfraquecido, é como que *inoculado* [*inoculirt*] algo novo no organismo inteiro; mas a sua força tem de ser, no conjunto, grande o suficiente para acolher no sangue esse algo novo e assimilá-lo (HH I 224).

Ante o risco do embotamento em torno do “senso de comunidade”, portanto, Nietzsche aponta para a necessidade de inoculação do novo e do diverso como meio de promover o “progresso espiritual” da comunidade. Vem daí, em oposição à tese sociodarwinista, a importância conferida às chamadas “naturezas degenerativas” [*abartende Naturen*] e à “debilitação parcial” que provocariam no organismo: “As naturezas mais fortes conservam [*halten*] o tipo, as mais fracas ajudam a desenvolvê-lo [*fortbilden*]” (HH I 224).

O desenvolvimento de uma cultura, ou ainda, o seu progresso em sentido específico – um “progresso espiritual” que poderíamos, grosso modo, compreender no sentido da construção de sentido e das estimativas de valor –, não dependeria da seleção dos mais forte em detrimento das naturezas mais fracas, como na sociobiologia de Spencer, mas sim da promoção de um *tensionamento* levado a cabo precisamente por aquelas “naturezas” que, por sua inadaptação aos valores comuns, seriam as mais suscetíveis ao crivo moral. Daí a excepcionalidade do feito, que Nietzsche descreve na perspectiva antimetafísica de seu filosofar histórico: sua hipótese remete a uma dinâmica em que o êxito na inoculação do novo e do diverso – ou seja, sua *incorporação* –, a

depender de uma resiliência que pode demandar um trabalho de gerações, requeria também, como contrapartida, uma força inercial da comunidade, de absorver o novo sem com isso se dissolver ou se ‘desunerar’. Um processo análogo, aliás, àquele utilizado em OS para descrever a passagem de um estado de má-consciência a uma boa-consciência: “A boa-consciência tem como estágio preliminar a má-consciência – não como oposto: pois tudo o que é bom foi uma vez novo, portanto, inusitado, contrário ao costume, imoral, e roeu como um verme o coração do feliz inventor” (OS 90). As “imperfeições” [*Unvollkommenheit*] mesmas são aqui tomadas como vias de liberação dos grilhões e conquista de certa “liberdade moral-intelectual”: “Nossas deficiências [*Mängel*, defeitos] são os olhos com que vemos o ideal” (OS 86).

De volta à argumentação a partir de HH I, a sequência do aforismo 224 se mostra, pela analogia entre as acepções individual e social da noção de *corpo*, ainda mais profícua à compreensão da dinâmica incorporativa aqui discutida:

Algo semelhante acontece no indivíduo; raramente uma degeneração [*Entartung*], uma mutilação [*Verstümmelung*] ou mesmo um vício [*Laster*], em suma, uma perda [*Einbusse*] física ou moral, não tem por outro lado uma vantagem [*Vorteil*]. O homem doentio, por exemplo, [...] poderá ter mais ocasião de estar só e assim se tornar mais tranquilo e sábio, o caolho enxergará mais agudamente, o cego olhará para o interior mais profundamente, e em todo caso ouvirá com mais apuro. Neste sentido me parece que a famosa luta pela sobrevivência não é o único ponto de vista a partir do qual se pode explicar o progresso ou o fortalecimento de um [ser humano, de] uma raça (HH I 224).

O que se ressalta aqui é precisamente o papel da degeneração [*Entartung*] nos indivíduos, enquanto vantagem associada que, se por um lado impõe alguma deficiência em relação à expectativa média do corpo social, por outro lado, oferece em contrapartida a potencialização de outras características. Isso, a ponto de Nietzsche ver na própria origem do *gênio* a incidência de alguma deficiência ou mutilação:

A origem do gênio. – A engenhosidade com que o prisioneiro busca os meios para sua libertação, utilizando fria e pacientemente cada ínfima vantagem, pode mostrar de que procedimento a natureza às vezes se serve para produzir o gênio. [...] Já foi mencionado que uma mutilação, um aleijamento, a falta relevante de um órgão, com frequência dá ocasião a que outro órgão se desenvolva anormalmente bem, porque tem de exercer sua própria função e ainda uma outra. Com base nisso, pode-se imaginar a origem de muitos talentos brilhantes. – Dessas indicações gerais quanto ao surgimento do gênio faça-se a aplicação ao caso específico, o da gênese do consumado espírito livre (HH 1 231).

Aqui caberia retomar, como arremate para esta seção, a discussão tratada anteriormente, em torno do papel atribuído à educação na fixação de objetivos ecumênicos pelo “conhecimento das condições da cultura”, para fazer frente à tirania de um “governo global consciente”. E isso, por dois motivos: primeiramente porque, se ali, exceto pelo já mencionado fragmento de 1886-7, esse papel não restava tão claro – cabendo-o talvez bem mais ao “homem do conhecimento” –, o mesmo não se poderia dizer quanto à dinâmica de inoculação do diverso acima descrita.

Conforme o aforismo 224 de HH I, caberia à educação tornar firme e depois ferir, ou seja, fomentar aquele tensionamento a ponto de promover, por um lado, o aumento da força estável de coesão do organismo social e, por outro, o reconhecimento das potencialidades degenerativas até então inauditas, precisamente aquelas física ou mesmo moralmente proscritas, no indivíduo como na cultura. Mas para tanto seria necessário atentar, agora com o aforismo 242: 1) para a quantidade de “energia inata” no interior do organismo; 2) para os meios a partir dos quais se poderia inflamar uma nova energia; 3) para a adaptação do indivíduo às exigências variadas da cultura sem que com isso se destruía a sua singularidade, mas, ao contrário, que ele seja tomado como ponto de articulação em relação à cultura (HH I 242). Algo análogo à tarefa a ela atribuída também em OS: “A educação deve, tanto

quanto possível, *forçar* as virtudes, conforme a natureza do aluno: então a virtude mesma [...] pode fazer seu próprio trabalho” (OS 91).

O segundo motivo diz respeito a que, se cabe à educação atentar para força inercial da comunidade, de absorver o novo sem com isso se dissolver, caber-lhe-ia também, em contrapartida, um “conhecimento das condições da cultura”, isto é, das condições favoráveis sob as quais as chamadas “naturezas degenerativas” poderiam lograr êxito na inoculação do novo – tornando-se assim *gênio*, seja como artista, santo ou filósofo. E com isso talvez se abra uma via de compreensão para a conotação negativa que a noção de *degeneração*, já sob o crivo da *vontade de poder*, passa a ter nos textos de maturidade de Nietzsche, como em BM (por exemplo, seção 230) e principalmente em CI. Nesta obra, particularmente, o tipo degenerado é precisamente o criminoso: um “ser humano forte sob condições desfavoráveis, um homem forte que tornaram doente”, cujos “instintos mais vivos de que é dotado”, por não lograrem êxito dentro da dinâmica de inoculação de valores, “logo se misturam com os afetos deprimentes, com a suspeita, o medo, a infâmia”; o que leva Nietzsche a defender que: “Quase todo gênio conhece, como um estágio no seu desenvolvimento, a ‘existência catilinária’...” (CI IX 45).

5 Considerações finais: apontamentos para uma filosofia da deficiência

Chegando a esse ponto, parece necessário trazer à tona objetivo de fundo desta pesquisa, qual seja, de reavaliar a importância de filosofia de Nietzsche como chave interpretativa dos movimentos em prol do pluralismo e da diversidade; conceitos que de algum modo balizam a noção contemporânea de democracia – para além da própria crítica nietzscheana à noção de democracia de seu tempo, enquanto vontade da maioria, tão somente. Ao contrário, é ao encontro da atual

concepção de democracia, aberta à pluralidade e às minorias, avessa a uma ditadura da maioria, que se pretende fazer caminhar seu pensamento.

É sob essa ótica e com base no que foi argumentado neste artigo que se põem, para o debate contemporâneo acerca do tema da diversidade e da deficiência, duas posturas – bem mais complementares que excludentes – na relação entre indivíduo e sociedade: uma por nivelamento, submetida ao imperativo moral da compensação e adaptação a um padrão prévio de normalidade, e outra, por reconhecimento, desenvolvimento e afirmação das potencialidades advindas do diverso e do plural, muitas vezes eludidas ou obliteradas por aquele nivelamento em prol da mediania.

Claro, não se trata aqui da defesa de uma supressão de políticas públicas visando à pessoa com deficiência, nem tampouco de abrir mão de conquistas em prol de uma paridade de oportunidades, reduzindo o debate a mero e mesquinho capacitismo. Longe disso, trata-se, sim, da possibilidade de se pensar uma filosofia da deficiência para além, e não aquém, da mera necessidade supressão de carências, ou mesmo da “correção de falhas”. Pensada meramente sob tal ótica, a filosofia da deficiência finda por se submeter e meramente replicar a mesma *lógica da eficiência* que incide sobre o *ethos* contemporâneo moldado pelos parâmetros do desempenho e da produtividade – e que coloca sob o espectro da deficiência todos aqueles (ainda) não adaptados, seja por variações físicas, psíquicas, ou mesmo por mera “preguiça” e indolência. Afinal, quem determina o que é ou não deficiência, quem qualifica a pessoa com deficiência como tal, não é ela, mas o conjunto de valores de uma determinada cultura. E sob uma lógica da eficiência, ‘deficiência’ nada mais é que o modo pelo qual a sociedade do desempenho enxerga aqueles que se lhe parecem inadaptados a seus valores comuns.

É bem certo que Nietzsche envolve com esse tema um amplo e incômodo conjunto que envolve também os moralmente proscritos,

como viciados e mesmo criminosos. Porém, aqui se requer algum esforço filosófico no sentido de compreender o problema para além das avaliações morais vigentes. Por certo não é à *pessoa com deficiência* que seu texto se refere. Não se trata de uma abordagem psicológica ou existencial da pessoa com deficiência, visando a compreender e delimitar seu lugar de encaixe no mundo atual. Pelo contrário, a amplitude por ele conferida ao tema vai muito além, submetendo-o ao tema da diversidade e em seu papel de decisiva importância na dinâmica de uma cultura, apontando para uma nova perspectiva, que fita o diverso não mais sob a lógica da deficiência, mas sim da, sob o *pathos* da potência, ou da vontade de potência. É sob tal perspectiva que aquilo que comumente se considera como deficiência poderia muito bem ser uma potencialidade inaudita; em última instância, capaz de arregimentar o desenvolvimento de uma cultura pela dinâmica social da inoculação de novos valores. Nessa esteira, se podem ser incluídos os incômodos tipos do criminoso e do louco, também se encontram ali o *espírito livre*, em que se coloca o próprio Nietzsche, e aquele que, com o êxito na dinâmica transvalorativa, consoma todos os tipos anteriores: o *gênio*. Nesse sentido, a aproximação aos “moralmente proscritos”, os “replícantes”, não visa a um demérito das chamadas “pessoas com deficiência”. Pelo contrário, suas considerações, neste e em quase todos os seus escritos, situam-se em uma perspectiva extramoral. E é nesta chave que pretende ser lido. Problemática, para ele, é a moral da homogeneidade imposta pelos valores comuns, e não os que lhes são inadaptados.

Desnecessário dizer, para concluir, do quanto o pluralismo que emana desses e de outros tantos aforismos seus, sobrepõe-se à pecha de misoginia, autoritarismo e fascismo que, vez ou outra, de modo explícito ou velado, insiste em acompanhar a recepção de seu pensamento. Tentativas como esta, de atribuir ao filósofo predicativos maniqueístas redutíveis à expressão: “Nietzsche é *x*”, esbarrariam na implicação performativa de nossos próprios preconceitos morais e nos defrontaria com a seguinte pergunta: com que pretensões ou, qual o valor

que atribuímos a essa atribuição? O que queremos, afinal, com ela? E de saída já nos situaríamos abaixo ou dentro dos limites morais para além dos quais Nietzsche se coloca, espírito livre que é. Mas, principalmente, tais pechas esbarrariam no próprio caráter antidogmático, experimental, ‘ruminativo’ – e ao mesmo tempo paradoxal, agonístico, cáustico e provocativo – que faz de sua filosofia, ainda hoje, seminal a autores que buscam, sob os mais diversos aspectos e sentidos, golpear com martelos a colonização do pensamento e das culturas.

Referências

- NIETZSCHE, Friedrich W. *Sämtliche Werke - Kritische Studienausgabe* (KSA). Orgs. G. Colli; M. Montinari. Berlim; Munique; Nova York: Walter de Gruyter, 1999. 15 v.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *A filosofia na época trágica dos gregos*. Trad. Maria Inês Vieira de Andrade. Lisboa: edições 70, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. 2a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *Ecce homo*. Trad. Paulo César de Souza. 2ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *Humano demasiado humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich W. *Humano demasiado humano II*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

LOPES, Rogério. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. 2008. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

WOTLING, Patrick. A problemática da civilização contra a problemática da verdade. *Cadernos Nietzsche* n. 26, 2010, p. 13-34.

Ficção e autoria em Nietzsche: as suspeitas do perspectivismo

Joana Brito de Lima Silva¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.233.10>

1 Introdução

Em *Além de bem e mal*, no aforismo 34, Nietzsche levanta a suspeita de que o mundo que nos concerne *talvez* seja uma ficção cuja autoria é também fictícia. Mais do que mera suspeita, a indagação visa questionar a busca por fundamentações metafísicas ou causas transcendententes relacionadas à suposta criação do mundo. Nesse sentido, o abandono de certezas metafísicas possibilita ao filósofo criar uma abordagem perspectivista, de múltiplas visadas para ver e pensar o mundo; assim, a própria relação entre sujeito e mundo será colocada em perspectiva, na medida em que o conceito de Eu será, também, uma ficção: não há uma unidade subjetiva e sim multiplicidade, um Eu-múltiplo. E são esses os temas a serem discutidos aqui para refletir sobre o perspectivismo. A partir da noção de mundo fictício (de autoria fictícia), pretende-se explorar a suspeita de que somente uma concepção múltipla de subjetividade poderia criar múltiplas perspectivas e interpretações; e se há diversas visadas fictícias, torna-se necessário suspeitar dos valores evocados nessas perspectivas e ficções. Ou: como avaliar e

¹ Pós-doutoranda em Filosofia pela PUC-Paraná. Pesquisadora e coordenadora da Linha “Filosofias da existência e Corporeidade” do Grupo de Pesquisa Fenomenologia e Existencialismo (GEF, CNPQ/UFJF). E-mail: joanalib@yahoo.com.br

valorar os valores de acordo com o perspectivismo? A vida, enquanto vontade de poder, pode ser considerada um valor/referencial para avaliar e transvalorar as diversas perspectivas e infinitas interpretações?

Não se trata de colocar o perspectivismo nietzschiano sob suspeita, mas de mostrar que *ver em perspectiva* nos leva a lidar com visões diferentes e múltiplas sobre um mundo que se torna igualmente múltiplo e diverso, feito de forças irrefreáveis (vontade de poder). E, diante de tal diversidade, a questão dos valores é colocada sob suspeita para que o perspectivismo não se reduza a relativizar pontos de vista e valorações subjetivas. Afinal, se a noção de subjetividade em Nietzsche escapa das amarras da razão e do *bom senso cartesiano*, haveria o risco de se tomar o perspectivismo enquanto mero relativismo ou pluralidade de opiniões – e esta não é a intenção do filósofo.

Ao contrário, a ironia de Nietzsche ao se referir ao caráter fictício do mundo não dá margem para nivelar e igualar as diversas perspectivas existentes, porque sob elas se escondem valores a serem avaliados. Na filosofia nietzschiana, o corpo, e não a razão, é o lugar a partir do qual as valorações são criadas; o corpo será a *grande razão* atravessada pelo mar de forças da vontade de poder e os valores surgem justamente desse embate de forças. Assim, trata-se de investigar como o olhar perspectivo pode avaliar os valores que emergem das diferentes interpretações.

2 Ficção e autoria: o corpo faz o Eu

O olhar perspectivista revela pontos de vista diversificados, pois, conforme indicado, a noção nietzschiana de Eu escapa da unidade subjetiva centralizada na razão; ao contrário de unidade, o corpo será a grande razão que possibilita o Eu-múltiplo. No discurso “Dos desprezadores do corpo”, em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche mostra que “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). Dizer que o corpo viabiliza 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). Afirmar o caráter fictício do mundo, segundo o filósofo, é aceitar que não há autoria, não há uma causa ou fundamento sobre os quais se possa sustentar qualquer *resposta* acerca do mundo e da própria existência, na medida em que ambos não são objetos ou efeitos consequentes de uma ação (causa-efeito). Nietzsche também questiona, no mesmo aforismo: “Não é permitido usar de alguma ironia em relação ao sujeito, como em relação ao predicado e objeto?” (BM 34). Sem dúvida, é preciso de muita ironia para mostrar que não há sujeito, causa ou autor do mundo porque, ironicamente, trata-se de uma criação cuja autoria é também fictícia, já que os *autores* da ficção-mundo são também ficções.

Nietzsche conclui a declaração sobre o caráter fictício do mundo (uma criação sem autoria) de modo desafiador: “O filósofo não poderia se erguer acima da credulidade na gramática?” (BM 34). Nota-se que a crença na gramática é um modo de acreditar na objetividade da linguagem e na objetividade do mundo. É a crença no fundamento, numa causa originária, que está em jogo nesta sentença – tanto que o filósofo declara que *nós não nos livraremos de Deus enquanto ainda acreditarmos na gramática* (CI, A razão na Filosofia, 5). Mais do que crença em palavras e regras, Nietzsche coloca em questão a própria recusa humana em admitir que o mundo é uma ficção de autoria demasiadamente humana e não divina. E, se não há uma divindade criadora, não cabe procurar por princípios, autores ou causas primordiais, pois não há causas: tudo é vontade de poder.

Mundo, essa ficção cujos autores são também fictícios, é vontade de poder e “toda força atuante é vontade de poder” (BM 36). A noção de vontade de poder exclui qualquer relação de causalidade, na medida em que vontade atua sobre vontade. Noutras palavras, não há uma fonte da qual brotam ou se originam as forças da vontade, e sim uma explosão de forças sem causa definida, que nos atravessam e rivalizam entre si. E, em meio a essas disputas de forças irreprimíveis, nós existimos e construímos nossa existência. Portanto, o corpo faz o Eu através das forças que o atravessa e é assim que se formam as próprias perspectivas e interpretações que fazem do mundo uma ficção.

Curiosamente, esta ideia de criação (ficção e autoria) aparece de modo implícito na obra em que Nietzsche fala de si e de seus próprios escritos. Tornar-se quem se é, sentença do subtítulo de *Ecce homo*, exige, de acordo com o filósofo, percorrer vários caminhos, desde cuidados corporais voltados à alimentação e às condições climáticas dos locais onde se vive, até assumir uma postura que enfrenta adversidades sem sucumbir a doenças e à negação dos impulsos vitais. E, a respeito da *arte do estilo* de sua escrita, Nietzsche também se posiciona como um autor de múltiplas perspectivas: “*Comunicar* um estado, uma tensão interna de *páthos* por meio de signos [...] – eis o segredo de todo estilo; e considerando que a multiplicidade de estados interiores é em mim extraordinária, há em mim muitas possibilidades de estilo” (EH, Por que escrevo livros tão bons, 4). Nietzsche se refere ao estilo de sua escrita, às múltiplas facetas daquilo que ele pretende comunicar; e sua declaração mostra a multiplicidade dele próprio enquanto autor: feito de múltiplos estados interiores, ele é “uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz”, conforme *fala* Zaratustra (ZA II, Dos desprezadores do corpo). Por isso é curioso notar como o filósofo via a si mesmo como alguém feito de múltiplos estados interiores, que somente poderiam desaguar em rios de diversas possibilidades estilísticas: ele é um autor feito de múltiplos autores, todos fictícios, todos expressões de seus múltiplos eu(s), seus muitos estados interiores.

3 Perspectivismo e valores inscritos no 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 num sujeito enquanto unidade racional, mas numa noção de *Eu* plural e dinâmica, tal qual as forças da vontade de poder. Porém, apesar de ser multiplicidade, o corpo será o lugar *par excellence* a ser controlado e colonizado para se uniformizar e se adequar à normatividade da moral dominante. Ou seja, as valorações impostas ao corpo expressam a moral vigente em cada tempo e contexto social, e tais valores forjados pela moral são decorrentes do modo pelo qual o corpo é instrumentalizado e valorado socialmente.

No entanto, mesmo dentro de uma mesma cultura, a moral e seus valores mudam e se alteram – ou fracassam, quando não são superados. É o que Nietzsche anuncia em relação ao humano em decadência, descrito em *Genealogia da moral*: este homem enfermo e cansado, fruto da moralidade cristã, tem o corpo marcado pelo adestramento que transforma “o animal de rapina ‘homem’” em “animal manso e civilizado, *doméstico*” (GM I, 11). Em consequência da domesticação moral do homem surgem os afetos de negação da vida, instrumentalizados para manter o corpo aprisionado neste adoecimento; são os “ideais hostis à vida, difamadores do mundo” (GM II, 24). Na perspectiva da moral, especificamente cristã, a vida *pesa* como um atributo negativo, esvaziado de sentido e voltado ao ascetismo. Nas palavras do filósofo:

Pois uma vida ascética é uma contradição: aqui domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder que deseja senhoresar-se, não de algo da vida, mas da vida mesma [...]; aqui se faz a tentativa de usar a força para estancar a fonte da força (GM III,11).

O ato moral de negar a vida gera uma *vontade de nada* – trata-se de “uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida” (GM III, 28). Nesse ponto, Nietzsche mostra que a moral cristã, ascética, gera “um ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos” (GM III, 28). Assim, o corpo é o alvo dos investimentos da moral: ele deve ser colonizado para se afastar de seus aspectos animalescos e se tornar ascético, desprovido de vitalidade e de forças telúricas; a vida terrena é negada em prol de um além celestial a ser conquistado após a morte.

Ainda sobre a negação da vida imposta ao corpo e às potências vitais, em *Ecce homo* o filósofo afirma que a moral da *renúncia de si* “é a moral de declínio *par excellence*”, pois ela “nega em seus fundamentos a vida” (EH, Por que sou um destino, 7). Nietzsche se refere à moralidade cristã como a “mais maligna forma da vontade de mentira”, através da qual se propagou o “desprezo pelos primeiríssimos instintos de vida” (EH, Por que sou um destino, 7); foi esta moralidade que inventou “uma ‘alma’, um ‘espírito’, para arruinar o corpo” e que ensinou a “ver algo impuro no pressuposto da vida, a sexualidade” (EH, Por que sou um destino, 7). Mais uma vez, nota-se que os valores morais emanam da corporeidade e do modo como tais valores se inserem no corpo. Nesse sentido, vida e corpo são os critérios a serem colocados à prova em cada perspectiva: se ela é contrária à vida, ao corpo e às pulsões telúricas próprias de todo ser vivo, trata-se de uma visão negadora da própria existência. Assim,

[é] o corpo que dá sentido a essas perspectivas, na medida em que elas traduzem a abertura do ego para o mundo ao seu redor, sempre a partir de si mesmo [...]. O ego é, portanto, a *teia* que impede qualquer projeção objetivista ou neutra de realidade ou coisa-em-si – tudo é produzido por esse reino instável de sensações que nos chegam a partir dos sentidos e são projetados como percepção (medida) de mundo por parte do corpo (Oliveira, 2023, p. 116).

Vida e mundo são vontade de poder, isto é, são feitos e atravessados por múltiplas forças e impulsos, sem causalidade ou fundamentação. E se não há uma definição fechada sobre o que mundo e vida são, essa abertura nos remete justamente ao jogo perspectivista nietzschiano entre *texto* e *interpretação*. As afirmações sobre o mundo são interpretações e não dados; desse modo, lançar olhares sobre os valores da moral é interpretar os sentidos inscritos no corpo; é refletir sobre as perspectivas criadas para valorar a própria corporeidade. O que nos levar diretamente à inseparabilidade entre perspectivas e valores inscritos no ato de perspectivar:

O discurso sobre o mundo, desse modo, seria, ele mesmo, parte do mundo, entendido como vontade de poder. O discurso visaria um efeito de poder que se efetivaria quando o interlocutor é levado a reconhecer o caráter interpretativo das afirmações sobre o mundo e se vê obrigado, assim, a renunciar à pretensão de que a sua tese seria texto e não interpretação (Paschoal, 2023, p. 80).

E o perspectivismo nietzschiano cria uma interessante imagem para ilustrar a postura deste olhar-discursivo sobre o mundo: posicionar-se como um andarilho que transita entre diferentes pontos de perspectiva antes de avaliá-los. Nietzsche se refere ao andarilho que abandona a cidade para medir a altura de suas torres, observando-as de longe, conforme descreve no aforismo 380 de *A Gaia Ciência*. O andarilho muda a perspectiva de seu olhar: ainda que as torres continuem da mesma altura, quando vistas ao longe, elas terão outra medida. A mudança do ponto a partir do qual se olha, no caso do andarilho, mudará a percepção das torres, vistas de fora da cidade. Movimento semelhante é feito para olhar e de fato enxergar os preconceitos morais: é imprescindível tomar uma distância adequada antes de avaliar, diz Nietzsche, “se não quisermos que [nossas reflexões] sejam preconceitos sobre preconceitos, [elas] pressupõem uma posição fora da moral, algum ponto além do bem e do mal, até o qual temos de subir, escalar, voar” (GC 380).

Se Nietzsche considera imprescindível se colocar numa posição *fora* da moral para alcançar um ponto de onde poderá olhar os preconceitos morais sem reproduzir outros preconceitos, é porque seu perspectivismo é extra-moral e parte da ideia de que as muitas variações culturais e de moralidade expressam a multiplicidade de interpretações e visões sobre a vida e o mundo. Para Nietzsche, olhar em perspectiva é ver que “O mundo tornou-se novamente ‘infinito’ para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele encerre infinitas interpretações” (GC 374). Ou seja, as perspectivas expressam interpretações contextualizadas e situadas em pontos de vista diferentes, portanto, são infinitas e plurais.

Ainda nesse aforismo, Nietzsche diz que somente enxergamos a partir de nossas perspectivas já incorporadas: “Não podemos enxergar além de nossa esquina” (GC 374). O filósofo afirma haver outros tipos de visadas e intelectos, que teriam outras percepções, “outra orientação da vida, outra noção de causa e efeito” (GC 374); o filósofo coloca também sob suspeita a pretensão de neutralidade ante as diferentes visões de mundo. O perspectivismo nietzschiano, então, abre espaço para a disputa entre infinitas interpretações e não hesita ante o desafio de criar valorações escalonáveis a partir dessas múltiplas visadas. Ver em perspectiva um mundo feito de infinitas interpretações implica em colocá-las em confronto, de modo que seja possível avaliá-las através de uma ótica extramoral, visando estabelecer um ponto de intermediação entre o corpo e os valores elencados pelas diversas interpretações de mundo. O escalonamento [Rangordnung] das perspectivas expressa a possibilidade de olhar o mundo, o corpo, a vida através de uma escala gradativa de valores, uma “ordem de gradação, ordenação gradual, escalonamento, escala ou espectro, tomado este último termo no sentido das variações de cores na arte da pintura, de matizes do círculo cromático, em suas diferentes gradações” (Giacioia, 2023, p. 53). Fazer a avaliação valorativa dos valores sociais vigentes será

pensar sobre como esses valores expressam formas de lidar com o corpo e a corporeidade.

É da perspectiva do corpo que as valorações podem ser vistas em suas diferentes cores, escalas e gradações. Por exemplo, um breve olhar pelos ritos de passagem institucionalizados nos diversos arranjos culturais mostra como a cultura/moral pode fazer do corpo um instrumento a ser submetido a dores, privações, violências, mutilações, entre outras marcas gravadas no corpo. Afinal, conforme Nietzsche o mostra na Segunda Dissertação de *Genealogia da moral*, “[g]rava-se algo a fogo para que fique na memória: apenas o que não cessa de causar dor fica na memória” (GM II, 3). Trata-se de fazer do corpo o repositório dos valores culturais, visando à conservação do grupo social. Assim, os valores se revelam no corpo-vivido: é nessa instância que encontraremos a escala valorativa de cada sociedade, moral e cultura.

As forças da vontade de poder não carregam nelas mesmas valorações, pois estão além de bem e mal; é a moralidade vigente, a cultura e os processos civilizatórios que tentarão dominar e domesticar as forças incontroláveis da vontade de poder; e toda tentativa de controle tem como alvo primeiro o corpo; é daí que surgem os valores: da forma pela qual o corpo será controlado. O corpo e a corporeidade serão a medida e o peso das valorações. Nesse sentido, a tese perspectivista de Nietzsche permite afirmar que não há corpo neutro nem corpo em si, pois os valores sociais são projetados na corporeidade.

Outro exemplo da imbricação entre valores e corporeidade se encontra nos processos colonizadores e eugênicos ligados à negação do corpo: a escravização moderna tem como um de seus fundamentos a cor da pele; é inegável que se trata de uma escolha cultural *valorativa*: foi calcada na cor da pele de pessoas negras (corporeidade) que a escravidão – processo cultural incontornável de nossa história – se legitimou socialmente. Ainda, na colonização do país, não se pode esquecer a tábua valorativa empregada para o genocídio dos povos nativos: foi em razão de aspectos culturais *divergentes* que a corporeidade indígena

foi explorada, massacrada, violentada e, quando não aculturada, exterminada.

O extermínio de vidas humanas, conforme feito nos processos colonizadores, guerras e genocídios, é legitimado por valores cultivados socialmente: são escolhas culturais baseadas na corporeidade. O corpo, assim como a vida de corpos específicos, é instrumentalizado de acordo com os propósitos em jogo nas próprias culturas. Nesse aspecto, a vida não é um valor absoluto, mas será valorada culturalmente: é um valor *relativo* à cultura. Daí por que a suspeita levantada inicialmente sobre se a vida enquanto vontade de poder poderia ser um referencial para o escalonamento de valores parece não ser sustentável por não haver um valor fixo e universal de vida; por outro lado, o corpo tomado como lugar no qual se inserem os valores indicaria mais apropriadamente a escala valorativa empregada em cada situação, inclusive naquelas em que é decidido o extermínio de vidas – corpos condenados à morte por terem outras visões fictícias de mundo.²

Se o perspectivismo abre um novo horizonte epistemológico vinculado à corporeidade, ao Eu-múltiplo e ao mundo enquanto ficção sem autoria, o escalonamento de valores permite olhar o corpo em perspectiva e extrair daí a tábua de valores a ser avaliada e, em alguns casos, superada. Afinal, quando se refere ao ato de transvalorar valores, Nietzsche aponta o caminho para superar os valores decadentes da moral cristã; trata-se de criar outras valorações, que afirmem a vida e tenham, no horizonte, não mais o cansaço da humanidade consigo mesma, o esgotamento e a enfermidade, mas que vislumbrem e construam o além-do-homem.

² A ausência de uma noção universal de humano e, consequentemente, a dificuldade em universalizar valores (e direitos) humanos, entre outras questões, são temas a serem trabalhados em minha pesquisa atual, “Corpo em perspectiva: Nietzsche e a questão antropológica da valoração do humano”, em desenvolvimento no PPGFIL-PUCPR, sob supervisão do Professor Oswaldo Giacoia.

4 Considerações finais: criar e transvalorar valores

Em *Assim falou Zaratustra* Nietzsche se refere à criação de novas tábuas de valores para superar o esvaziamento de sentidos da moral (cristã), fazendo com que o homem, este ser cansado, transforme-se num ser criador e afirme o *sentido da terra*, sem esperar por um mundo eterno, celeste, em oposição ao mundo terreno. No prólogo, Zaratustra afirma: “Permaneçais fiéis à terra e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterras!” (ZA, Prólogo). Zaratustra projeta a imagem de um tipo humano ainda não existente, mas a ser alcançado: “O homem é uma corda, atada entre o animal e o além-do-homem – uma corda sobre o abismo” (ZA, Prólogo). Trata-se de criar tábuas de valores feitas de valores terrenos, que abarquem as múltiplas possibilidades humanas.

No discurso de Zaratustra intitulado “Das mil metas e uma só meta”, Nietzsche assume uma postura (extemporaneamente) *antropológica* ao se referir à diversidade de povos e de suas perspectivas e valorações: “Nenhum povo poderia viver sem antes avaliar; mas, querendo se manter, não pode avaliar como seu vizinho” (ZA I, Das mil metas e uma só meta); em seguida o filósofo complementa sua percepção acerca da capacidade humana de avaliar: “Uma tábua de valores se acha suspensa sobre cada povo. Olha, é a tábua de suas superações; olha, é a voz de sua vontade de poder” (ZA I, Das mil metas e uma só meta). Trata-se de uma declaração que nos permite vincular o perspectivismo às diversas tábuas de valores; nesta fala de Zaratustra, a vontade de poder está associada justamente às formas de expressão de valores criadas pelos diferentes povos; a vontade de poder é a voz através da qual cada povo fala, expressa e mostra a sua tábua de valores e de superações.

Noutros termos, cada povo cria valores através das formas pelas quais são afetados por tais forças da vontade de poder – e os valores refletem as tentativas de reprimi-las ou intensificá-las, e Zaratustra

atenta para o fato de que a criação de valores é um atributo próprio ao ser humano: “Valores foi o que o homem primeiramente pôs nas coisas, para se conservar – foi o primeiro a criar sentido para as coisas, um sentido humano! Por isso ele se chama ‘homem’, isto é, o estimador” (ZA I, Das mil metas e uma só meta). Humano é aquele que mede, estima e cria valores. Mas é preciso ir além da criação, diz Zaratustra: “Mudança nos valores – isso é mudança nos criadores. Quem tem que ser um criador sempre destrói” (ZA I, Das mil metas e uma só meta). Zaratustra termina o discurso afirmando que os valores sociais de cada povo se sobrepõem aos seus indivíduos: “o indivíduo mesmo é ainda a mais nova criação” (ZA I, Das mil metas e uma só meta). Os povos criaram as tábuas valorativas que aprisionam e mantêm os indivíduos em rebanhos – e, novamente, a corporeidade é vinculada às valorações.

Nietzsche nos mostra que a tensão entre negar e afirmar o corpo resulta de escolhas feitas pelos povos/rebanhos em suas culturas no decorrer da história. Ou seja, o que se teve historicamente como consequência do colonialismo, mencionado acima, foi o extermínio e a mutilação de corpos diferentes, inseridos em perspectivas divergentes; e a divergência entre essas visões de mundo nasce justamente da negação da corporeidade, legitimada por valorações culturais, sociais e de moralidade. Assim, as mil metas evocadas no título do discurso podem indicar as diversificadas valorações dos muitos povos espalhados pela Terra (no duplo sentido de ser nosso habitat/planeta e, também, o nosso chão, solo/terreno).

Mas Zaratustra conclui que não há *uma* meta para a humanidade, e indaga, por fim, “se à humanidade ainda falta uma meta, também não falta ainda – ela mesma?” (ZA I, Das mil metas e uma só meta). Seria a humanidade uma falta para ela mesma? A diversidade de povos humanos faz com que não haja unidade nessa espécie? Ou a humanidade é a meta ainda em construção e a ser construída? São questionamentos sem respostas exatas, mas podemos buscar pistas nas reflexões de Nietzsche a respeito das valorações humanas, sobretudo nas

próprias falas de Zaratustra. Para compreender a tábua valorativa evocada nas perspectivas é preciso olhar para o corpo e perceber os valores impostos a ele. Nesse sentido, Zaratustra anuncia a transvaloração dos valores decadentes de todos os povos: sua meta é criar valores extraídos da terra, do chão, do húmus do qual brotamos, valores inseparáveis do corpo que somos; enfim, suas palavras exaltam a criação de novos valores, em tábuas renovadas e transvaloradas:

Permanecei fiéis à terra [...] com o poder da vossa virtude! Que o vosso amor dadivoso e o vosso conhecimento sirvam o sentido da terra! [...] Trazei, como eu, essa virtude desorientada de volta à terra – sim, de volta ao corpo e à vida: para que dê sentido à terra, um sentido humano. (ZA I, Da virtude dadivosa, 2).

Referências

- GIACOIA, O. OLIVEIRA, J. PASCHOAL, A. E. *Sala de espelhos: Nietzsche e o perspectivismo*. Curitiba: Kotter, 2023.
- MÜLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além de bem e mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- 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. *A Gaia ciência*. Trad. Paulo 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. *OBRAS Escolhidas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

Objetividade enquanto fenômeno estético na *Segunda Extemporânea* de Nietzsche

Kirlian Marcel Assis Siquara¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.233.11>

A contribuição que agora apresento ao GT Nietzsche é derivada de uma pequena parte de minha Tese de Doutorado defendida em fevereiro de 2024 e que se intitula: *Por uma concepção exotérica de História: uma leitura da Segunda Consideração Extemporânea de Nietzsche*. Nessa Tese, promovo um estudo monográfico da dita obra do filósofo alemão com o intuito principal de deslindar o que seria o programa *positivo* então exposto por Nietzsche para as ciências históricas de sua época, mormente aquela que seria então a única ciência na qual o filósofo destinava formação técnica exemplar, no caso, a filologia clássica. Insisto aqui na referência ao programa positivo para as ciências históricas tal como apresentado na *Segunda Extemporânea*,² porque um dos resultados de minha investigação foi a constatação de que se é viável afirmar que na dita obra haveria tanto uma junção de elementos crítico-negativos quanto o experimento de confecção de um programa positivo para as ciências históricas da época – a este último foi concedida uma atenção muito menor por parte da literatura secundária acerca da obra do

¹ Doutor em Filosofia pelo PPG-Filosofia da UFMG. E-mail: ksiquara@gmail.com

² Nietzsche, Friedrich. *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*. Trad. André Itaparica. São Paulo: Hedra, 2017. Nas citações retiradas da obra no corpo do texto, utilizo a abreviação HV.

que a seus componentes crítico-negativos, estes recorrentemente esquadrinhados e analisados pela literatura acima citada³.

Nesse sentido, e de acordo com os limites tanto de redação quanto de exposição oral guardados para comunicações desse tipo, passo agora a apresentar uma parcela desse programa positivo exposto na *Segunda Extemporânea* a partir de uma de suas características definidoras, a saber: a exigência feita por Nietzsche de que uma apropriação saudável do passado demande necessariamente uma *aproximação da ciência histórica com a arte*. Sendo que, para alcançar esse intento, concentro minha atenção na crítica empreendida pelo filósofo alemão à noção de *objetividade* [*Objectivität*] tal como ele a identifica na historiografia de sua época e que se encontra na seção 6 da referida obra. Sigo, então, para o que exatamente o filósofo afirma acerca do conceito de objetividade na seção acima citada.

No decurso de toda a seção 6, a noção de objetividade a ser criticada será apresentada segundo o traço definidor da “libertação de interesse pessoal”⁴ [*Losgebundensein vom persönlichen Interesse*]. Se isso poderá parecer aos olhos de uma leitora ou leitor não familiarizados com as fontes de informação filosófica mais frequentadas pelo jovem Nietzsche como algo bastante próximo (para não dizer idêntico) aos preceitos positivistas que informaram as ciências sociais então nascentes – e que, em tese, também poderia ser assemelhado à diretriz proveniente de Leopold von Ranke de que à ciência histórica caberia a descrição dos fatos como estes “de fato aconteceram”⁵ [*wie es eigentlich gewesen*] – a identificação dessa “libertação” com algo como um “estado artístico [*künstlerischen Zustand*]”,⁶ identificação esta também feita pelo filósofo por toda a seção 6, tem todo o potencial de levar tal leitora ou leitor a se perguntar: o que levaria alguém a identificar aquilo que parece ser um

³ Conforme a “Introdução” da referida Tese: Siquara, 2024, p. 16-24.

⁴ HV, 6, p. 90.

⁵ RANKE, 1973, p. 137.

⁶ HV, 6, p. 93.

procedimento metodológico positivista de afastamento da subjetividade a um “estado artístico” ou a um “fenômeno estético [*ästhetisches Phänomen*]” como Nietzsche o faz?

Como acontece de maneiras tão variadas como conflitivas por todo o período inicial da produção filosófica de Nietzsche, a resposta a essa indagação converge para a figura de Arthur Schopenhauer. Pois é justamente na obra de seu “educador” [*Erzieher*] que Nietzsche encontrará essa junção particularmente surpreendente entre “libertação do interesse pessoal” e “fenômeno estético”. Pois uma tal libertação é um dos componentes precisos da conformação mais geral da doutrina de Schopenhauer acerca do poder da *intuição* [*Anschauung*] enquanto confrontação direta do sujeito com o objeto da fruição estética. Para isso, observe-se a seguinte passagem do *Mundo como vontade e representação*:

Quando, elevados pela força do espírito, nós deixamos de lado o modo comum de consideração das coisas, cessamos de seguir suas relações mútuas conforme o princípio de razão, cujo fim último é sempre a relação com a própria vontade (...); noutros termos, quando o pensamento abstrato, os conceitos da razão não mais tomam conta da consciência, mas, em vez disso, todo o poder do espírito é devotado à intuição [*Anschauung*], afundando-nos completamente nesta, e a consciência inteira é preenchida pela calma contemplação do objeto natural que acabou de se apresentar, seja uma paisagem, uma árvore, um penhasco, uma construção ou outra coisa qualquer; quando, conforme uma significativa expressão germânica, a gente se *perde* por completo nesse objeto, isto é, esquece o próprio indivíduo, a própria vontade, e permanece apenas como claro espelho do objeto: então é como se apenas o objeto ali existisse, sem alguém que o percebesse, e não se pode mais separar quem intui da intuição [*den Anschauenden von der Anschauung*], pois ambos se tornaram uma coisa só (...), ao mesmo tempo, quem concebe nessa intuição não é mais o indivíduo, pois este se perdeu na intuição, e sim o atemporal *puro sujeito do conhecimento* destituído de vontade e sofrimento. (Schopenhauer, 2013, p. 206, ênfases no original)

Na medida em que não me será possível nos termos desta comunicação adentrar em minúcias referentes ao lugar que a reflexão

sobre a intuição detém na arquitetura da filosofia schopenhaueriana, restrinjo-me aqui àquilo que está na superfície do trecho acima citado: Schopenhauer expressa aqui algo como a possibilidade de que a confrontação com o objeto da fruição estética possa não ser mediada pelo princípio de razão suficiente. Ou ainda, nos termos do *Mundo como vontade e representação*: que algo como uma intuição estética possa permitir que o sujeito suspenda o princípio de razão suficiente (responsável pelo enquadramento de qualquer objeto segundo a tríade espaço-tempo-causalidade e, portanto, fundamento de todo e qualquer ato cognitivo) e, nesse movimento, ao mesmo tempo, ganhe acesso a uma realidade *noumenal* de “sujeito puro do conhecimento”, sem mais a adequação do sujeito à vontade e ao interesse próprio.

Agora, compare-se isto que foi afirmado acima com a seguinte passagem da seção 6 da *Segunda Extemporânea*:

Não poderia mesmo subjazer, no sentido mais elevado da palavra objetividade, uma ilusão? Pois se entende com essa palavra um estado em que o historiador enxerga, em um evento, todos os seus motivos e consequências, de forma tão pura que não afeta sua subjetividade. Pense-se naquele fenômeno estético, naquela libertação de interesse pessoal com que o pintor vê, em uma paisagem tempestuosa (...), sua imagem interior, quer dizer, a imersão completa nas coisas: é, contudo, uma superstição dizer que a imagem com que as coisas se apresentam a esse homem, assim forjada, reproduzisse a existência empírica das coisas. Ou as coisas deveriam, em todo momento, em sua atividade, serem igualmente desenhadas, retratadas, fotografadas em uma *passividade* pura? (HV, 6, p. 89-90, *italico meu*)

Mais uma vez, a familiaridade com as fontes de informação filosófica privilegiadas por Nietzsche em seu período de formação – formação esta que, no que concerne à filosofia, é autodidata quase que em sua integralidade – se mostra necessária para que uma plena compreensão do que ele afirma em sua obra publicada possa ser alcançada. Pois sem a referência à doutrina schopenhaueriana da intuição estética tal como foi apresentada acima a articulação feita aqui por Nietzsche

entre os termos “objetividade”, “fenômeno estético”, “libertação de interesse pessoal” e “imersão completa nas coisas” se torna impossível de ser plenamente compreendida, a meu ver. Lembrando que, como afirmei acima, a insistência em algo como um “esvaziamento” da subjetividade que ocorre neste trecho da seção 6 até poderia, em tese, ser aproximada a instruções metodológicas semelhantes e próprias ao positivismo europeu da época, mas não a caracterização da objetividade enquanto um *estado* estético ou artístico⁷.

Contudo, essa apropriação da doutrina schopenhaueriana da intuição estética para fins de caracterização da noção de objetividade feita por Nietzsche não se dá com o intuito de afirmar sua serventia, mas antes com o intuito contrário de afirmar a necessidade de sua superação, posto que seu traço marcante é a *passividade*, como visto ao final da última citação. Sendo que, na continuidade de sua argumentação, o filósofo termina por exigir que tal passividade seja substituída pela *composição* criadora:

Isso seria uma mitologia [que a descrição objetiva dos fatos exija a passividade típica da intuição estética schopenhaueriana - KS], e das ruínas além disso. Nela se esqueceria que todo momento é, no interior do artista, justamente o momento criador mais forte e ativo, um momento de composição do tipo mais superior, cujo resultado será uma pintura *artisticamente* verdadeira, e não historicamente verdadeira. Desse modo, pensar a história objetivamente é o trabalho silencioso do dramaturgo (...). Assim o homem inventa o passado e o *domestica* [*bändigt sie*]⁸, assim seu impulso artístico [*Kunsttrieb*] se exterioriza (...). (HV, 6, p. 90, *itálicos meus*)

Ou seja, a questão não se estabelece por cima de uma indagação acerca de se seria algo correto tratar a objetividade enquanto um “fenômeno estético” ou um “estado artístico”, mas de que *tipo* de estado

⁷ “(...) aquele estado artístico em que o sujeito silencia e se torna completamente imperceptível” (HV, 6, p. 93).

⁸ Modificação da tradução de Itaparica.

estético se está a falar: se um marcado pela *passividade* e pelo *esvaziamento* ou se um outro delimitado pela *atividade* e pela *criação*. Nesse sentido, portanto, aquilo que Nietzsche parece estar defendendo aqui é que as pessoas que se dedicam a escrever a história abandonem o “estado estético” típico da *recepção* da obra de arte e se engajem em outro “estado estético”: o da *produção* da mesma. O que equivaleria a afirmar que o filósofo intenciona proclamar que historiadoras e historiadores não devam se postar frente ao material histórico legado pelo passado à maneira do *público* de um espetáculo teatral – que, em tese, é apenas *conduzido* pela ação representada no palco – mas que ocupem o lugar da pessoa que *redige* a peça, que forneçam a *dramaturgia* adequada às comunidades leitoras do presente e do futuro.

O substrato, portanto, dessa formulação nietzschiana que parece abandonar qualquer veleidade para com a *veracidade* histórica não caminha, contudo, nesta direção. O que está em jogo, mais uma vez, é uma relação com a filosofia schopenhaueriana marcada por uma mescla de *adesão* e *recuo* que concentra diversos aspectos da produção filosófica inicial de Nietzsche. Algo que na *Segunda Extemporânea* se exprime por meio de um protocolo de *ocultação* e *transparência* da figura de Schopenhauer que indica também a maneira como Nietzsche então criticava alguns elementos da doutrina schopenhaueriana para melhor exteriorizar suas próprias posições. Este parece ser o caso aqui: Nietzsche retira uma ideia pouco sofisticada de objetividade – que, no entanto, poderia muito bem ser encontrada em manuais positivistas das ciências sociais então nascentes – e a identifica com certo elemento da doutrina estética schopenhaueriana que ele procura criticar e assim, dessa forma, alcança uma posição, até certo ponto, original acerca da questão.

Finalizo, portanto, indicando que a demanda pela *aproximação da ciência histórica para com a arte* – que é, em minha leitura, um dos traços notáveis do programa positivo estabelecido por Nietzsche na *Segunda Extemporânea* para as ciências históricas – detém aqui em sua

defesa da objetividade enquanto um fenômeno estético um de seus pontos altos. E que este, por sua vez, está de acordo com uma das correntes subterrâneas mais poderosas da referida obra – aquela que defende que o passado só deve nos interessar na medida em que fomente nossa *disposição para agir*.

Referências

- NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*. Trad. André Itaparica. São Paulo: Hedra, 2017.
- RANKE, Leopold von. *The theory and practice of history*. Trad. Wilma A. Iggers & Konrad von Moltke. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, 1973.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Tomo 1. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Ed. UNESP, 2013.
- SIQUARA, Kirlian Marcel Assis. *Por uma concepção exotérica de História: uma leitura da Segunda Consideração Extemporânea de Nietzsche*. Tese de Doutorado, UFMG, 2024.

Falácia Genética na *Genealogia da Moral* de Nietzsche?

Leovan Morais Rodrigues Neto¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.233.12>

1 Introdução

Nosso objetivo é responder se Nietzsche comete a falácia genética em sua investigação genealógica. Para tal, levamos em consideração, como principal obra de análise, a *Genealogia da Moral* (1887). Compreendemos que a referida obra ocupa um importante e decisivo local na análise sobre a genealogia² nietzschiana, uma vez que é neste livro que o filósofo define os instrumentos do seu procedimento e o “aplica” nas três dissertações que compõem o livro. Não nos furtamos, com isso, de tecer análises em outros livros que lidam com os temas a serem discutidos em nosso trabalho.

Como forma de cumprir com nosso objetivo, nosso trabalho está dividido em três momentos. No primeiro, desenvolveremos a noção de falácia genética. Além disso, apresentaremos como os comentaristas de Nietzsche lidam com a questão da falácia genética no que se refere ao procedimento genealógico. No segundo momento, apresenta-

¹ Mestrando em Filosofia na Universidade Federal de Pernambuco. Membro do Grupo de Estudos Nietzsche Recife (GEN-Recife). Bolsista pela CNPq.

E-mail: leovan.rodrigues@ufpe.br

² Utilizamos, neste texto, os termos genealogia e procedimento genealógico de forma intercambiável.

remos o que é o procedimento genealógico de Nietzsche. A ênfase deste momento do texto está situada na investigação sobre o âmbito de análise e de crítica da genealogia, temas fundamentais para compreendermos a acusação de falácia genética em Nietzsche. Por fim, responderemos à questão sobre a possibilidade de Nietzsche cometer (ou não) a falácia genética. Neste momento, estaremos comprometidos em demonstrar, a partir da reconstrução do argumento presente da primeira dissertação da *Genealogia da Moral*, que Nietzsche não comete a falácia genética em sua axiologia genealógica.

2 Falácia genética e sua relação com a genealogia

Em que consiste a falácia genética? De forma simples, a falácia genética é aquela que assume que “a origem de X demonstra algo sobre o valor de X” (Leiter, 2015, p. 139). No entanto, o conceito de falácia genética possui um caráter mais amplo. No mínimo, há duas razões a partir das quais podemos assumir a existência de uma falácia genética: quando inferimos que a anterioridade lógica garante a anterioridade temporal de algo e quando tratamos algo no contexto de formação de práticas conceituais, como se eles pertencessem ao contexto de suas justificações (Queloz, 2021). Neste caso, o primeiro conceito de falácia genética está ligada ao caráter do verificacionismo, uma vez que combate a reconstrução histórica que estão situadas anteriormente de “fontes confiáveis, com base em nada mais do que em especulações sobre o que deve ter sido” (Cohen e Nagel, 1934, *apud* Queloz, 2021, p. 213). A segunda forma, neste cenário, está inscrita na compreensão de que não há justificativas que possam ser inferidas dos fatos a partir de suas origens. Apesar disso, há uma consideração de que o contexto de formação de algo pode fazer parte da justificação, contanto que haja conexão entre algum aspecto deste contexto de formação e a justificação do objeto de observação. Caso contrário, na situação de haver uma inferência

de algo da origem por si, o responsável pela investigação comete a referida falácia³.

O tema da falácia genética na genealogia de Nietzsche foi explorado por diversos autores⁴. Via de regra, todos estes visam estabelecer uma reflexão acerca da relação desta falácia com o procedimento genealógico, centralizando as observações na relação entre o aparecimento dos valores e a crítica desses valores. Neste âmbito, Leiter possui um tratamento sobre a falácia genética que leva em consideração alguns artefatos para o convencimento (supostamente) utilizados pelo autor de *Assim Falou Zaratustra*. O autor dedica-se a pensar o tema em dois momentos distintos. Primeiro, na sua obra *Nietzsche on morality* e, depois, no artigo que aparece como apêndice à segunda edição da referida obra intitulado *Nietzsche's naturalism revisited*. Uma vez que há uma semelhança em relação aos dois tratamentos acerca do tema, direcionamos o nosso olhar para o tratamento de Leiter em seu apêndice, haja vista que, nesse momento, há uma retomada das teses já desenvolvidas no capítulo indicado e uma retomada dos elementos constituintes do “naturalismo metodológico⁵” que ele propõe.

No apêndice supracitado, o comentador retoma dois compromissos do naturalismo nietzschiano. O primeiro seria o de um naturalismo especulativo metodológico, que construir teorias modeladas nas ciências, no sentido de que “eles assumem, das ciências que obtiveram sucesso, a ideia de que fenômenos observáveis possuem determinantes causais” (Leiter, 2015, p. 245). O segundo diz respeito aos resultados de continuidade em relação às ciências. Mais precisamente, Leiter destaca que Nietzsche segue uma linha de continuidade com os materialistas alemães ao assumir que o ser humano não possui uma origem outra em relação ao resto da natureza (Leiter, 2015, p. 246).

³ Sobre os limites dos argumentos “genéticos”, conferir Klement, 2002.

⁴ São exemplos: Schacht (1983), Conway (1994), Hoy (1994).

⁵ Sobre o tema, conferir: Leiter, 2015, p. 2-20.

Levando estes compromissos em consideração, o comentador enfatiza que o naturalismo de Nietzsche está subordinado a um âmbito que possui como preocupação central a transvaloração dos valores e a atividade criadora do filósofo. Com essa constatação, o autor assume que o filósofo do martelo possui duas abordagens complementares em seu naturalismo. Por isso, divide-o em “dois Nietzsches”: o “humano”, cujo objetivo é explicar a moralidade naturalisticamente e o “terapêutico”, cujo objetivo está situado na libertação de leitores seletos às amarras da MPS⁶. A transvaloração depende da investigação do “Nietzsche humano” em face dos interesses do “Nietzsche terapêutico”. O lado humano fornece, assim, uma base de artefatos retóricos a partir dos quais o lado terapêutico pode se servir para seus fins e, dentre os quais está a falácia genética. Assim, Leiter expandindo a posição anteriormente defendida, assume que o filósofo genealogista, mais do que não se arrepender da utilização de falácias, utiliza-as com o propósito de formular uma reviravolta moral dos valores. A falácia genética seria, neste caso, um dos elementos dos quais o “Nietzsche terapêutico” se serviria para formular uma transvaloração dos valores.

Outra reflexão acerca da formulação da falácia genética foi realizada por Christopher Janaway em seu livro *Beyond Selflessness*. No capítulo homônimo ao título do livro, o comentador busca compreender quais são as crenças e sentimentos que Nietzsche nos faria questionar e revisar, bem como quais são as transformações valorativas que o autor fomenta e ainda qual o grupo de significados que ele adota para estes

⁶ O termo original é *Moral in a Pejorative Sense* (MPS) e foi formulado por Leiter para designar as formas morais que são alvos da crítica de Nietzsche. O comentador afirma que esta moralidade possui duas principais características. A primeira seria sua ligação com as normas que prejudicam o ser humano superior em detrimento do benefício do ser humano inferior. A segunda se refere às pressuposições de três afirmações acerca da natureza da agência humana: a indicação de que o ser humano possui uma vontade livre; a eleição de uma moral universal para todos os agentes humanos; a de que o ser é suficientemente evidente e suas ações podem ser distinguidas com bases em suas motivações. Sobre o tema, conferir: Leiter, 2015, p. 62-63.

fins (Janaway, 2007, p. 245). Com isso em vista, divide a sua investigação em dois momentos, dos quais o primeiro é dedicado à questão da persuasão; o segundo, à questão de quais são os valores alternativos que Nietzsche oferece para suplantar a moral vigente.

No que tange ao primeiro elemento — o que realmente interessa para os propósitos da nossa discussão —, Janaway afirma que a investigação histórica ocupa um importante papel nesta modificação, já que é através desta que os valores e atitudes são demonstrados a partir de seu caráter contingencial. Ou seja, as atitudes consideradas boas são encaradas como “inventadas e perpetuadas para cumprir uma série de funções e necessidades” (Janaway, 2007, p. 246). Nietzsche apresenta os valores enquanto formulados por tipos de seres humanos, inseridos em relações de poder específicas, não universais. No entanto, essa demonstração histórica não seria uma avaliação (Janaway, 2007, p. 247)⁷. Esta constatação é fundamental, uma vez que:

A moralidade foi formulada por tendências humanas fracas e reativas, elevou a auto-punição em um bem supremo, nos ensinou a temer e detestar grande parte de nossa psique, nos inclinou para nos conformarmos com o menor denominador comum, desencorajou criatividade e a totalidade da vida, sistematicamente nos enganou sobre nossa própria natureza, e subordinou o humano aos supostos “absoluto” e “além” postulado como a gratificação de culpamos nós mesmos sobre nossa constitucional inabilidade de cumpri-los. Se há algum progresso nos valores, no olhar de Nietzsche, nós não estamos nem perto como acreditamos, e apenas se a moralidade murchar há esperança de irmos mais longe (Janaway, 2007, p. 247).

⁷ “Que eles [os valores] são historicamente construídos não demonstram que suas construções foram, de forma alguma, algo ruim, nem que a forma pelas quais foram construídos, quaisquer que sejam seus detalhes, decide se ele [o valor] é bom para continuarmos os possuindo conosco. Pensar de outra forma é um risco de cometer a discutida “falácia genética”. Então, nós devemos, em última instância, considerar que as mudanças históricas que Nietzsche localiza constituem um claro progresso para além do que foram anteriormente” (Janaway, 2007, p. 247).

Assim, Janaway posiciona a história como uma espécie de elemento de convencimento da genealogia para percebermos os valores morais como transitórios. Não cometendo a falácia genética, Nietzsche demonstra a tendência da moral vigente de elevar práticas perniciosas para o florescimento da vida ascendente. Nesse intento, Janaway desconsidera o elemento da falácia genética na genealogia de Nietzsche, percebendo que a história segue um caminho de análise de desenvolvimento dos valores, não os julgando por sua origem.

Ainda neste cenário de comentário, destacamos que outra contribuição para o debate foi fornecida por Paul Loeb, em seu artigo *Is There a Genetic Fallacy in Nietzsche's Genealogy?*. Neste artigo, a questão sobre a possibilidade de uma falácia genética na obra de Nietzsche surge da demanda genealógica de tecer uma crítica ao valor dos valores morais. A citação da sexta seção do prólogo à *Genealogia da Moral*, feita pelo comentador, onde Nietzsche exprime a ideia de colocar o valor dos valores em questão, já denuncia o caminho em direção ao qual as críticas e observações do comentador vão caminhar. Isso porque é na supracitada seção que o filósofo de Sils Maria anuncia que para tecer uma crítica ao valor dos valores morais é necessário o conhecimento das “condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram” (GM, prólogo, 6)⁸. Neste contexto, o autor traz à tona um comentário de Nehamas em *Nietzsche: Life as literature*, no qual há uma “estratégia” para combater a acusação da falácia genética na genealogia nietzschiana:

De fato, (1) Nietzsche não afirma que seus resultados genealógicos provam o desvalor dos valores altruístas; claro, (2) se Nietzsche tivesse afirmado isso, ele teria que admitir que comete a falácia genética; mas (3) o próprio Nietzsche expõe a inaceitabilidade desse tipo de argumento (Loeb, 2008, p. 1-2).

⁸ Exceto quando indicado, utilizamos a tradução realizada por Paulo César de Souza.

A ideia de Loeb, então, é de argumentar contra esses três elementos da estratégia de defesa de Nietzsche, com o objetivo de demonstrar que cada um desses argumentos é falso. Não só isso, mas também busca evidenciar que a abordagem que eles representam é equivocada. Neste cenário, sugere que, embora o argumento desenvolvido por Nietzsche seja mais complicado do que a formulação mais simples da falácia genética, “ele está em uma posição de responder que a acusação da falácia genética requer [*begs*] a questão do valor que ele afirma colocar pela primeira vez” (Loeb, 2008, p. 2).

A primeira questão que Loeb contrapõe é a ideia de que Nietzsche não afirma que seus resultados genealógicos provam o desvalor dos valores altruístas. O autor argumenta que, pelo contrário, o filósofo de Zarathustra tem como objetivo uma pretensão valorativa. Especificamente, Loeb tem em vista o debate nietzschiano com os genealogistas ingleses acerca da origem dos valores morais. Por isso, deve-se compreender, afirma o comentador, como é feita essa valoração a partir do exame terminológico. Neste cenário, sustenta sua oposição em duas noções fundamentais. A primeira delas, é a noção de *Herkunft*. Baseado na leitura de Nietzsche, *genealogia, e história*⁹, Loeb leva a divisão realizada por Foucault no referido artigo. A interpretação de Loeb, neste sentido, é a de que a terminologia revela um apelo a uma valoração nobre. Com isso, “questões do valor ou legitimidade são sempre decididas por uma investigação sobre a estirpe familiar [*family pedigree*], linhagem, ou hereditariedade” (Loeb, 2008, p. 2). Assim, com a termino-

⁹ Foucault, neste artigo, lida com uma divergência conceitual a partir da qual a genealogia de Nietzsche estaria operando no que se refere ao pensamento histórico. Neste caso, o autor opõe *Ursprung* (investigação pela origem) com *Herkunft* (proveniência) e *Entstehung* (emergência, ponto de surgimento). Com isso, o filósofo francês, ao afirmar que Nietzsche utiliza, em detrimento da investigação da origem, a questão da hereditariedade e a emergência, o sentido histórico de Nietzsche (denominado de *Wirkliche Historie*), “se distingue daquelas dos historiadores pelo fato de que ela não se apoia em nenhuma constância: nada no homem — nem mesmo seu corpo — é bastante fixo para compreender outros homens e se reconhecer neles” (Foucault, 2019, p. 72).

logia *Herkunft*, Loeb acredita encontrar uma avaliação de um ponto de vista aristocrata.

A segunda dessas noções fundamentais é a própria ideia de *Genealogia*. O comentador, antes de mais nada, constata que o filósofo alemão não utilizava a terminologia em seus escritos anteriores. O termo utilizado por Nietzsche seria o de *história da moralidade e dos valores*. Genealogia, neste cenário, indicaria uma dimensão valorativa do projeto nietzschiano. Isso porque o termo designa um estudo da descendência daquilo que está sendo investigado. Nietzsche, nesse sentido, utilizaria a terminologia como forma de pensar a linha de descendência dos valores. Nestes termos, a genealogia sugeriria que “a história da ancestralidade plebeia prova o seu desvalor em um ponto de vista aristocrata” (Loeb, 2008, p. 3).

Ora, tendo em vista a contraposição de Loeb à primeira asserção, o autor questiona se não somos obrigados a aceitar que Nietzsche comete a falácia genética. Neste momento do texto, o comentador considera traçar uma história da falácia genética. Por isso, recorre às formulações sobre a referida falácia. Nesta investigação, percebe que tanto em seu desenvolvimento quanto em seu momento de popularização, a ideia da falácia genética foi desenvolvida “em parte, para combater a influência da genealogia da moral de Nietzsche” (Loeb, 2008, p. 5). A questão que essa constatação levanta é se Nietzsche seria absolvido dessa acusação de cometer a falácia, uma vez que esta foi desenvolvida para combater sua influência. A resposta do comentador é negativa, afirmando que traçar essa história é importante apenas para desvelar a “disfarçada ou esquecida natureza partidária” (Loeb, 2008, p. 5). Com isso em vista, o autor delineia uma resposta nietzschiana para esta questão baseada em um aspecto de caráter sociológico, isto é, levando em consideração os aspectos sociais da formação do valor dos valores morais.

A análise de Loeb concentra-se no relato do filósofo do martelo relativamente ao seu “*insight*” para a genealogia da moral. O filósofo

atribuiria esse atraso, na compreensão de Loeb, ao preconceito democrático no mundo moderno, o qual estaria associado ao espírito plebeu (Loeb, 2008, p. 5). No todo, Loeb sustenta que a resposta de Nietzsche à acusação de falácia genética tem como centro a exposição da pretensão lógica do termo falácia. Isto é, a acusação está situada em uma análise lógica à referência de que a acusação de falácia está situada em uma avaliação plebeia dos valores.

Questionamos, então, o comentador: onde esta estratégia é encontrada? A resposta indicada aponta para a transvaloração escrava da moral, porém a melhor exemplificação estaria no capítulo *O Problema de Sócrates*, do *Crepúsculo dos Ídolos*. Especificamente, o autor tem em vista a análise de Nietzsche sobre o uso da dialética socrática, uma vez que esta seria apontada como uma arma do filósofo grego à nobreza da cidade de Atenas. Com isso em vista, o comentador sustenta que a resposta de Nietzsche à acusação da falácia genética apela a uma visão histórica para explicar como a falácia genética é acusada de falácia. O filósofo revelaria, neste âmbito, que aquilo que está na base é uma acusação plebeia, que se opõe à constatação da descendência (Loeb, 2008, p. 7). O comentador compreende, com isso, o determinismo aristocrático de Nietzsche, o qual o leva a rejeitar a afirmação de que a moralidade escrava pode transcender suas rotas, deixar de ser escrava. Por essa impossibilidade de mudança, Loeb assevera que Nietzsche recorre ao ressentimento como fator de explicação dos valores.

O último elemento que Loeb tem em vista é o alerta do filósofo do martelo para não se projetar dos propósitos atuais de algo suas origens. A razão para tal estaria na explicação de que “algo deve já existir, ter, de alguma forma, vindo a ser, em ordem de ser dado antes de seu primeiro propósito” e, por isso, “Nietzsche não escreve que uma genealogia nunca deve projetar os propósitos atuais ou presentes de algo de volta à sua origem, mas que ele nunca deve projetar de volta nenhum de seus propósitos” (Loeb, 2008, p. 8). O que está em jogo, neste cenário, é que o filósofo alemão estaria defendendo que nenhuma regulação

de propósito imposto pode mudar o passado, a descendência, dos valores plebeus. Esta mudança estaria situada numa confusão entre “descendência” e utilidade, que os historiadores anteriores projetaram de volta à mudança teleológica e, assim, “se enganaram quanto à possibilidade de uma mudança genética na moralidade altruísta” (Loeb, 2008, p. 9).

Com esses dois elementos, Loeb parte para a contestação da terceira e última asserção, qual seja, a de que Nietzsche expõe a inaceitabilidade da falácia genética. Neste âmbito, o autor possui outro alvo de crítica em vista, a ideia de que a transvaloração não se encerra com a genealogia, mas apenas se inicia. O elemento central da crítica de Loeb é o de que Nietzsche direciona sua contestação da falácia genética aos psicólogos ingleses, que formularam uma tese sobre o aparecimento da moralidade a partir de uma “origem vergonhosa” (GM I 1)¹⁰. Dessa forma, a própria genealogia de Nietzsche estaria autorizada à constatação do crescimento e desenvolvimento dos valores como suposição para se estabelecer suas críticas. No mais, ainda com isso em vista, Nietzsche não indicaria que haja qualquer estágio posterior, extra-genealógico, que vá colaborar para se evitar a falácia genética.

Com essas três contraposições às defesas estratégicas de acusação de falácia genética em Nietzsche, Loeb levanta a ideia de que a avaliação genealógica nietzschiana está envolta em um determinismo aristocrático. Quer dizer, o filósofo de Sils Maria defenderia que os valores altruístas permanecem como valores “baixos” devido à sua origem, que não pode ser modificada. Por isso, haveria uma recorrência do ressentimento plebeu em eventos como a Revolução Francesa, o Darwinismo, com Sócrates e com a Reforma. Estes eventos, influenciados pela moral altruísta, deram origem aos valores morais em comum¹¹. Assim, o determinante avaliativo da genealogia estaria na origem moral.

¹⁰ O tema será discutido na segunda parte do nosso texto.

¹¹ “Com isso em mente, Nietzsche reprime os genealogistas da moral anteriores — inconscientemente influenciados pelo moderno plebeísmo inglês — por terem inventado

3 O procedimento genealógico

A *Genealogia da Moral* possui como tema de investigação “a origem [*Herkunft*] de nossos preconceitos morais” (GM, prólogo 2, grifo no original¹²). Para realizar tal investigação, Nietzsche apresenta-nos, no prólogo da referida obra, o seu procedimento de análise e de crítica: o procedimento genealógico. A apresentação deste método¹³ é realizada na terceira sessão do mencionado prólogo, a partir da qual o autor narra uma mudança na sua forma de investigar o problema sobre a origem dos valores morais. O filósofo de Sils Maria destaca que, em sua juventude, a questão que levantava sua suspeita era sobre de “*onde se originaram* verdadeiramente nosso bem e nosso mal [*welchen Ursprung eigentlich unser Gut und Böse habe*]” (GM, prólogo 3). A resposta, então, alcançada foi render “homenagem a Deus, como é justo, fazendo-o *Pai do mal*” (GM, prólogo 3). Neste cenário, podemos elencar que a investigação da juventude possui dois elementos de destaque: uma questão sobre a origem verdadeira dos valores, e uma resposta em forma de fundamentação da moral no sentido religioso, recorrendo à Deus, mesmo que de forma imoralista.

No entanto, a forma de investigação sofre uma mudança radical. Nietzsche propõe uma modificação dos pressupostos ao separar o preconceito teológico do moral (GM, prólogo 3). Ou seja, afirma que sua genealogia seguirá um caminho diferente das indagações e respostas do campo religioso e de uma busca verdadeira pelos valores. O caminho a partir do qual Nietzsche faz sua análise nutre-se, assim, de alguma “educação histórica e filológica, juntamente com um inato senso seletivo em questões psicológicas” (GM, prólogo 3). O filósofo

origens alternativas e mutáveis, as quais deveriam salvaguardar os valores morais da crítica aristocrática” (Loeb, 2008, p. 14).

¹² Como grifos (sobretudo em itálico) são constantes na obra de Nietzsche, apontaremos, a partir de então, apenas quando os grifos forem de nossa autoria.

¹³ Utilizamos o termo método em um sentido geral, indicando um “caminho”. Sobre isso, conferir Gonçalves, 2021, p. 29, nota 29.

genealogista, com isso, lança luz às ferramentas que compõem o seu procedimento: a história, a filologia e a fisiopsicologia. Igualmente, com a mudança daquilo que está sustentando a investigação, a forma de indagar o problema é alterada. Enquanto a primeira questão buscava uma origem verdadeira para o problema da origem dos valores, a segunda possui, como centro, a indagação: “sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor ‘bom’ e ‘mau’?” (GM, prólogo 3). A nova questão, então, não possui uma “origem verdadeira” como pressuposto, mas sim uma circunstância histórica, de formação dos valores em um sentido humano, demasiado humano. Tendo em vista essas ferramentas metodológicas, é mister direcionarmos nosso olhar à forma pela qual Nietzsche utiliza cada uma destas, bem como a relação entre elas. Começemos pela história.

A história possui um duplo caráter na análise genealógica dos valores morais. Em primeiro lugar, a história é utilizada enquanto uma espécie de pressuposto metodológico. A partir disso, é compreendido que os valores não são eternos e imutáveis, mas estão alocados no tempo, isto é, surgem em determinados momentos e determinadas circunstâncias. A necessidade do reconhecimento da consideração de um pressuposto histórico de investigação em combate à investigação metafísica é apontada por Nietzsche, pelo menos, desde *Humano, demasiado humano*. Nesta obra, o filósofo denuncia o defeito hereditário dos filósofos como a falta de sentido histórico (HH 2).

A posição assumida pelo autor em *Humano, demasiado humano* volta a aparecer na fase da maturidade. No *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche denuncia novamente os filósofos pela “falta de sentido histórico, seu ódio à noção mesma do vir-a-ser, seu egipcismo” (CI, A “Razão” na Filosofia 1). Nestes termos, o filósofo do martelo compreende que os filósofos lidam com conceitos transformando-os em múmias, sem levar em consideração as modificações e alterações sofridas por estes no decorrer do tempo. Além disso, destacamos um outro equí-

voco derivado dessa noção metafísica¹⁴, a confusão do último com o primeiro, ou seja, considerar que o conceito mais elevado “não pode ter se desenvolvido a partir do mais baixo, não pode ter se desenvolvido absolutamente” (CI, A “Razão” na Filosofia 4). Conceitos mais elevados, como as noções de bem, verdadeiro, perfeito, ser, incondicionado, são considerados como originados em si, como causas de si mesmos. Neste âmbito, tomar a história enquanto pressuposto metodológico é assumir que os valores estão imersos no vir-a-ser e foram formulados e desenvolvidos no tempo. A genealogia, assim, nega a mumificação conceitual que prescreve compreender os valores como eternos e demonstra que os valores possuem tanto um aparecimento quanto um desenvolvimento na história.

Em decorrência disso, é necessário ao filósofo genealogista tomar a história como instrumento metodológico e percorrer “a imensa, longínqua e recôndita região da moral” (GM, prólogo 7). Ora, uma vez que os valores são vistos como mutáveis, imersos no vir-a-ser, é imprescindível que a análise desses valores passe pelo crivo da própria investigação da história. Neste caso, o genealogista da moral deve observar “a coisa documentada, o efetivamente constatável, o realmente havido” ou, em síntese, “a quase indecifrável escrita hieroglífica do passado moral humano” (GM, prólogo 7). Neste tópico, Nietzsche confronta seus interlocutores, os “psicólogos ingleses”. Estes, ao realizarem suas genealogias, visam colocar em evidência “a *partie honteuse* [o

¹⁴ Metafísica, em Nietzsche, é compreendida, em suma, como um raciocínio influenciado por dualismos, que atribui a origem de algo em um campo para além do vir-a-ser (BM 2). Nesse cenário, o filósofo alemão explicita o raciocínio do metafísico: “Como poderia algo nascer do seu oposto? [...] Semelhante gênese é impossível; quem sonha com ela é um tolo, ou algo pior; as coisas de valor mais elevado devem ter uma origem que seja outra, *própria* — não podem derivar desse fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo, desse turbilhão de insânia e cobiça! Devem vir do seio do ser, do intransitório, do deus oculto, ‘da coisa em si’ — nisso, e em nada mais, deve estar sua causa” (BM 2). Ainda atentamos para a relação existente entre a metafísica e o ressentimento (FP 1887, 8[2]). No entanto, como o tema foge ao nosso escopo de debate, não aprofundaremos o tema.

lado vergonhoso] de nosso mundo interior e procurar o elemento operante, normativo, decisivo para o desenvolvimento [da moral]" (GM I 1). Neste caso, seria característico destes psicólogos encontrarem suas explicações na força do hábito e na faculdade do esquecimento.

Esse argumento desenvolvido pelos seus adversários teóricos estaria imerso em dois equívocos, um de caráter histórico e outro de caráter psicológico. O primeiro erro apontado por Nietzsche, que possui um caráter histórico, é evidenciado na busca pela origem dos valores. Ao lançarem um olhar a este respeito, é identificado que os valores foram derivados daqueles "aos quais eram *úteis*" (GM I 2). Quer dizer, o filósofo de Sils Maria afirma que os seus interlocutores buscaram estabelecer "a fonte do conceito 'bom' no lugar errado", uma vez que "o juízo bom não provém daqueles aos quais se fez o 'bem'" (GM I 2). O segundo equívoco do argumento dos psicólogos ingleses é o do contrassenso psicológico. Trata-se, explicitamente, do papel do esquecimento sobre a origem dos valores. A explicação para isso deriva de que estes psicólogos defendem que a "utilidade da ação não egoísta seria a causa da sua aprovação, e esta causa teria sido *esquecida*" (GM I 3). Ora — questiona Nietzsche —, como tal esquecimento seria possível? Uma vez que é percebido, valor de utilidade de uma determinada ação, e que esta ação foi constantemente enfatizada como boa, não deveria firmar-se na consciência com nitidez sempre maior?

A forma pela qual Nietzsche encontra de combater esse tipo de visão acerca da origem dos valores morais passa pela instrumentalização da história ao se arriscar em respostas diversas, ao diferenciar diversos povos e épocas (GM, prólogo 3). Em uma palavra, o combate aos genealogistas ingleses passa pela adoção do "espírito histórico" (GM I 2). Este consiste em uma radicalização da utilização da história não apenas enquanto um pressuposto metodológico, mas também como uma ferramenta de análise. Desta forma, compreendemos que a genealogia lida com a história a partir de um duplo desígnio. Primeiro, enquanto pressuposto metodológico, a partir do qual tudo que existe

possui uma história, está imerso no vir-a-ser. Segundo, enquanto um instrumento metodológico de análise. Uma vez que os valores morais são mutáveis, cabe ao genealogista apreender os sentidos dessa mutabilidade no decorrer da própria história.

Aliada à história, Nietzsche elege a filologia como outro importante instrumento da sua análise dos valores morais. Compreendemos a noção de filologia em um duplo sentido. Primeiro, enquanto análise etimológica, textual, atenta às produções bibliográficas. No segundo sentido, mais amplo, atenta à própria leitura de mundo, suas mudanças e seus acontecimentos. Com isso em vista, evidenciamos que a filologia, em termos nietzschianos, aponta para uma interpretação linguística e epistemológica do mundo. Ou seja, o uso da filologia direciona a genealogia tanto à investigação das formulações conceituais em diferentes línguas quanto em relação à própria interpretação de mundo que esses valores apontam. O filósofo de Sils Maria, neste sentido, na nota que encerra a primeira dissertação da *Genealogia da Moral*, lança mão, em forma de questão, do papel da filologia na análise histórica dos valores morais: “*Que indicações fornece a ciência da linguagem, em especial a pesquisa etimológica, para a história da evolução dos conceitos morais?*” (GM I 17, nota). A filologia pensada genealogicamente, neste campo, investiga quais são os significados atribuídos aos valores morais e como estes conceitos são transformados.

Em *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche trata da noção do “epistemológica” apresentada no capítulo intitulado *Como o mundo verdadeiro finalmente se tornou fábula*¹⁵. Neste, ao traçar a história do dualismo metafísico dos dois mundos, Nietzsche chega à última etapa desse desenvolvimento com o rompimento de ambos os pólos. Com isso, o filósofo alemão desvencilha sua investigação do referido dualismo. Justamente porque não se pode falar de um mundo por si mesmo (verdadeiro) e

¹⁵ Sobre o desenvolvimento da ideia nas diversas fases do pensamento de Nietzsche, conferir: Itaparica, 2019.

nem tampouco em um mundo oposto a este (fabular, ilusório). O filósofo genealogista, dessa forma, impõe uma limitação ao conhecimento e à linguagem em perceber o próprio vir-a-ser, sem a necessidade de nada mais do que a transitoriedade. Como forma de compreendermos este aspecto do perspectivismo, devemos direcionar o nosso olhar para o terceiro instrumento metodológico da genealogia, qual seja, a fisiopsicologia.

Compreender a importância da fisiopsicologia no procedimento genealógico requer um olhar para um aspecto fundamental deste, qual seja, o seu âmbito crítico. O filósofo de Sils Maria interliga esta concepção de crítica à necessidade de não só revolver hipóteses “acerca da origem da moral”, mas também de tratar do “*valor da moral*” (GM, prólogo 5). Com isso, a necessidade crítica da genealogia está situada em pôr o valor dos valores morais sob questionamento (GM, prólogo 6), não admitindo que esses valores possuem valor em si mesmo. A indicação de Nietzsche acerca do problema da moral, do problema do valor dos valores morais, abrange uma dificuldade, qual seja, a de não buscar a resposta para esses valores a partir da própria moralidade. A primeira razão para isto é derivada do caráter antimetafísico da investigação, isto é, a consideração de que não existem valores absolutos. A elaboração desta questão pode ser vista em um aforismo de *Aurora* intitulado *Supostamente mais elevado*, onde são comparadas duas morais: a moral estoica e a moral da compaixão. Com esta comparação, o filósofo do martelo alerta: o que é alto ou baixo na moral não pode ser medido moralmente (A 139). Isso deriva da admissão de que não há uma moral absoluta, o que leva à necessidade de encontrar um critério para a moral que não seja moral. Abre, com isso, a segunda razão: admitir uma avaliação moral sobre outra moral é julgar preconceitos a partir de outros preconceitos (GC 380).

Assim, evitando que a investigação genealógica recaia em um problema circular acerca do julgamento crítico dos valores morais, é necessário buscar um critério de avaliação que esteja fora da morali-

dade. O filósofo encontra este critério avaliativo na noção de vida. Isso porque juízos de valor acerca da vida não podem ser estimados, nem por um vivente “pois ele é parte interessada, até mesmo objeto de disputa, e não juiz”, nem por um morto “por um outro motivo” (CI, O problema de Sócrates 2). Nesse sentido, juízos de valor acerca da vida são compreendidos como sintomas de um vivente (CI, Moral como antinatureza 5)¹⁶. Neste campo, surge a questão de como compreender o sentido do conceito ‘vida’ na obra de Nietzsche. A resposta para tal questão aparece de forma evidente no fragmento póstumo escrito entre 1885 e 1886, no qual o filósofo afirma que “vida é vontade de [potência]” (FP Outono de 1885-Outono de 1886, 2[190]¹⁷).

A noção de vontade de potência, na obra de Nietzsche, é desenvolvida a partir de *Assim Falou Zaratustra*, onde o filósofo do martelo a assemelha com a própria vida (ZA II, Da Superação de si mesmo). No entanto, é em *Além de bem e mal* e, posteriormente, na *Genealogia da Moral*, que o filósofo amplia o conceito de vontade de potência para além do mundo orgânico. No caso da *Genealogia da Moral*, o conceito de vontade de potência é assimilado à noção de força¹⁸, de impulso: “Um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade — melhor, nada mais é senão esse mesmo impulso, este mesmo querer e atuar” (GM I 13)¹⁹.

Com esses elementos em vista, somos levados à avaliação dos valores a partir do crivo da vida enquanto vontade de potência. É neste momento que adentramos na avaliação fisiopsicológica, já que esta é

¹⁶ “**Todo grande problema é um sintoma:** um homem com certo *quantum* de força, de refinamento, de insidiosidade, com esse perigo, com esse pressentimento o expeliu de si.” (FP 1886-1887 5[31], negrito nosso).

¹⁷ Exceto quando indicado, utilizaremos a tradução de Casanova dos Fragmentos Póstumos.

¹⁸ Conferir, sobre o tema, Marton, 1990. Especialmente o primeiro capítulo.

¹⁹ Assumimos que vontade de potência deve ser expressa no plural, enquanto pluralidade de forças. Atentamos, assim, para o alerta de Müller-Lauter segundo o qual utilizar a vontade de potência no singular presume “organização e combinação de *quanta* de [potência]” (Müller-Lauter, 1997, p. 85).

conceitualizada como “morfologia e teoria da evolução da *vontade de [potência]*” (BM 22). O olhar fisiopsicológico, assim, às formas pelas quais as formas de vida estabelecem valores, e deixa entrever como esses valores refletem as condições e circunstâncias dessas formas de vida. Dito de outra forma, toda forma de vida realiza avaliações e todas as avaliações refletem uma forma de vida. A partir da noção de fisiopsicologia, retomamos a noção de perspectivismo presente na análise genealógica. Além disso, é salutar compreendermos como esta noção de perspectivismo também está ligada à avaliação no procedimento genealógico.

Como foi mencionado anteriormente, há um embate de Nietzsche com o pensamento metafísico no campo da moral, o qual estabelece valores sem antes questionar o valor desses valores. Com um olhar histórico, Nietzsche pretende demolir a constatação metafísica de valores eternos e absolutos. O olhar guiado pela genealogia leva-nos a uma observação histórica dos valores, a partir da qual estes são vislumbrados como imersos no vir-a-ser. A filologia opera, neste sentido, enquanto um importante instrumento de busca pelas alterações dos sentidos dos valores morais. Não só isso, mas a filologia atua também pela análise das perspectivas de leitura sobre o mundo, isto é, quais são os significados atribuídos ao mundo. Neste caso, destacamos o aspecto de limitação das observações humanas sobre o mundo. Só é possível o ser humano formular quaisquer posições acerca do mundo a partir das limitações corporais e linguísticas. O filósofo de Sils Maria aponta para a limitação humana situada biologicamente (corpo) e culturalmente (linguagem), sem, no entanto, tomá-los como polos divergentes.

Sobre o aspecto da limitação linguística, no aforismo 110 da *Gaia Ciência*, Nietzsche lida com o tema da origem e do desenvolvimento do conhecimento a partir do qual a tese de que o conhecimento está associado à sua pretensão para a vida. Neste tópico, é destacado que o intelecto produziu erros, como a ideia de que “existem coisas duráveis, que existem coisas iguais, que existem coisas, matérias, corpos, que

uma coisa é aquilo que parece, que nosso querer é livre, que o que é bom para mim também é bom em si” (GC 110). Todas essas proposições receberam prestígio no mundo do conhecimento à medida que a averiguação da verdade dependia dessas afirmações. No entanto, isso revela que a força do conhecimento está no grau de incorporação e seus caráter de condição para a vida (GC 110). Concomitantemente, a lógica está — como destacamos anteriormente — interligada a esta questão, sendo desenvolvida como instrumento de sobrevivência. Nietzsche levanta, com esses elementos, a tese de que nem a linguagem e nem a lógica são princípios universais de conhecimento puro. Revelam postulações humanas fundamentais à sobrevivência do animal humano. O perspectivismo, neste âmbito, rompe com a postulações de verdades, restando ao ser humano apenas interpretações.

A partir disso, somos levados a outra importante questão do perspectivismo: compreender quais são as pretensões avaliativas daqueles que formulam interpretações. Neste caso, compreender quais são as bases das avaliações dos valores. Mais do que isso, cumpre investigar quem preenche os valores morais com seus significados. O procedimento genealógico encontra, a partir desta noção, a sua pergunta mais importante: a pergunta “o quê?”²⁰. Cumpre notar que isso nos leva a retomar a discussão sobre os limites das nossas perspectivas a partir do corpo. Lidamos, antes de mais nada, com a questão sobre o significado do conceito de corpo. O filósofo genealogista nos apresenta uma resposta que rompe com o dualismo corpo e alma (ZA I, Dos desprezadores do corpo).

Com isso em vista, Nietzsche conceitualiza o corpo como uma “estrutura social de muitas almas” (BM 19). O corpo é uma pluralidade

²⁰ Seguimos, neste cenário, a mudança proposta por Azeredo: “Reformulando-se a pergunta ‘Quem?’ como ‘O quê?’, então *o quê* indicará no caso quais relações de forças, quais relações de vontade de potência. Quando se pergunta ‘Quem quer essa avaliação?’, almeja-se identificar um tipo” (Azeredo, 2003, p. 52, grifos da autora). No entanto, a comentadora, neste trecho, ainda permanece uma postura deleuziana ao referenciar a distinção entre genealogia, tipologia e sintomatologia, algo que nos distancia.

de forças, de impulsos. Aliado a isso, o filósofo alemão rompe, igualmente, com a noção de um sujeito por trás da ação. Para refletir sobre a falsificação da inclusão de um “Eu” atrelado à ação, é utilizada a asserção “Eu penso”. Nesta, há uma série de afirmações que estão pressupostas, não sendo certezas imediatas: “que sou *eu* que pensa, que tem de haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é uma atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um ‘Eu’, e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar — que *eu sei* o que é pensar” (BM,16). Com isso, o caráter de certeza imediata (BM 16) perde sua instância. O que está como pano de fundo da inclusão de um sujeito é uma ilusão gramatical-psicológica. Atribuir um sujeito atrás da ação é um encantamento pela transposição de “fatos interiores” do ser humano — a ideia de um “Eu”, da “consciência como causa” e da “vontade como causa” (CI, Os quatro grandes erros 3) — como motivos para a ação. O ser humano acredita, com isso, capturar a ação de um sujeito por trás da causalidade (CI, Os quatro grandes erros 3). Com essa transposição, o ser humano duplica a ação.

A noção de corpo, assim, rompendo com a filosofia do sujeito, refere-se a uma dinâmica de forças e de impulsos. Por isso, a questão genealógica sobre “o quê interpreta?” direciona-se aos estados afetivos de formas de vida. Isto é, o interesse central da questão é a interpretação dos afetos (FP 1885-1886, 2[190]). Nestes termos, as avaliações revelam as condições afetivas dos grupos formadores dos valores morais²¹. A faceta da avaliação nietzschiana é a sintomatologia. A partir desta, os valores morais são avaliados enquanto “saúdáveis” ou “doentes”, não em um cenário preso à moralidade.

²¹ É com isso em vista que Nietzsche afirma que “[a]s valorações de uma pessoa denunciam algo da *estrutura* de sua alma, e aquilo em que ela vê suas condições de vida, sua autêntica necessidade.” (BM 268). Ainda nesse mesmo sentido, o filósofo, em um fragmento póstumo, expressa: “o sentimento: tu deves!, a inquietude junto ao contrariar — questão: ‘quem comanda aí? De que desgraça temos aí?’” (FP 1885-1886, 2[192]).

Dessa forma, a genealogia deve ser compreendida como um procedimento que, por um lado, está voltada para a compreensão das condições a partir das quais valores foram formulados e quais são as formas de vida que engendram esses valores. Por outro lado, é trabalho da genealogia estabelecer quais são os valores desses valores morais. A partir do critério “vida”, a avaliação sintomatológica da moralidade trata os valores morais enquanto saudáveis e doentes em relação à forma pela qual esses valores engendram ou se voltam contra a vida. Há, então, um duplo movimento genealógico no procedimento de Nietzsche. Em um sentido, há um exame do aparecimento e desenvolvimento dos valores morais, levando em consideração as circunstâncias que esses valores apareceram e como estes foram modificados. Sem a atribuição de uma formulação a um sujeito, são consideradas as formas de vida que geraram os valores morais. Em um outro sentido, o mais importante do procedimento, há uma avaliação do valor desses valores. A partir da sintomatologia, os valores são avaliados em sua relação com a vida. Valores que, assim, voltam-se a favor da vida, são denominados saudáveis, enquanto valores que se voltam contra a vida são denominados doentes.

4 Nietzsche comete a falácia genética?

Após apresentarmos tanto algumas das importantes posições da fortuna crítica sobre o nosso tema quanto aquilo constitui o procedimento genealógico, partimos para a resposta da nossa problemática. Como forma de responder esta questão devemos direcionar o nosso olhar à primeira dissertação da *Genealogia da Moral*, onde Nietzsche formula a história do aparecimento dos valores morais. Com esta visão, acreditamos possuir elementos suficientes para, além do que já desenvolvemos acima, responder se Nietzsche comete a falácia genética.

A tese central da formulação dos valores morais desenvolvida na primeira dissertação, a saber, a de que estes possuem uma dupla

origem, é apresentada em outros momentos na obra de Nietzsche. Em *Humano, demasiado humano*, encontramos essa tese sendo desenvolvida no aforismo intitulado *A dupla pré-história do bem e do mal*. Em *Além de bem e mal*, o filósofo do martelo retoma a ideia da dupla origem dos valores morais, sobretudo no parágrafo 260. O filósofo apresenta, em ambos os textos, alguns elementos que caracterizam essa perspectiva sobre o duplo aparecimento da moral. Ambos lidam com a divergência entre as formulações morais a partir da consideração do grupo de nobres e do grupo de oprimidos. Os primeiros, formulam a moralidade enquanto uma afirmação de suas condições e atribuem o seu contrário como “ruim”, como forma de demarcação de diferenças. Enquanto os oprimidos, formulam seus valores a partir da negação dos nobres; atribuem, nesse caso, os valores às ações. Em contrapartida, compreendem-se, em negação aos nobres, como “bons”. Cumpre notar, nesse cenário, que em *Além de bem e mal*, quando Nietzsche apresenta a tese da dupla pré-história da moral, esses dois grupos são apresentados como tipos (BM 260). Estes tipos revelariam os traços básicos das diversas morais investigadas por Nietzsche (BM 260).

Na *Genealogia da Moral*, o filósofo genealogista dedica uma dissertação para examinar a diferenciação entre as formas de valorar “bom e mau”, “bom e ruim”. A primeira indicação da descoberta da atribuição dos valores advém de um olhar não apenas histórico, mas também filológico, já que a pergunta que guiou sua observação foi pela indicação do significado da designação do termo bom. A descoberta, então, foi a de uma transformação conceitual a partir da qual “‘nobre’, ‘aristocrático’, no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu ‘bom’”, o qual sempre corre em paralelo, Nietzsche complementa, “àquele outro que faz ‘plebeu’, ‘comum’, ‘baixo’ transmutar-se finalmente em ‘ruim’ [schlecht]” (GM I 4).

Neste sentido, Nietzsche assevera que a valoração nobre está ligada à afirmação de sua superioridade de poder, seja reafirmando a diferença de um poder sócio-político, seja no sentido que mais interessa

o filósofo: “*traço típico de caráter*” (GM I 5). Assim, a partir de uma diferenciação de si mesmo em relação ao outro, ao diferente, o nobre atribui uma dupla de valores: bom e ruim. O que está por trás dessa forma de atribuir valor seria o sentimento de superioridade desta nobreza social, bem como seu *páthos da distância*, isto é, seu empenho por diferenciação em relação àqueles que não são nobres (GM I 2).

É mister, neste momento, atentarmo-nos para um elemento central da primeira dissertação da *Genealogia da Moral*, qual seja: a regra de que o “conceito denotador de preeminência política sempre resulta em um conceito de preeminência espiritual” (GM I 6). Somado a isso, Nietzsche chama a atenção para outro elemento fundamental de sua genealogia, a ideia de que a nomeação faz parte de um direito senhorial:

O direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que nos permitirmos conceber a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores: eles dizem “isto é isto”, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas (GM I 2).

Essas duas regras fazem-nos perceber que há uma relação de poder social e político na atribuição de valores. É neste âmbito que o filósofo alemão atribui a segunda forma de valoração a um outro grupo da nobreza: o sacerdote. Dessa forma, o filósofo de Sils Maria nos fornece a indicação de que a moral escrava não é desenvolvida por escravos. Ora, uma vez que o grupo dominado não é detentor de poder social e nem possui o “direito” de nomear, a designação da segunda tipologia moral vem de um grupo que detém esse poder. Este novo grupo é justamente o grupo de sacerdotes²².

²² Sobre o tema, conferir o artigo de Lenier Anderson intitulado *On the nobility of Nietzsche's priest* (Anderson, 2011). Destacamos, no entanto, que divergimos do autor quando este afirma que as tipologias de Nietzsche não são atribuídas a grupos sociais concretos, mas apenas a tipos psicológicos (Anderson, 2011, p. 30). Defendemos, ao invés disso, uma leitura que destaca o aspecto fisiopsicológico e o aspecto social-político e histórico desses tipos nietzschianos.

O sacerdote realiza sua formulação da moralidade através de uma inversão da moral do grupo cavaleiro-aristocrata — o outro lado da nobreza —, transformando as noções de “bom e ruim” em “puro e impuro”. Neste primeiro momento, a atribuição da valoração sacerdotal possui ênfase em hábitos nomeados como ideais ascéticos²³. Na primeira dissertação de sua *Genealogia da Moral*, Nietzsche enumera algumas práticas ligadas a este ideal: jejum, continência sexual, algumas formas de dieta, uma metafísica antissensualista e “a sua cura radical — 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).

Surge, com isso, um questionamento: se o sacerdote faz parte de uma nobreza social, o que caracteriza sua formulação moral enquanto escrava? A resposta para tal questão surge da análise da relação entre o sacerdote e o nobre guerreiro. Isso porque as formulações sacerdotais revelam sua impotência diante da nobreza guerreira, desvelando o ódio contra aqueles que exercem o poder político e possuem uma vida cuja expressão está sustentada em uma “saúde florescente” (GM I 7). Aquilo que está na base da avaliação sacerdotal, neste sentido, é uma oposição à nobreza e suas características, transformando, assim, a equação “bom = nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos deuses” (GM I 7) em uma valoração que afirma a existência daqueles que sofrem, que são oprimidos:

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)

²³ Tendo nosso objetivo em vista, não discutiremos, neste momento, o tema com profundidade.

Isso revela não apenas a condição sacerdotal de ódio à nobreza guerreira, mas também a mobilização sacerdotal de um grupo oprimido. Afirmamos, com isso, que é fundamental ao sacerdote, enquanto figura política, mobilizar essas massas de oprimidos. Essa mobilização está sustentada por uma possibilidade de vingança imaginária dos impotentes em relação aos que detêm poder. O consolo da formação desta vingança situa-se na condição destes impotentes de desejarem alçar um domínio (GM I 15).

Com isso em vista, o que Nietzsche denomina moral escrava não é necessariamente uma moral formulada por escravos, mas que possui como âmago a mobilização de grupos oprimidos. Vislumbremos, assim, um duplo aspecto de uma moralidade escrava. Em primeiro lugar, o sacerdote, enquanto aquele que formula valores, inverte a valoração de uma nobreza guerreira como forma de, primeiramente, negar a vida deles e, depois, afirmar uma outra vida. Neste sentido, mobiliza um grupo não homogêneo de oprimidos em prol da realização de sua inversão moral através da promessa de vingança em um plano inexistente, uma vingança imaginária. Neste âmbito, o que caracteriza de forma mais elementar a moral escrava é o ressentimento²⁴ enquanto formador de valores:

A rebelião escrava da moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores: o ressentimento dos seres aos quais é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária obtêm reparação. Enquanto toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma, já de início a moral escrava diz Não a um “fora”, um “outro”, um “não-eu” — e *este* Não é o seu ato criador (GM I 10).

²⁴ É importante notar, neste âmbito, a diferença entre ressentimento e reação. Isso porque a moralidade escrava é composta por seres impotentes de se vingarem daqueles que os atingem. Suas reações são impossibilitadas de acontecer, restando apenas o ressentimento. Seguimos, com isso, a ideia de Marton: “É da própria impotência que nasce e se alimenta o seu [do fraco] desejo de vingança. É por isso que ressentimento não é sinônimo de reação: justamente por ser impotente para *reagir*, ao fraco só resta *ressentir*.” (Marton, 2014, p. 171, grifos da autora).

A apreciação desta genealogia nietzschiana dos valores torna evidente que não se trata de uma avaliação da moralidade a partir da constatação de sua origem. Isso advém de duas razões. Primeiro, a formulação da moral escrava não é realizada pelos escravos. É a nobreza sacerdotal que detém o poder político-social de atribuir uma valoração. Esta segue o caminho de, anteriormente, ser alocada enquanto “puro e impuro” e transforma-se em — não respectivamente — “mau e bom”, enquanto uma oposição à nobreza guerreira. Segundo, aquilo que está no âmago da avaliação moral escrava é o impulso a partir do qual esta moral é formulada. Ou seja, o que torna esta moral escrava é justamente seu impulso ressentido engendrando valores. Ora, se a avaliação genealógica não está voltada para a origem, ainda resta a questão sobre como avaliar essa moral baseada no ressentimento. Devemos, por isso, rememorar um elemento: a fisiopsicologia e o critério avaliativo dos valores.

Como forma de verificarmos esta ideia, tenhamos em vista o segundo parágrafo do *Anticristo*, uma vez que neste, o filósofo dionisíaco aponta para a forma pela qual a moralidade é avaliada genealogicamente. Valores denominados como “bons”, neste âmbito, são aqueles que elevam “o sentimento de [potência], a vontade de [potência], [a] próprio[a] [potência] no homem” (AC 2) enquanto os valores denominados “ruins” são “valores que vem da fraqueza” (AC 2). Bons seriam, nesse sentido, valores que afirmam a vida, já que esta é “instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de [potência]” (AC 6). Em suma, o cenário de avaliação que Nietzsche nos coloca é de que valores afirmativos da vida são valores tomados como bons, enquanto valores que se voltam para a negação da vida, ruins.

Com isso em vista, retornamos à divergência apresentada na *Genealogia da Moral*. O valor que Nietzsche atribui às duas avaliações morais não surpreende: a moralidade nobre, afirmativa de si, valoriza a vida; a moralidade escrava, estaria negando, de uma certa forma, a vida. No entanto, atentemos para uma complementação necessária

desta ideia. A ideia de que a moralidade escrava não é considerada ruim apenas por negar a vida nobre, mas por formular uma vida que se volta para um mundo imaginário, para um mundo fantasioso:

Para poder dizer Não a tudo o que constitui o movimento *ascendente* da vida, a tudo o que na Terra vingou, o poder, a beleza, a autoafirmação, o instinto do *ressentiment*, que tornado gênio, teve de inventar um outro mundo, a partir do qual a *afirmação da vida* apareceu como mau, como o condenável em si (AC 24).

A moralidade escrava, longe de levar a uma aniquilação da vida, possui como contradição a preservação de uma forma de vida, uma “vida que degenera” (GM III 13). O sacerdote, mobilizando os escravos, afirmando seus valores, os vê como necessários para consumir sua reviravolta. Para tal, é necessário preservar a sua forma de vida e justificá-la de alguma maneira. Por isso, formula o além, ou, como já exemplificamos antes, sua conexão com o nada (GM I 6). A moral escrava, então, mantém uma forma de vida ainda em existência, mas em uma condição doente, em uma condição que nega a vida na imanência e justifica-a na transcendência. A avaliação voltada à moralidade escrava se porta em relação à vida enquanto algo que precisa ser ultrapassado.

Estamos em condições, a partir de nossa análise, de responder se Nietzsche comete a falácia genética. Afirmamos que Nietzsche não comete a referida falácia, já que a sua avaliação não está voltada para a origem dos valores morais, mas sim para a forma pela qual esses valores possuem uma relação com a vida. Ou seja, valores que afirmam a vida são considerados bons e valores que a negam, ruins.

5 Conclusão

Com estas conclusões, retomamos os comentários de nossos interlocutores como forma de nos posicionarmos frente às posições supramencionadas. Primeiro, concordamos com Janaway acerca da

construção dos valores. Compreendermos a construção e as razões desta construção não nos leva, necessariamente, à negação destes valores morais. Além disso, analisamos que Nietzsche não acena para esta forma de avaliar, mas indica o caminho fisiopsicológico de avaliação. No que diz respeito à concepção de Leiter, concordamos que Nietzsche se vale de artifícios de convencimento, mas discordamos que Nietzsche se vale da falácia genética para o seu propósito transvalorativo.

No que se refere a Loeb, quanto à primeira asserção, compreendemos que Nietzsche utiliza os termos *Herkunft* e *Genealogia* como forma de mostrar uma descendência dos valores. No entanto, discordamos que isso implica em uma avaliação do valor da moralidade. Nietzsche, no *Anticristo*, evidencia que seu propósito em revelar a origem (da moral cristã) é uma tentativa de compreender os valores no solo em que cresceu. No caso da valoração cristã, demonstrar que “ele não é um movimento contra o instinto judeu, é sua própria consequência, uma inferência mais em sua lógica apavorante” (AC 24). Além disso, serve para tornar reconhecível o tipo psicológico, mesmo que este esteja modificado e como ele pode servir como o “redentor da humanidade” (AC 24). Quanto à segunda asserção, que se refere ao determinismo aristocrata, concordamos que Nietzsche demonstra que a lógica e seus artifícios são instrumentos de uma moralidade escrava, mas isso não implica em axiologia hereditária aristocrática. O critério avaliativo de Nietzsche seria a noção de “vida”. Com isso, o filósofo genealogista está avaliando os juízos de valor — ou, na linguagem nietzschiana, os sintomas — em relação à vida.

Por fim, no que se refere à “posição” da genealogia no projeto de transvaloração, concebemos que o procedimento genealógico não encerra a transvaloração. Como demonstramos acima, o procedimento genealógico possui dois âmbitos concomitantes, o “analítico” — de compreensão do aparecimento e desenvolvimento dos valores — e o “crítico” — avaliação dos valores. Por mais que estejam juntos, conseguimos notar diferenças nas formas pelas quais Nietzsche atribui um

significado a cada um. Quer dizer, Nietzsche não utiliza a conclusão sobre a origem dos valores como forma de avaliá-los, mas sim como forma de demonstrar a história desses valores. No mais, o filósofo afirma, em *Ecce Homo*, que a sua *Genealogia* possui “três decisivos trabalhos de um psicólogo, preliminares a uma [transvaloração] de todos os valores” (EH, *Genealogia da Moral*), não encerrando, assim, a transvaloração dos valores.

Referências

- ANDERSON, R.L. “On the nobility of Nietzsche’s priests”. In: MAY, S. (ed.) *Nietzsche’s On the Genealogy of Morality: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 24-55. (Cambridge Critical Guides).
- AZEREDO, Vânia Dutra de. *Nietzsche e a dissolução da moral*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- CONWAY, D. *Genealogy and Critical Method*. In: SCHACHT, R. (org.). *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche’s Genealogy of Morals*, Berkeley: University of California Press, 1994, p. 318-333.
- FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, a genealogia e a história.” In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Tradução: Marcelo Catan. São Paulo e Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2019. p. 55-87.
- GONÇALVES, Luis Felipe Xavier. *Genealogia do Estado e do Direito em Nietzsche*. Curitiba: Editora CRV, 2021.
- HOY, David. *Nietzsche, Hume and the Genealogical Method*. In: SCHACHT, R. (org.). *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche’s Genealogy of Morals*, Berkeley: University of California Press, 1994, p. 251-268.
- ITAPARICA, André. *Idealismo e Realismo na Filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Editora Unifesp, 2019.
- JANAWAY, Christopher. *Beyond Selflessness: reading Nietzsche’s genealogy*. Oxford and Now Yorque: Oxford University Press, 2009.
- KLEMENT, Kevin C.. When Is Genetic Reasoning Not Fallacious? *Argumentation*, [S.I.], p. 383-400, 2002.
- LEITER, Brian. *Nietzsche on morality*. 2. ed. Londres e Nova York: Routledge, 2014.

- LOEB, Paul. Is there a Genetic Fallacy in Nietzsche's Genealogy of Morals? The Agonist: A Nietzsche Circle Journal, [S.l.], p. 1-14, 2008.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Editora brasiliense, 1990. (Sendas e Veredas).
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche e a arte de decifrar enigmas: treze conferências europeias*. São Paulo: Edições Loyola, 2014. (Sendas e Veredas).
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Tradução: Oswaldo Giacoia Júnior. São Paulo: Annablume, 1997.
- 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 de uma filosofia do futuro*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- 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. *Fragmentos póstumos: 1885-1887: vol VI*. Tradução: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano II: um livro para espíritos livres*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo: maldição ao cristianismo*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Tradução: Fernando Barros. São Paulo: Hedra, 2012.
- SCHACHT, Richard. *Nietzsche*. London and New York: Routledge, 1983. (The Arguments of the Philosophers).
- QUELOZ, Matthieu. *The Practical Origins of Ideas: genealogy as conceptual reverse-engineering*. Oxford: Oxford University Press, 2021.

As noções de loucura [*Wahnsinn*] em *Aurora*, de Nietzsche

Lucas Romanowski Barbosa¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.233.13>

1 Introdução

Enunciar o nome Nietzsche e o substantivo loucura, na mesma frase, direciona o pensamento automaticamente aos últimos anos de vida do filósofo, momentos estes acometidos pela falta de razão e indícios de insanidade – culminando no estado definitivamente vegetativo. No início de 1889, Nietzsche sofre um colapso mental do qual jamais se recuperaria. Como consequência, seus últimos escritos foram tratados como obras da insanidade ou da loucura, como destaca Enrico Müller:

Lidar com os últimos escritos de Nietzsche sempre esteve associado a uma preocupação eminente: a velocidade literária dos textos, a variação dos tons, juntamente com uma autodramatização cada vez mais exagerada, pareciam ser sinais de que o seu autor estava gradualmente a perder o controle sobre a sua escrita e que a loucura biograficamente próxima de Nietzsche já estava a lançar a sua sombra na obra (Müller, 2020, p. 85).

Nietzsche escreveu várias obras ao longo de 1888.² Pela proximidade do colapso, conforme acima mencionado, sua produção

¹ Doutorando em filosofia pela Universidade Federal de Goiás. Membro do Grupo de Estudos Nietzsche no Cerrado (UFG). E-mail: lucas_romanowski@hotmail.com

² Por exemplo: *Crepúsculo dos Ídolos*; *Ecce Homo*; *O Caso Wagner*; *Nietzsche contra Wagner*;

filosófica foi associada a seu estado mental. Entretanto, não nos interessa psicologizar Nietzsche e traçar um mapeamento cognitivo acerca de sua condição biográfica. Tampouco afirmaremos que os últimos escritos apresentariam sinais da loucura que o assaltaria. Antes, fazemos um apelo: não nos interessa a loucura ou o que quer que tenha acometido Nietzsche. Nossa proposta é investigar as noções filosóficas do termo “loucura” em sua filosofia. Neste primeiro momento, sobretudo, com foco na obra de 1881, *Aurora*. Obra esta, vale destacar, está consideravelmente distante do trágico acontecimento biográfico.

Embora pouco discutido, como qualquer outro tema³ ou foco da obra intermediária⁴, o termo loucura aparece como central, em especial no aforismo 14 de *Aurora*, intitulado “significação da loucura na história da moralidade”. Em outro momento, esse aforismo foi o foco de nossa investigação;⁵ não obstante, a partir dele buscaremos outros aforismos que se conectam com o tema, na tentativa de traçar um encadeamento acerca da noção de loucura dentro da obra de 1881. O §14 é importante porque o próprio Nietzsche cita-o em sua *Genealogia da Moral* (1887), destacando-o em relação à moralidade do costume.⁶ Como o título do aforismo já revela, a loucura é situada na perspectiva da história da moralidade. Nosso objetivo, portanto, é (tentar) esgotar as aparições e possíveis significações das noções de loucura dentro de *Aurora*.

O Anticristo; Ditirambos de Dionísio. Um ano antes, 1887, publicou *Genealogia da Moral*, uma obra escrita num curto período, algo em torno de um mês (Janz, p. 410, 2016).

³ Alguns interpretes convergem ao afirmar que *Aurora* é uma obra negligenciada: “*Aurora* foi até pouco tempo atrás bastante negligenciada e até mesmo considerada obscura por parte de alguns comentadores.” (Dias, 2014, p. 231) e também a introdução para a tradução em inglês da obra: “Diferente da maioria de suas outras obras, no entanto, [*Aurora*] tem sido tristemente negligenciada durante o renascimento de Nietzsche nas últimas três décadas.” (Clark; Leiter; 1997. Tradução nossa).

⁴ Sobre a periodização da filosofia de Nietzsche: “O primeiro período estaria situado, aproximadamente, entre os anos de 1870 e 1876. O segundo momento vai de 1876 a 1882, sendo seguido pela derradeira fase, iniciada em 1882 e abruptamente interrompida em 1889.” (Giacoia, 2000, p. 15-16).

⁵ Cf. Barbosa (2024)

⁶ Sobre a moralidade do costume, cf. Barbosa (2023).

Em uma primeira varredura da obra, percebem-se várias utilizações da palavra loucura. Há, também, adjetivações acerca da mesma, isto é, louco, louca, enlouquecido, insano etc. Não obstante, encontram-se ainda palavras análogas, por exemplo, insanidade, bufão, bobo, insensatez, tolice etc. A tradução⁷ às vezes apresenta a mesma palavra em alemão com traduções diferentes, por exemplo, *Wahnsinn* por loucura, ocasionalmente por insensatez, insânia. Mas há, contudo, várias outras palavras também em alemão, como *Irrsinn*, *verrückt*, *Narr*, *toll*, sem contar as flexões e declinações destas palavras dentro da gramática alemã. Todas elas fazendo referências à loucura, ao louco.

De repente, encontramos uma constelação de referências ao termo de nossa análise. O que nos leva a perguntas do próximo passo: há uma discussão sobre a loucura enquanto noção filosófica, ou ela é apenas utilizada em segundo plano, para caracterizar outra discussão? Há diferença significativa entre os termos distintos emergentes na obra de 1881? Cada expressão significa uma coisa específica? Tal trabalho parece imenso e possivelmente não conseguiremos abordar todas as aparições de termos e palavras correlatas.

Portanto, mencionaremos, neste momento, apenas algumas aparições do termo *Wahnsinn*, a fim de indicar uma interpretação acerca da noção filosófica de loucura e sua relação com a moralidade e a religião. Pois acerca desta é possível constatar aproximações com a noção de loucura, não só com a percepção de que, à vista de tempos antigos, os costumes de hoje soariam loucos, mas também acerca do líder religioso que se propõe a agir provocando reações nas massas, deixando-as acometidas pela loucura, com a finalidade de convencimento.

2 A relação da loucura com a moralidade

No início da segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, no §2, Nietzsche faz referência a três aforismos de *Aurora* quando o tema da

⁷ Utilizamos a tradução de Paulo César de Souza, da Companhia das Letras.

moralidade do costume surge. São eles §9, §14 e §16. Apenas o segundo trata explicitamente da *loucura*, conforme já mencionado. Aqui temos uma importante pista para ao menos iniciar nossa investigação: a loucura [*Wahnsinn*] faz parte da hipótese nietzschiana acerca da moralidade do costume. Com isto em mente, podemos criar um subtema para relacionar à loucura: a moralidade.

Há sete ocorrências em aforismos distintos do termo *Wahnsinn* em *Aurora*. Mais quatro ocorrências de *Wahnsinns*. Apenas no §14 ambos os termos aparecem. Façamos um apanhado para delimitar a relevância dos aforismos em questão para nossa discussão.

Sabemos que o §14 se relaciona com moralidade, e a noção de loucura ali é essencial para anunciar uma hipótese sobre as alternâncias e mudanças de valores de uma comunidade. Trata-se, portanto, da loucura enquanto dinâmica de valores, ideias e costumes. Por certo que não é a loucura por si só, mas sim a sua expressão personificada em atividade. Nietzsche ainda nos apresenta alguns aspectos divinos, cita o *Fedro*, de Platão, para destacar a frase: “‘Através da loucura [*Wahnsinn*] chegaram à Grécia os maiores bens [*grössten Güter*]” (A 14). Se nos atentarmos à obra de Platão, Sócrates realmente afirma isso, mas dá uma ênfase em relação à loucura: ela precisa ser concedida por uma divindade.⁸ Assim, observamos que se trata da reavaliação dos valores enquanto bem (para nós, Nietzsche aqui já dá indícios do que mais tarde será a *transvaloração dos valores*). E tal bem, advindo da graça divina, é a própria vicissitude dos valores, dos costumes, das ideias, portanto, da organização moral e social.

Há outro aforismo que também segue a mesma linha de raciocínio entre moralidade e loucura. Intitulado *A moral do sofrimento voluntário*, o §18 se equipara em temas com o §14: a loucura, o martírio, a moralidade do costume, a divindade. Não seria um equívoco se

⁸ “Mas na verdade os maiores bens, quando dados por graça divina, nos vêm mediante a loucura.” (*Fedro* 244a)

afirmássemos que o §18 é um complemento do §14. A palavra *Wahnsinn* aparece duas vezes e traz o mesmo significado que comentamos acima:

Todos os guias espirituais dos povos, que conseguiram mover algo na lama inerte e fecunda dos seus costumes, necessitaram, além da loucura [*Wahnsinn*], do martírio voluntário, a fim de conquistar fé – quase sempre, e sobretudo, fé em si mesmos! Quanto mais seu espírito andava por novas trilhas e, portanto, era atormentado por remorsos e angústias, tanto mais cruelmente enfureciam-se eles com a sua própria carne, os próprios apetites e a própria saúde – como que para oferecer à divindade uma compensação de prazer, caso ela se aborrecesse devido aos usos negligenciados e combatidos e aos novos objetivos (A 18).

A loucura é o motor que possibilitou a não permanência dos costumes, de modo a obter uma outra valoração; re-valorização portanto. Interessante notar é que o “tema” do aforismo é o sofrimento voluntário [*freiwilligen Leidens*], no qual há a hipótese, como em boa parte da obra, do prazer na crueldade. No que parece ser uma pequena contextualização histórica, Nietzsche afirma que comunidades sempre ameaçadas pela guerra, onde os costumes eram rigorosos e endurecidos, o maior prazer que o ser humano poderia encontrar é o prazer na crueldade. Mas como se chega à loucura ao discutir sobre sofrimento voluntário e prazer na crueldade? Acontece que a hipótese de Nietzsche é que o prazer na crueldade possibilitou muitas coisas ao longo da (pré) história.

Como se vivia em um período onde a ameaça era sempre emergente, sempre à vista, então o sofrimento de alguém se tornava uma espécie de *catarse*, de prazer individual diante da própria realidade.⁹ Tornava-se um modo de exercer poder, de sentir poder ou, no mínimo,

⁹ Não é nosso foco, mas vale a referência. Em sua *Genealogia*, Nietzsche dedica alguma tinta para destacar alguns castigos que os alemães proferiram naqueles que julgavam criminosos. E é chocante o grau de crueldade e pensar o quanto disso era feito em público, justamente, segundo Nietzsche, para causar um certo prazer, mesmo que só por assistir. Cf. GM II 3.

de não ser o subjugado. A crueldade, então, sempre teve um aroma festivo nestas comunidades ameaçadas. “Pensa-se então”, continua Nietzsche, “que também os deuses ficam animados e de humor festivo quando se lhes oferece o espetáculo da crueldade” (A 18). Porque os membros de uma comunidade, que têm o perigo sempre à espreita, deleitam com a crueldade, passam a espelhar tal deleite aos deuses. A divindade passa a louvar o espetáculo cruel.

Na mesma linha de raciocínio está a crueldade auto-infligida, ou, numa palavra mais bonita, o sofrimento voluntário. Para Nietzsche, cria-se uma relação entre benevolência divina e automartírio, na qual, realizando-se esta, ganha-se aquela. Se a loucura era coisa divina, se o martírio voluntário é divino, então a mudança dos costumes passa necessariamente por aí. No §14, há também a relação de loucura e martírio, pois este parece atuar para fins de convencimento, isto é, além da loucura que permite a mudança dos costumes, o martírio é o espetáculo cruel que convence a comunidade da adesão divina para com tal indivíduo. No âmbito do processo de moralização dos costumes, para Nietzsche, loucura e martírio andam juntos.

Ainda no §14, Nietzsche destaca que membros de comunidades com papéis de liderança (pajés, santos, curandeiros, *angekok*) passam por rituais para que possam se tornar tais líderes. Todos eles atravessam uma sorte parecida: “jejum absurdo, prolongada abstinência sexual, ir para o deserto ou subir a uma montanha ou um pilar” (A 14). A esse sacrifício voluntário submetiam-se aqueles que necessitavam da ajuda divina, que precisavam convencer antes a si mesmos para depois compenetrar também os demais. Neste sentido, a loucura garante o acesso à autoridade; garante a aprovação divina para os atos do líder, que passa agora a ser atos de um ser divino.¹⁰ Abre-se, contudo, a brecha para mudança de valores, costumes, leis, regras e normas. O líder

¹⁰ Observa-se como os gregos antigos mantinham a relação de autoridade com a divindade: poetas influenciados pelas Musas, oráculos autorizados por Apolo etc. Sobre isso cf. Vasconcellos (2012).

precisa (parecer) ser uma espécie de semideus, pois agora possui o poder de criar costumes.¹¹

Por fim, a conclusão do §18 elenca uma série de valores de uma época muito antiga em relação à que conhecemos, os quais parecem confirmar a extravagância da mudança de valores e como hoje, nos dias modernos, tais ideais soam grosseiros:

Nada foi comprado tão caro como o pouco de razão humana e de sentimento de liberdade que agora constitui o nosso orgulho. É este orgulho, porém, que nos torna hoje quase impossível sentir como os imensos períodos de “moralidade do costume”, que precederam a “história universal” como a *verdadeira e decisiva história que determinou o caráter da humanidade*: em que o sofrimento era virtude, a crueldade era virtude, a dissimulação era virtude, a vingança era virtude, a negação da razão era virtude, enquanto o bem-estar era perigo, a sede de saber era perigo, a paz era perigo, a compaixão era perigo, ser objeto de compaixão era ofensa, o trabalho era ofensa, a loucura era coisa divina, a mudança era imoral e prenhe de ruína! – Vocês acham que tudo isso mudou e que, portanto, a humanidade trocou de caráter? Ó conhecedores dos homens, aprendam a conhecer-se melhor! (A 18).

Com esta conclusão, vale uma ressalva. Nietzsche é categórico e afirma que a mudança era imoral e prenhe de ruína. Como, entretanto, pode a loucura se relacionar com ela e ser considerada, segundo nosso modo de ver, um bem, tal como é destacada na afirmação platônica? O primeiro passo para fechar o argumento está em compreender que a loucura está vinculada à hipótese da moralidade do costume. Neste processo, não obstante, há uma imensa discussão do quanto de coerção as comunidades antigas exerceram sobre seus membros para manter os costumes à risca. Não era permitido a mudança de atividade, de ação, de comportamento, de ética, pois o castigo era uma reparação à ofensa aos costumes (A 9). Como então subverter tal perseguição aos infratores dos costumes, como ignorar que alguém propusesse a

¹¹ “Originalmente, portanto, tudo era costume, e quem quisesse erguer-se acima dele tinha de se tornar legislador e curandeiro e uma espécie de semideus: isto é, tinha de *criar costumes* – algo terrível, mortalmente perigoso!” (A 9).

alternância de valores e não fosse subjugado por isso? A resposta encontra-se nas linhas acima: através da loucura.

Pois esse tipo de loucura expressa algumas características: ela é imprevisível, provoca temor e convence através do martírio. “Compreendem por que tinha de ser a loucura? Algo que fosse, em voz e gestos, assustador e imprevisível como os demoníacos humores do tempo e do mar” (A 14). Percebiam que a loucura é comparada a eventos naturais imprevisíveis: o tempo que pode mudar, trazer uma tempestade, as ondas do mar que podem vir grandes ou pequenas. A loucura subverte os costumes porque ela não está no jogo de previsibilidade que a tradição impõe, ela é imprevisível, nunca se sabe qual será a ação de um ser humano acometido pela loucura; da mesma forma que é impossível prever a intervenção divina no mundo dos seres humanos. Conforme Nietzsche destaca no §33, de *Aurora*, algumas tragédias naturais foram interpretadas como sendo obra do sobrenatural, pois “onde não se sabia explicar, aprendeu-se a criar” (A 40).

O raciocínio parece ser este: se uma comunidade é erguida através do sentimento do medo e ameaça constante, de guerras por exemplo, então os costumes visam não só manter um padrão (a chamada tradição) entre os membros, mas também servem como uma forma de louvar os deuses. Também os costumes eram vistos como divinos e a não obediência ou transgressão a estes passa a ser uma ofensa à própria divindade. O castigo, então, é a forma de reparar diante da divindade a infração cometida. Quem pode subverter a ordem de valores da comunidade dentro deste cenário? Apenas os deuses. E como fazem isso? Através da loucura.

Conclui-se que a loucura era considerada divina e possibilitou a superação do medo da mudança, não só de costumes como também de valores. Uma comparação bem geral e superficial seria afirmar, depois de todo o exposto, que algumas ações, comportamentos e costumes atuais (modernos, portanto) soariam como *loucura* para tempos de outrora.

3 Alma e discurso: a noção de loucura dentro do aspecto religioso

Em alguns aforismos, Nietzsche ressalta vários preconceitos religiosos que acabaram por se tornar também morais e na modernidade pareceram se dissolver. E com tal apagamento desse horizonte, outros foram possíveis de se vislumbrar. No entanto, um modo de pensar antigo poderia considerar loucura um costume atual. Que é o caso do aforismo 501, de *Aurora*.

Intitulado *Almas mortais!*, o aforismo faz uma comparação entre um período anterior, onde a alma era considerada imortal, e a contemporaneidade. Das conquistas do conhecimento, afirma Nietzsche, talvez a mais útil tenha sido “a de que foi abandonada a crença numa alma imortal.” (A 501). Como consequência, um peso se despregou das costas dos seres humanos. A alma sendo eterna, por muito tempo se pensou que sua salvação se daria em ações durante a vida, ou seja, havia pressa em agir, pensar e obedecer para que as almas fossem salvas. Uma vez que a crença em tal absurdo tenha se esvanecido, como pensa Nietzsche, agora se pode ter mais paciência para o viver, pode-se experimentar, pode-se errar sem que se esteja condenado pela eternidade. Nietzsche afirma:

Nós readquirimos a boa coragem de errar, tentar, aceitar provisoriamente – nada é assim tão importante! – e justamente por isso indivíduos e gerações podem hoje vislumbrar tarefas que teriam parecido, em épocas anteriores, insânia [*Wahnsinn*] e brincadeira com o céu e o inferno (A 501).

Percebemos a tradução por *insânia*, distinguindo-se das outras em que o tradutor optou por *loucura*. No entanto, nota-se também que, por conta do fato de poder tentar, experimentar, errar, buscar um caminho ali outro aqui, a humanidade pôde vislumbrar e enxergar tarefas *novas*, pôde conceber uma constelação de possibilidades para os

novos rumos das suas tarefas. E, segundo Nietzsche, em épocas anteriores, isso seria loucura, seria ofensa ao costume, ofensa à divindade. Como não há mais crenças nestes costumes, hoje, tentativa e erro soam harmônicos e não destoantes do nosso modo de vida. Antes, com o rigor dos costumes e o rigor das punições, o ato de arriscar era extremamente perigoso.¹²

Trata-se de uma importante constatação: loucura tem a ver com aversão à regra, infração deliberada à norma... desobediência, portanto. Aqui podemos estabelecer um ponto crucial para entendermos loucura, ao menos neste sentido. Ela não tem a ver com degeneração cerebral ou qualquer psicopatologia tratada na medicina. Simplesmente é contrariedade aos costumes.¹³

Não deixa de se notar que há uma referência tácita ao cristianismo. Mesmo que a ideia de alma eterna tenha seus primórdios na filosofia, pelo menos desde Sócrates,¹⁴ é somente no cristianismo que tal ideia chega a seu cume, a tal ponto de transportar para os costumes a noção de alma eterna. O inferno cristão é o castigo para as almas eternas daqueles que não apressaram sua vivência, que passaram a vida sem obediência, arriscando, tentando. As respostas eram apressadas, tudo deveria estar em conformidade a Deus. Com isso, o cristianismo finalmente conseguiu *torturar* a alma de seus adeptos (boa parte do mundo, portanto).

O §77, intitulado *Dos tormentos da alma*, toca justamente neste ponto. O aforismo se inicia com uma comparação da reação que se tem quando, no mínimo, ouve-se acerca de uma tortura física e de uma

¹² Note-se que no §33, Nietzsche utiliza um exemplo sobre o poder da prescrição dos costumes: “o indivíduo não se banha para ficar limpo, mas porque está prescrito. Não aprende a escapar às verdadeiras consequências do desasseio, mas ao suposto desagrado dos deuses por negligenciar um banho” (A 33)

¹³ “O oposto do mundo dos loucos não é a verdade e a certeza, mas a universalidade e obrigatoriedade de uma crença, em suma, o que não é capricho no julgamento” (GC 76)

¹⁴ “Logo, a alma é imortal” (*Fédon* 105e)

tortura da alma: “trememos já com a ideia de um tormento [infligido a um corpo alheio] que poderia ser imposto a um homem ou animal, e sofreremos de modo insuportável, ao ouvir sobre um ato comprovado desse gênero.” No entanto, “estamos longe de sentir da mesma forma geral e determinada, em relação aos martírios da alma e o horror que é infligi-los” (A 77). Isto é, nós, modernos, não suportamos saber que um corpo humano ou animal sofreu algum tipo de tormento e com todas as forças repudiamos tal ocorrência. Mas o que Nietzsche chama atenção é para a passividade com que nos comportamos em relação aos tormentos infligidos na alma. E justamente o cristianismo, segundo Nietzsche, é o responsável por utilizar de tal artifício.

Com a ideia de alma eterna e posta a possibilidade da punição eterna, o ser humano além de não conseguir viver sem errar, por medo, pavor e terror, imagina para si em qualquer ação a possibilidade dessa condenação. A cada passo dado há uma autovigilância. O ser humano tornou-se seu próprio algoz. Por conta desse tormento implantado na imaginação dos seres humanos, o cristianismo forçou o próprio indivíduo a vigiar a si mesmo e, mentalmente, exercer em pensamento o terror de uma possível infração em sua atividade.

Nietzsche apresenta uma imagem que para nós é de importância ímpar: a dos grandes pregadores. Pois, na citação acima, há uma ênfase no infligir tormentos na alma, o que é adjetivado como horror. Os grandes pregadores, contudo, são os transmissores desses horrores:

E, quando a veemência dos grandes pregadores levou a público o secreto sofrimento dos indivíduos, as torturas da “pequena câmara”, quando, por exemplo, um Whitefield¹⁵ pregou “como um moribundo

¹⁵ George Whitefield (1714-1770) foi um pastor e pregador anglicano com influência religiosa tanto na Inglaterra quanto nos Estados Unidos. Sobre algumas características de sua pregação: “George tinha mais do que uma voz espalhafatosa. Ele tinha um modo de discursar que fazia a multidão pensar realmente sobre o que ele dizia. Repetidamente, as pessoas eram persuadidas a mudar seus pensamentos e concordar com as coisas que George dizia. Elas acreditavam em deus e queriam ajudar outras pessoas oferecendo dinheiro” (Miller, 2009, p. 50. Tradução nossa).

aos moribundos”, ora afundando em lágrimas, ora batendo os pés com força e paixão, em tom de voz incisivos e bruscos, e sem pejo de lançar todo o peso de um ataque a uma única pessoa, segregando-a terrivelmente da comunidade – como parecia a terra querer realmente tornar-se, a cada vez, o “campo do infortúnio”! (A 77).

A grande energia gasta pelos grandes pregadores, enfatizando ao máximo suas palavras, com gestos, tons excessivos de voz, lamúria... toda uma atuação convincente para não só infligir o tormento na alma, mas reforçar um tal tormento para aqueles que por uma distração tenham de algum modo o esquecido. Um modo de se comunicar e expressar tão eloquente, digno de causar emoções fortes aos que escutam e assistem, provoca os mais diversos lamentos. Trata-se da atuação dos grandes pregadores como seres que convencem por *não ter vergonha* e usar da seriedade para comunicar os absurdos cristãos e, ainda assim, comover a um ponto inimaginável os pensamentos dos que assistem. Eis o que ocorre com estes, prossegue Nietzsche:

Via-se então aflúem massas inteiras, como que sob o ataque de uma só loucura [*Wahnsinn*]: muitas pessoas em espasmos de medo; outras a jazer imóveis, sem consciência; algumas tremiam fortemente, ou enchiam o ar de gritos penetrantes que duravam horas. Em toda parte um sonoro ofegar, como de gente quase asfiziada que busca um pouco de ar. “E, na verdade”, diz uma testemunha dessas pregações, “quase todos os sons ouvidos eram de pessoas que *morrem num amargo tormento*” (A 77).

Toda a destreza para a pregação produz os efeitos atormentadores da alma. Uma loucura se instala sobre não um indivíduo, mas um grupo inteiro. Medrosos, sem consciência, trêmulos, longos gritos e falta de ar: uma série de reações fisiológicas causadas pelo tormento lançado pela atuação intensa daquele que prega. Mas por que loucura? A nosso ver, a loucura se efetiva a partir de reações das quais os indivíduos não possuem controle. Uma reação imprevisível, algum tipo de contato com a divindade a partir do discurso de quem faz a pregação.

Mas neste sentido, antes da loucura das massas, há uma loucura anterior: a do próprio grande pregador. Por que ele pisa forte no chão, grita ou diminui em demasia o tom de voz, chora e lamenta, é bravo e humilde? Parece mesmo uma situação de performance que não quer transparecer como tal. Quais situações exigiriam dos seres humanos uma atuação deste modo? Se ocorresse em uma ópera, em um teatro ou mesmo em filmes, entender-se-ia a expressão artística. Mas e quando algo parecido ocorre na vida real? Que causa é esta que faz as pessoas transbordarem de afetos e oscilação de ânimos e impulsos? A atuação dos grandes pregadores tenta convencer o povo de suas ideias, mas não por meios argumentativos: é o emocional que se pretende abalar, através do sentimento de medo, por exemplo.

Todo o discurso visa espelhar a rotina da população, apontar possíveis pecadilhos e exigir reparação ou normas de conduta. Há, portanto, um envolvimento direto na vida do dia a dia e que não se esgota quando a vida se esgotar: pois é na alma (que é eterna) que o castigo justo virá. O grande pregador não precisa julgar o rebanho, ele apenas anuncia que Deus o fará sem misericórdia.

Poder-se-ia especular se o cristianismo não se tornou um grande mestre da utilização da loucura, ou do parecer louco. Ele sempre busca se reinventar, ressignificar mas sem perder sua essência. A Reforma Protestante pode ser um exemplo disso: teria o cristianismo mantido seu monopólio e sua força se a Reforma não ocorresse? Teria sido Lutero um louco que subverteu os valores para manter forte a mesma religião? Aparentemente um tal artifício através da loucura tem uma complexidade a mais: talvez não só a subversão dos valores para a criação de outros, e sim apenas a revogação de poucos costumes pontuais. Jesus *criou* o cristianismo, Lutero o partiu ao meio. Ambos, portanto, subverteram a ordem. Apesar de não romper com o cristianismo, a Reforma reinterpretou seus preceitos e lhe concedeu uma nova roupagem. Além, claro, externa à religião, produziu uma transformação na sociedade:

A revolução protestante consistiu em romper, de um só golpe, com toda tradição, valores e princípios da Cristandade medieval, contribuindo de modo direto ou indireto, para a transformação da sociedade europeia, não só no campo religioso, como também nas esferas políticas e econômicas, e como toda autêntica revolução, a Reforma Protestante foi um fator de profunda divisão e contenda social, já que nos anos posteriores, quase toda Europa foi incendiada por rebeliões e guerras civis entre grupos de católicos e protestantes (Mendes, 2017, p. 49).

Toda a Europa precisou se revirar, reinventar e reavaliar, em algum sentido, para que não sucumbisse à efervescência que estava em vias de ocorrer. É interessante insistir no exemplo de Lutero: o catolicismo, antes da Reforma, possuía grande poder, sobretudo através do papa, mas também padres e bispos locais possuíam uma força política e espiritual. Todos estes, podemos imaginar, atuaram para o tormento das almas dos seres humanos, sempre deixaram à espreita da consciência o medo terrível que seria não seguir os preceitos católicos. Mas Lutero conseguiu subverter, desobedeceu. Precisou que um líder dentro da própria Igreja católica implodisse toda a estrutura de valores em relação a Deus e conquistasse fiéis para segui-lo, principalmente porque ele apostou a sua própria vida em sua causa.

Bom, sobre a loucura daqueles que são acometidos pelos tormentos da alma, resta uma interrogação: é, até aqui, a mesma noção de loucura que está em jogo? O mesmo sentido, significado? Entra, também, naquela fatídica frase de Sócrates? Sim, há muita semelhança. Talvez a única e substancial diferença seja que, ao invés de tal ocorrência se dar para a alternância ou mudança de ideias e valores, ela se dá numa tentativa de reforçar os costumes e impregnar o terror na imaginação das pessoas. O que talvez pode ser compreendido como uma espécie de tentativa tardia da mudança para tal moral, uma ideia de totalidade que ainda talvez não tenha sido alcançada. Enfim, mas é só um talvez.

4 Considerações finais

Por se tratar de uma busca acerca das noções de loucura dentro da filosofia nietzschiana, percebemos que vários termos aparecem e que dissecar todos seria um trabalho enorme. Optamos, portanto, para início de tal trabalho, sobressaltar apenas a expressão *Wahnsinn*, dentro de um contexto temático, ou seja, não esgotamos sequer a expressão: ela aparece mais vezes em outras sentenças.¹⁶ Os aforismos escolhidos seguem uma linha argumentativa interessante para iniciar a pesquisa sobre *loucura*. Há mais indícios acerca dela em relação com a história da moralidade, o que já não é pouca coisa.

Depois, num esforço de seguir no âmbito da moralidade, mas com o foco no campo religioso, a partir dos aforismos selecionados, parece-nos que líderes religiosos e algumas ideias caras à religião possuem proximidade com a noção de loucura apresentada no início. Os exemplos de rupturas de costumes dentro da religião cristã, por exemplo, parecem nos mostrar um terreno fértil para a discussão: como se subverteram alguns costumes? Como foi possível alternar o poder dentro da disposição católica, por exemplo? A loucura foi o que possibilitou as mudanças de costumes e valores ao longo da história da humanidade, mas e se for possível identificar tais ocorrências em situações mais específicas, como nesse caso da religião?

Portanto, é a mudança, é a ideia de devir que se apresenta como aquela que a loucura vem anunciar. Pois, como mencionamos, a ordem, a lei e a universalidade delas é o contrário da atividade da loucura: ela é irruptiva. Ela se apresenta como revolucionária mesma, ainda que em valores pontuais. Se na antiguidade a loucura foi considerada como o maior dos bens, supomos que os motivos estejam justamente nos aprimoramentos dos costumes, nas alternâncias, mudanças de modo de viver, reproduzir, relacionar-se socialmente. O que não implica que a

¹⁶ O termo *Wahnsinn* aparece ainda nos seguintes aforismos de *Aurora*, que não utilizamos no artigo: §39, §116, §179, §190, §206, §246.

mera mudança seja um melhoramento, mas é algo que seguiria um curso mais de acordo com toda a natureza, onde nada se perpetua, nem alma, nem matéria: apenas devir.

Referências

- BARBOSA, Lucas Romanowski. *Sobre a moralidade do costume em Nietzsche: procedência, tradição, loucura*. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Goiânia: Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, 2023.
- BARBOSA, Lucas Romanowski. Loucura e Moralidade em Nietzsche: uma interpretação do aforismo 14 de Aurora. In: ITAPARICA, A. L. M; ARALDI, C. L.; RUBIRA, L. E. X.; LOPES, R. A. (Orgs.). *Leituras nietzschianas*. 1. ed. Toledo, PR: Instituto Quero Saber, 2024, p. 191-208.
- CLARK, M; LEITER, B. Introdução. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- DIAS, G. Aurora: uma virada metodológica na filosofia de Nietzsche. In: *Seara Filosófica*, N.9, Verão, p. 217-235, 2014.
- GIACOLA Junior, O. *Nietzsche*. Folha explica. São Paulo: PubliFolha, 2000.
- JANZ, C. P. *Friedrich Nietzsche – Uma biografia – Volume II: Os dez anos do filósofo livre. (Primavera de 1879 a dezembro de 1888)*. Tradução Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2015.
- MENDES, E. Causas religiosas da reforma protestante. In: *Revista teológica Doxia*. v.2, n.2, p. 47-65, 2017.
- MILLER, S. M. *George Whitefield. Clergyman and scholar*. Chelsea House Publishers. Philadelphia, 2001.
- MÜLLER, E. *Nietzsche-Lexikon*. Paderborn: Ed. UTB., 2020.
- NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- NIETZSCHE, F. *Aurora*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

- NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- NIETZSCHE, F. *Daybreak*. Edited by Maudemarie Clark and Brian Leiter. Translated by R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- NIETZSCHE, F. *Humano, Demasiado Humano*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, F. *O anticristo*. Tradução de Paulo César de Souza. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- NIETZSCHE, F. *O caso Wagner*. Tradução de Paulo César de Souza. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- PLATÃO. *Fedro*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- PLATÃO. *Fédon*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- VASCONCELLOS, J. Filosofia e Loucura – a ideia de desregramento e a filosofia. In: AMARANTE, Paulo (Org.). *Subjetividade, saúde mental, sociedade*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2012, p. 13 – 23.

Simulacro e ambiguidade em Nietzsche, Deleuze e Kafka

Maria Helena Lisboa da Cunha¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.233.14>

1 Introdução

Em Platão, o próprio ser do problema, desde que pensar é problematizar mais do que solucionar problemas, é intuído na contemplação da Ideia, sem a mediação da representação ou de qualquer termo médio ainda que o mito, por vezes assuma essa função. Aristóteles critica em seu mestre um método que opera sem mediação, posto que na lógica (*organon*), fundada por ele, o raciocínio pressuporia a mediação do termo médio². Estudar Platão é se encontrar com uma maneira de pensar e de viver encarnada na política do seu tempo (IV séc. a.C.), antes mesmo da construção do seu sistema de ideias ancorado na *Teoria das Ideias*. Sua filosofia propõe questões que dizem respeito ao ser da existência, sobretudo ao que fazemos com a nossa existência: como vivemos, como pensamos, o que pensamos. Nesse sentido, estudar Platão é se aventurar no pensamento, é experimentar esse percurso ímpar da

¹ Profa. Titular de Filosofia do Departamento de Filosofia do IFCH/UERJ. Pesquisadora Visitante Emérita da FAPERJ E-09/2022 (PVE). E-mails: mlisboadacunha@hotmail.com; helenaherculana15@gmail.com

² *Primeiros e Segundos Analíticos*: o silogismo aristotélico funciona tendo uma primeira premissa, o termo médio e a conclusão, sendo que o termo médio não pode entrar na conclusão, funciona como critério de comparação para se chegar à conclusão (ex: todo homem é mortal; Sócrates é homem; logo, Sócrates é mortal).

filosofia antiga de sombra e luz que começa com Sócrates e só termina no Helenismo com a conquista romana da Grécia e territórios já dominados por Alexandre Magno. Mais do que um sistema de ideias, a obra de Platão é orientada por uma vontade: orientação nesse mundo, mas crença em um outro, numa ordem de sentidos e uma hierarquia de valores, que se diferencia da hierarquia de valores em Nietzsche posto que direcionada para a transcendência enquanto em Nietzsche e Deleuze ela é direcionada para a imanência. No diálogo *Filebo* e em *A república*, Platão chama essa vida de uma vida verdadeiramente feliz e justa: a única capaz de participar do verdadeiro Bem. Esse percurso opera distinções e produz diferenças onde não se via senão o mesmo.

Que método o filósofo utiliza para conseguir a pureza da Ideia, seu foco desde sempre? O método da divisão (*diáiresis*). Num primeiro momento, Platão filtra, seleciona, separa, purifica, como vemos em Bergson, no séc. XIX. Platão diferencia o joio do trigo, o puro do impuro, a cópia bem fundada da cópia mal fundada, cópias e simulacros. Qual a natureza dessa diferença e como ela opera? Separando diferenças de natureza e diferenças derivadas por graus de participação com a Ideia, fundamento que é a coisa mesma, como também Bergson vai operar a fim de chegar ao tempo puro ou ontológico, seu conceito de duração (*durée*). Poderíamos falar num ser da diferença ou mesmo uma diferença no ser? Segundo Deleuze, muito mais que o método aristotélico que consistia numa taxonomia comportando uma divisão em gêneros e espécies, a divisão platônica é uma seleção de rivais em que se deve “filtrar as pretensões, distinguir o verdadeiro pretendente dos falsos” (Deleuze, 1985, p. 85). A multiplicidade e riqueza de temas e problemas que brotam do conjunto de sua obra composta de diálogos aporéticos ou socráticos influenciados pelo contato com Sócrates e antes da constituição da *Teoria das Ideias* e dos diálogos metafísicos, após a mesma, tem esse denominador comum: separar o puro do impuro – um vai caminhar dialeticamente em direção ao Bem, ápice da metafísica dogmática, o outro vai ser expulso posto que rebelde, indomável,

incorrigível, sendo eles as dimensões da alma e da existência. Desde Platão conhecemos dois tipos clássicos que se distinguem e se opõem: de um lado, o homem de bem, de bom senso, senhor de si mesmo, corajoso, viril, justo, sábio (*sophos*) e prudente (que tem *phronesis*): um misto com proporções equilibradas, medidas harmônicas e limites justos, pretendente bem fundado porque moralmente virtuoso, a resposta bem sucedida para a prova ou desafio para uma vida feliz; do outro, o animal de cem cabeças, sátiro ou centauro, prestidigitador e contraditor irônico, ignorante e imprudente, intemperante e injusto, covarde, portador de contrassenso, escravo de si mesmo, um misto de encarnação do vício e dos baixos interesses, falso e petulante pretendente que a tudo pretende sem passar pela prova, sem nenhum fundamento verdadeiramente real, um embuste, um simulacro: o sofista.

Desse ponto de vista, a obra de Platão se apresenta com dois aspectos fundamentais, anteriores à *Teoria das Ideias*: uma postura moral e um programa político (ver: *Teeteto*, *Crátilo*, *A república*, *Fedro*, *Sofista*, tais obras contêm passagens que mostram a anterioridade da moral). Com Platão, a *phýsis* foi desdobrada e suas consequências ainda se farão sentir por muitos séculos. Seu método consiste em distinguir, num primeiro momento, num gênero as espécies contrárias que ele compreende para subsumir aquilo que se procura definir sob a espécie adequada (*ad-aequatio*) A dialética seria a potência lógica da divisão, o instrumento supremo do conhecimento que determina as espécies, o método (*organon*) da parte racional da alma que produz a definição. A divisão se caracterizaria por ser uma especificação (Platão, 1999, *Fedro*, 265-66): nesse texto percebe-se não a divisão de gêneros em espécies, a de Aristóteles, mas de ideias confusas e indeterminadas em linhagens mais puras e mais singulares, diferenciadas. Platão quer separar também o verdadeiro delírio, a loucura/inspiração produzida por *eros* dos outros delírios diferenciando-o da linhagem dos amantes (*Fedro*). Dá-se o mesmo no *Sofista* e no *Político*. Mas não é só isso que pretende Platão, pois se assim fosse, a crítica de Aristóteles dirigida ao seu mestre

de que o método da divisão é um mau silogismo posto que ilegítimo, sob a dupla falta de um princípio lógico e da demonstração coerente, teria sentido, já que Platão não trabalha com o termo médio, uma “razão” para concluir que o objeto que se quer definir está mais do lado de uma das metades do que da outra. Segundo Deleuze, a *diáíresis* tem outro sentido: no seu entender a dialética, tal como opera no pensamento de Platão, não seria uma dialética da contrariedade, salvo na aparência e por ironia. Ele observa que ela é, antes de tudo, uma dialética da diferença ou da rivalidade dos pretendentes, não se opondo ao mito que seria a garantia do critério para a seleção das linhagens, verdadeiro fundamento sobre o qual se instaura o processo seletivo. A dialética da diferença e o mito encontram no método da divisão sua unidade coerente e inequívoca. Temos, então, constituída a tríade: o pai (fundamento imparticipável, Ideia ou *eidós*) que possui o participado (noiva/matéria) e o torna participado e avalia os participantes (pretendentes). Estes, vão desde os que se assemelham à Ideia (cópias-ícones) garantindo a *mímesis*, até aqueles que não se assemelham, não possuem *mímesis* e, portanto, são considerados desviantes. Em três textos podemos comprovar essa observação: “Platão e o simulacro”. In *Lógica do sentido*, p. 259-271, “A diferença nela mesma”, p. 82-95 e “A imagem do pensamento”, p. 206-213 em *Diferença e repetição*.

2 O simulacro em Platão

Em *Diferença e repetição* Deleuze observa, com relação à supramencionada ultrapassagem do platonismo, de inspiração nietzschiana, que o simulacro é o desvio da imagem-ícone que participa da Ideia (original e cópia). Ele não se subordina à identidade sendo *diferença* pura. A *diáíresis* presente no *Fedro*, no *Político* e no *Sofista*, principalmente, tem por objetivo selecionar os pretendentes, selecionando o puro e bom do

impuro e mau, os nobres³ (*ariston*) dos vulgares (simulacros), os autênticos dos inautênticos, perfazendo uma estética das cópias (*eikastikè*) e não dos simulacros (*phantastiké*), conforme Platão sinaliza no livro X de *A república*. Por isso, Deleuze aponta que em Platão ainda há uma *diferença* não domesticada, apesar de não ser uma *diferença* pura como em Nietzsche. Logo, no cerne do platonismo, Deleuze observa uma diferença não redutível ao modelo do *mesmo*, portanto, um modelo do *outro* (torção deleuziana), dissemelhança interiorizada versus modelo do *mesmo* do *Teeteto* e do *Timeu*. Esse modelo, segundo Deleuze, é filho legítimo e não bastardo de Platão, porque ele parte do platonismo para chegar a essas conclusões, apesar de que Platão ainda faz uma diferença entre a Ideia como “a coisa mesma” e os simulacros. O que é característico em Platão é que o sensível *em si mesmo* carece de fundamento, a matéria é caótica e organizada por princípios inteligíveis, fundamentos do real (*Timeu*). É por este motivo que a matemática, principalmente a geometria, pela projeção no espaço dos sólidos geométricos, tem tanto alcance em sua filosofia, instituindo-se como um *introito* da mesma, alocando-se, portanto, em superioridade à *doxa*, por sua dimensão abstrata no trabalho das hipóteses a serem demonstradas na *Axiomática* (“método dos geômetras”, influência da matemática pitagórica). A esse respeito, temos conhecimento de que na célebre passagem de *A república*, livro VI chamada “Diagrama da Linha” ou “Linha dividida”, a matemática se situa na primeira subdivisão do segundo segmento constituindo, juntamente com a filosofia, o que Platão denominou de *noésis* (Inteligível). Porém, esclarece o autor,

(...) coloco na segunda subdivisão do segmento Inteligível aquilo que a razão alcança por si mesma, valendo-se do poder dialético e considerando as hipóteses, não como princípios mas como verdadeiras hipóteses, isto é, pedestais e trampolins que lhe permitem elevar-se ao não hipotético, ao princípio de tudo; e, apegando-se a este com o que

³ Deleuze observa que Nietzsche utiliza o termo nobre no mesmo sentido que os físicos quando se referem à energia; nobre é a energia que se transforma (Deleuze, 1985, p. 60).

dele depende, passará de uma dedução a outra e descerá novamente às conclusões, sem recorrer ao auxílio de qualquer objeto sensível mas partindo unicamente de Ideias para passar a ideias e terminar em Ideias (Platão, 1999, 510a – 511b).

Assim sendo, na colocação de Platão, a visão do Ser e do Inteligível proporcionada pela ciência dialética é mais clara do que a que oferecem as chamadas artes (*technai*) as quais se baseiam apenas em hipóteses; os que as estudam, apesar de contemplarem os objetos por meio do pensamento e não dos sentidos, como partem de hipóteses, mas não se elevam até um princípio, não adquirem conhecimento desses objetos — os quais, no entanto, são inteligíveis quando estão em relação com um princípio. Além disso, Platão chama a operação dos geômetras e estudiosos das ciências de pensamento e não conhecimento, pois o primeiro é algo que se acha entre a simples crença e o conhecimento, como a *opinião direita* ou reta (*orthotes*, olhar correto). Deduzimos destas colocações que no sistema platônico, os objetos, as coisas, só são inteligíveis quando em relação com um princípio que lhes sirva de paradigma, qual seja, o *princípio de inteligibilidade* dos mesmos, enquanto que o projeto filosófico de Nietzsche consiste na introdução dos conceitos de *sentido* e *valor*, instaurando uma filosofia dos valores, a partir da qual ele faz a crítica da filosofia. Ora, o ponto de vista crítico é genealógico, remete ao valor dos valores, avaliação da qual procede seu valor desde que seja crítica e criadora ao mesmo tempo, seja portanto, *diferencial*, uma vez que revela os modos de ser, estilos de vida, vale dizer, diferentes graus de força/potência: “O oposto deste mundo dos fenômenos não é um ‘mundo-verdade’, mas o mundo sem forma e informulável do caos das sensações, — portanto uma *outra espécie* de mundo dos fenômenos, um mundo que, para nós, é impossível ‘conhecer’” (Nietzsche, 1997, v. I, l.1, § 202).

No nosso entender, o projeto nietzschiano definido como “reversão do platonismo” ou mais geralmente “a tarefa da filosofia do futuro”, longe de ser uma simples inversão dos dois mundos, o das essências (Inteligível) e o das aparências (sensível) — que já faz parte do

projeto kantiano da distinção entre *noumeno* e *fenômeno*, uma vez que o fenômeno se articula com aquilo que aparece (não se contrapondo, portanto, à essência), tornando-se uma aparição ligada ao aparecimento da coisa, e o *noumeno* com o que não pode ser apreendido, exatamente porque sendo pura liberdade e não estando, por isso mesmo, condicionado pelas formas *a priori* da sensibilidade (espaço e tempo) e pelas categorias do entendimento (*kategoriai*)⁴ não aparece, não podendo constituir, portanto, o real (em Kant, o problema fica deslocado para as condições do aparecimento do fenômeno e não diz mais respeito ao binômio essência-aparência) — é o de exorcizar a própria aparência: “Eliminamos o mundo verdadeiro: que mundo restou? Talvez o aparente?... Mas não!, ao *eliminarmos o mundo verdadeiro, eliminamos também o aparente!*” (Nietzsche, 1974, § 6).

Ressaltamos que, para Nietzsche, não há diferença essencial entre a racionalidade filosófica clássica explicitada nos sistemas filosóficos de Sócrates, Platão e Aristóteles e a racionalidade científica moderna. Em todas há uma vontade negativa, débil, anêmica, uma “vontade de nada” presente, por meio das três espécies de niilismos (negativo, reativo e passivo), também no homem.

3 O simulacro em Nietzsche

Na tentativa de demarcar territórios, concebemos a diferença essencial entre Platão e Nietzsche devido ao fato de que para o primeiro o *sensível* é um obstáculo ao pensamento, a filosofia se erige contra a

⁴ As dez maneiras mais gerais de se apreender a existência. Os *eide* do ser em *A metafísica* de Aristóteles (os modos do ser): substância (*ousia*), quantidade (*poson*), qualidade (*poion*), relação (*pros ti*), lugar (*pou*), tempo (*pote*), posição (*keisthai*), estado (*echein*), ação (*poien*), afeição (*paschein*), transformados na Filosofia Crítica kantiana em doze categorias, divididas em quatro segmentos cada um dos quais subdivididos em três: da quantidade (unidade, pluralidade e totalidade), da qualidade (realidade, negação e limitação), da relação (substância e essência, causa e efeito, ação recíproca entre agente e paciente), da modalidade (possibilidade e impossibilidade, existência e não-ser, necessidade e contingência).

doxa e não a seu favor, o filósofo é o dialético que através do método dialético em suas duas vertentes, a ascendente (*epanodos*) e a descendente (*epígonos*), desacomoda os prisioneiros do sensível (cf. o “mito da caverna”), também na passagem do livro VI de *A república*, elevando-os até o Inteligível para a visão das essências, o único “que pode alcançar o imutável e o eterno, e não o são os que andam a errar, na região do múltiplo e do variável;” (Platão, 1999, l. VI, 484 C), enquanto que para o segundo, ao contrário, o *sensível* é um estímulo, uma ancoragem não somente necessária e imprescindível, mas a única possível. Afirma Nietzsche:

(...) Nós filósofos não temos a liberdade de separar entre alma e corpo, como faz o povo, e ainda menos liberdade temos de separar entre alma e espírito. Não somos rãs pensantes, nem aparelhos registadores com entranhas frigorificadas; devemos parir constantemente os nossos pensamentos na dor e dar-lhes maternamente tudo aquilo que temos de sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino, fatalidade. Viver..., é para nós constantemente, transformar em luz e chama tudo aquilo que somos e também tudo aquilo que nos toca; não podemos fazer de outra maneira (Nietzsche, 1999, § 3).

Na realidade, quando Nietzsche aponta a impotência, a fraqueza, dessa “vontade de nada” está fazendo a crítica não só da metafísica platônica, “Minha filosofia, platonismo invertido: quanto mais está-se longe do ser verdadeiro, mais puro, mais belo, melhor é. A vida na aparência como objetivo” (Nietzsche, 1977, tome I, v. 1, *Fragments posthumes*, 7 [156], 7 U I 2b. Fin 1870-Abril 1871), mas também do cristianismo, do budismo (daí seu posterior afastamento da influência de Schopenhauer tão visível em sua primeira obra, *O nascimento da tragédia*, uma vez que nesta, o filósofo vê embutido valores niilistas budistas, especificamente a negação da vida, os instintos da compaixão, renúncia e abnegação, a valorização do altruísmo, etc...) e da racionalidade moderna, pois não basta apregoar a “morte de Deus”, como Nietzsche menciona no § 125 de *Gaia ciência*, intitulado *O insensato*, se a “vontade

de nada” dos depreciadores da vida não morreu. Na obra de Jacqueline Lichtenstein, *A cor eloquente*, no Prefácio, a autora traça o gesto iconoclasta como inauguração da metafísica, fazendo as seguintes observações:

Desde Platão, a pintura conheceu as flutuações filosóficas da problemática mais geral da imagem, à qual seu destino estava ligado e cujas vicissitudes ela sofreu sem descanso. Expulsa do reino da metafísica, destituída de qualquer posição real, a imagem foi reduzida, pelo próprio ato que permitiu a constituição de um discurso filosófico, a não ser mais que um simulacro nas paredes de uma caverna, apenas uma sombra” (Lichtenstein, p. 11).

A crítica da autora se endereça ao conceito platônico de *mímesis* (imitação) das Ideias: “Desqualificada de maneira sutil no Íon, a *mímesis* irá voltar a ser particularmente tematizada nos livros II, III e X de *A república* [...] Tal gesto só se efetiva no final do livro VII deste diálogo, com o famoso ‘diagrama da linha’, retomado, em forma alegórica, na abertura do livro VII, no não menos conhecido ‘mito da caverna’, onde a pintura e a poesia serão consideradas “afastadas da natureza em três graus” (Platão, 1999, livro X, 597e), bem endereçada à sua obsessão pela cópia fiel e desprezo pelo simulacro, cópia da cópia, mas ela observa que o filósofo assim agia por acreditar na força e no poder das imagens. A imagem tem um elemento emocional que corrompe o *logos*, é como uma filha bastarda de uma metafísica dualista que rejeita o sensível por não poder demonstrá-lo a exemplo do dedo que ao se aproximar aumenta e ao se afastar diminui, exemplos dados por Platão no livro X de *A república*. A mesma situação vai aparecer no domínio da cor, também rejeitada por Platão, foi por muitos séculos filha bastarda da mesma metafísica que rejeitava a imagem; Kant a exclui da *Crítica da faculdade do juízo* (1790), “Analítica do Belo”, alijando a cor para a dimensão da sensação, *empíria*, o Belo em Kant é formal, diz respeito à forma dos objetos e dos entes da natureza, arabescos, jardins, cauda dos pavões, sólidos geométricos, cristais, mas a cor não faz parte desse universo, a

beleza kantiana é descolorida, insossa, anêmica. Em grego a cor se diz *chroma* e *poikilos* o que é colorido, *poikilia* se diz do que é furta-cor, das cintilações das estrelas, da ambiguidade de toda mistura de cores, na natureza e na cosmética, no teatro e na máscara: “A cor é só um efeito de cores; por isto, parece suspeita aos filósofos, já que o brilho de seu disfarce e o encanto de sua claridade conferem-lhe esse temível poder de sedução que caracteriza tudo que é *poikilos*” (Lichtenstein, 1994, p. 60).

Existem também animais que são *poikilos*, como a raposa, a serpente, o polvo e a lula, pois usam disfarces, astúcias, imprevisibilidade com seus predadores; a raposa suspende a respiração e promove uma torsão com a coluna fingindo-se temporariamente de morta, a serpente se enrosca para o bote e caminha sinuosa e silenciosamente, o polvo e a lula confundem os predadores com a tinta preta, uma espécie de nuvem (*thólos*), que soltam na ocasião da fuga, bem como se mimetizam com a pedra à qual se fixam, como observam Vernant e Détienne em seu texto, *Les ruses de l'intelligence, la Mètis des grecs*. Segundo Détienne e Vernant, “não foi na natureza que os gregos encontraram essas condutas animais de reversão, mas no seu próprio pensamento, na concepção que eles faziam da *métis*, de seus meios, de seus efeitos” (1974, p. 45). Os autores observam que “Lulas e polvos são puras *aporias*, e a noite que eles secretam, uma noite sem saída, sem caminho, é a imagem mais acabada da sua *métis*. Nessa escuridão profunda, a lula e o polvo são os únicos que podem traçar o seu caminho, a abrir para eles um *poros*” (1974, p. 46), em grego, caminho. O termo *métis*, de origem grega, se aplica a um tipo de inteligência (em tentáculos, como os do polvo), uma categoria mental ou comportamento vinculado à vida prática, direcionado para os obstáculos que necessitamos enfrentar a fim de dominar situações reais, fugazes e ambíguas da vida que não se prestam nem à medida precisa, nem ao cálculo exato e nem ao raciocínio rigoroso, como era o caso para Platão. Em *A república*, o artesão que faz uso da medida, do cálculo e do peso, constrói coisas mais verdadeiras do

que o pintor ou o poeta, incapazes de produzir imagens compatíveis com as Ideias ou essências imutáveis (*eidê*). Todavia, nos posicionamentos supramencionados, evidencia-se que a especificidade das operações de pensamento características da *métis* são qualidades tais como sagacidade, perspicácia, vigilância e concentração, discernimento, simulação, senso de oportunidade, previsão, leveza de espírito, capacidade de tomar decisões rápidas e mudar de rumo sempre que as solicitações do “momento oportuno” (*kairós*), o exigirem. Segundo Détienne e Vernant, o termo *poikilia* (mistura, matiz, furta-cor) se aplica ao tipo de inteligência e/ou de pensamento prático e aproximativo, tal como   mapeada ao longo das páginas do supracitado livro, designando o desenho matizado de um tecido, o cintilar de uma arma, a pelagem manchada de um animal, o dorso brilhante de uma serpente pintalgada de manchas escuras, todo tipo de animal que vive em comunidades formigantes a exemplo das abelhas, vespas, vermes, maribondos, formigas. Esta variedade de cores e engastamento de formas produzem um efeito de cintilação, ondulação, reflexos nos quais o grego percebia a vibração incessante da luz. E  , justamente, neste sentido que *poikilos* se aproxima de *aiolos* o movimento rápido e, por isso, análogo ao vento, elemento móvel por excelência; entre os homens, destacam-se aqueles intempestivos cujo espírito criativo está sempre e incansavelmente adaptando-se a novas demandas, como Ulisses, cognominado por P ndaro de *aiolos*, raposa ondulante: “O homem   *poikilos*, esperto, ele acha muito facilmente expedientes para se desembaraçar das dificuldades” (*Ek ton amech non p rous eumech nos por zein*) (Aristófanes, *Cavaliers*, 758-9, opus cit., p. 26), e o próprio Nietzsche.

Esse tipo de inteligência “de polvo” (*pol poklos*) se manifesta na Grécia antiga em dois tipos de homem: o *sofista* e o *político*, cujas virtudes e funções na sociedade grega respondem pela palavra e pela ação, daí a preocupação de Platão com relação às suas práticas, pois com discursos ambíguos, *poik loi l goi* (o sofista) e *lógos* de polvo (o político), capazes de se adaptar a situações as mais desconcertantes a fim de

atingir suas metas, não correspondiam às expectativas do que o filósofo entendia por sabedoria. Esse tipo de homem se confunde com o que os gregos chamavam de *ephêmeros*, instável por excelência, mutante: ele se transforma rapidamente como o camaleão que pode apresentar mimetismo de várias cores num único movimento do corpo. A propósito da referência entre esses dois termos correlatos, os autores citam E. Benveniste para quem o termo *aiolos* tem a mesma raiz de *aiôn* (*skrt áyu*, em sânscrito), força de vida que se realiza na existência humana, continuidade de vida, duração de vida, período de tempo (Benveniste, “Expression indo-européenne de l’éternité”, Bull. Sté. Linguistique 38, 1937, p. 107 sq. opus cit., p. 27), tempo intensivo no nosso entender. Para Jung, por exemplo, *aiôn* é o tempo próprio do inconsciente coletivo, um *continuum* espaço-tempo, assim como os místicos conceberam a eternidade. O problema, porém, que para nós se põe como desafio, é que justamente este modo de pensar, com todas as suas articulações e pulsações, opõe-se frontalmente ao pensamento tanto platônico quanto aristotélico, mais ao primeiro do que ao segundo, no entender dos supracitados autores, isso porque o conceito de “prudência” (*phronesis*) em Aristóteles, ainda tangencia alguns traços da categoria da *métis*, o que não acontece com Platão. No entanto, esses dois pensadores se detêm na análise desse tipo de inteligência porque discernem nela um procedimento oblíquo, que vai direto ao seu alvo pelo caminho mais curto, isto é, pelo desvio.

Pela mesma problemática, a *Sofística* e os Sofistas são encurralados pelo platonismo e seus asseclas, com seus “discursos ambíguos e multicores” e “palavras brilhantes” (*poikiloi logos*). Enquanto a palavra era utilizada pelos Sofistas em função do prazer conferido ao auditório, inserida num território regido pelo agradável e pelo probabilístico, o *phármakon* (termo que tanto significa veneno quanto remédio) filosófico é discurso terapêutico, mas nem sempre imediatamente prazeroso. Desenvolve-se balizado pelo princípio do Bem, não do agradável; rege-se pelo senso de posologia (tem que ser dosado) e se fundamenta numa

metrética (arte da medida) que se direciona, em última instância, ao justo-em-si: “A genuína arte de falar – dizem os Lacônios - não existe, sem uma união à verdade, nem jamais pode existir no futuro” (Platão, 1999, *Fedro*, 260e); em consequência, “uma arte oratória, obra daquele que, ignorando a verdade, tiver ido à procura apenas de opiniões, será ao que parece, uma arte risível e desprovida de arte” (Platão, 1999, 262c). Não procura necessariamente agradar ao ouvinte, cooptar o interlocutor ou discípulo, mas conduzi-lo a curar-se: “Pois a palavra tem, precisamente, por função a condução das almas, ela é uma *psicagogia*” (Platão, 271c). Nesse sentido, para Platão, a oposição filósofo/sofista reproduz a oposição remédio/veneno, médico/charlatão, por isso os Sofistas serão cognominados por Platão de *pseudés*, isto é, falsos. Neste quesito, Jacqueline Lichtenstein coteja os *Sofistas* aos pintores que fascinam os olhos dos espectadores pelo seu colorido: “Tanto Sofistas quanto oradores e pintores são, como diz Platão, “lançadores de poeira nos olhos” (Platão, 1999, livro X, 589d) técnicos da ornamentação e do disfarce. Todos estes grandes mestres do engano são mestres da cor (Lichtenstein, 1994, p. 60). Isso porque tanto a pintura quanto a *Sofística*, pela conceituação platônica, são simulacros, meros desvios da essência original ou modelo, puras aparências e portanto, desprovidas de qualquer realidade posto que não só se afastam da Ideia originária como também do sensível: como observa Deleuze, o simulacro não é cópia, mas cópia da cópia (Deleuze, 1974), daí que a retórica seja pensada em termos de pintura e a pintura em termos de retórica.

Lichtenstein se vale da distinção que Platão faz no diálogo *Górgias* sobre as atividades que visam ao bem da alma e ao do corpo; com relação à alma temos: a justiça, a *Sofística* e a *Retórica*, partes da arte que Platão nomeia como ‘política’. Com relação ao corpo temos: ginástica, medicina, alimentação e cosmética (*kosmétike*), sendo que as artes referidas ao corpo não podem ser unificadas na unidade do nome e da essência: “Esta atividade mimética, que consiste em se fazer passar por uma arte da qual só se usa a máscara, tem sua origem em todas as

modalidades estéticas do parecer”. Sobre essa prática escreve Platão: “Eu a chamo de vaidade e considero-a feia, Polos, porque ela visa ao agradável sem preocupação com o melhor” (Platão, 1999, *Górgias*, 456a). Verdade que Platão não condena como feias todas as práticas que visam ao agradável, mas só as que tem como finalidade o prazer imediato, incontinente, supérfluo porque também podemos ter agrados valiosos como o de uma boa leitura, a contemplação de objetos belos, a música, os banquetes filosóficos e por aí vai. A condenação platônica recai sobre todas as atividades que se ligam a travesamentos, velando a verdade e a pureza da Ideia originária: técnicas de maquiagem, de coloração, de tingimento, vale dizer, o conjunto das artes do ornamento e do enfeite, tanto da mulher quanto do ator: as do corpo e as do vestuário, as da decoração e as das imagens, as da pintura e as dos discursos: “A teoria platônica da mimese terá precisamente a tarefa de dominar essa imagem rebelde, atribuindo-lhe uma origem na ordem da natureza, ou seja, da verdade (Lichtenstein, 1994, p. 51).

Lichtenstein observa que essa identificação da pintura e da retórica com a Sofística, obrigando a pensar esses dois modos de representação através das categorias lógicas da verdade, terá um peso muito grande em todo o percurso da história da linguagem e das artes visuais porque tanto os pintores quanto os oradores serão acusados de serem sofistas: o elemento comum é o brilho da cor: “a cor ora é chamada de *pharmakeia*, quando produzida pela natureza, ora de *chromata*, quando entra na composição de um quadro. Ora, *chromata* é um termo que designa a pele, a superfície do corpo, a carnação; ele vai ser frequentemente encontrado no léxico da pintura, mas também no da cor. Trata-se de uma cor que vemos e que se faz ver, analisável em termos de sensação colorida” (Lichtenstein, 1994, p. 59). Entretanto, se a cor é *pharmakeia*, termo correlato a *pharmakon*, veneno, quando em excesso será nefasta, prejudica a visão, embaralha e perturba os olhos que confundem o que veem não mais podendo discernir o verdadeiro do falso. Franco Ferraz chama a atenção para o fato de que a mistura de cores,

poikilia, conforme supramencionado, indo de encontro à pureza das Ideias metafísicas de Platão, adquire uma negatividade que se aplica aos mais variados campos do saber: “O heterogêneo, o diferente, a alteridade surgem, portanto, envoltos na falta de seriedade carnavalesca de vestes arlequinalmente coloridas, com as quais a sisudez e a clareza da razão jamais poderia se cobrir” (Franco Ferraz, 1999, p. 80). Como afirma Lichtenstein:

A aliança bem pensante do puritanismo moral e da austeridade estética poderá, assim, tramar-se na ante-sala do ressentimento, onde um velho desejo teimoso e dissimulado de identificar a insipidez com a beleza se deleitará com uma certeza sempre reiterada: só o que é insípido, inodoro e incolor pode ser chamado de verdadeiro, belo e bom. (...) todos os amantes da verdade e defensores da natureza (...) são, neste sentido, os herdeiros de uma metafísica cujo olhar moral só pode ver um universo em preto e branco, desprovido de seus adereços, lavado de suas maquiagens, purificado de todas as drogas que ofuscam o espírito e embriagam os sentidos (Lichtenstein, 1994, p. 50).

Ora, acontece que sendo a *mimesis* balizada pelo ‘princípio de identidade’ de Parmênides que postula: “O que é, é; o que não é, não é; uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo”, qualquer desvio que ameace a identidade entre os entes será considerado pernicioso posto que desviante, sem modelo, simulacro, sombra e não realidade, colocando em risco a metafísica dualista de Platão. Franco Ferraz chama a atenção para o fato de que toda prática que inclui a alteridade ameaça a *mimesis* a exemplo da arte do poeta, do *rapsodo* e do ator, ao que Lichtenstein inclui a dos pintores dado que a cor é também um elemento desviante como supramencionamos: “Preocupado em manter a unidade harmônica da alma, Platão considera ameaçadora toda prática discursiva ou *performance* gestual que suponha uma identificação com a alteridade, detectando o perigo e a eficácia da máscara que, uma vez colocada sobre o rosto, produz efetivamente um novo devir para o corpo.” (Ferraz, 1999, p. 56). No polo oposto temos Nietzsche que, desconstruindo a metafísica platônica pela reversão da metafísica,

reabilita o estatuto ontológico da máscara como uma superfície que recobre outras máscaras *ad infinitum*:

(...) tudo que é profundo ama a máscara (...) não existe apenas insídia por trás da máscara – há muita bondade na astúcia. Todo espírito profundo necessita de uma máscara; mais ainda, ao redor de todo espírito profundo cresce continuamente uma máscara, graças à interpretação perpetuamente falsa, ou seja *rasa*, de cada palavra, cada passo, cada sinal de vida que ele dá (Nietzsche, 1998, § 40).

Por outro lado, em Nietzsche, a diferença não se pauta em nenhum paradigma a não ser nela mesma. O simulacro traz a diferença em si mesmo, não há mais semelhança entre um pretenso original e uma cópia, não há modelo a seguir, toda semelhança é abolida. Reverter o platonismo será, portanto, negar o primado de um original sobre uma cópia, de um modelo sobre a imagem, glorificando o reino dos simulacros e dos reflexos. Nesse sentido, “O sofista não é o ser (ou o não-ser) da contradição, mas aquele que leva todas as coisas ao estado de simulacro” (Deleuze, 1985, p. 93), por isso, Deleuze nas pegadas de Klossowski, em artigos sobre o eterno-retorno, faz a seguinte observação: “É o motivo pelo qual o eterno-retorno é dito “paródico”: ele qualifica o que ele faz ser e retornar como simulacro” (Deleuze, p. 92). Em Nietzsche o simulacro é “a mais alta potência do falso” (*pseudés*, falso): “Num mundo radicalmente falso, a veracidade seria uma *tendência contra a natureza*; ela não poderia ter sentido a não ser atingindo a *mais alta potência do falso*” (Nietzsche, 1997, v. I, l. 1, § 107), também veiculado pela arte, “Se nós não tivéssemos criado as artes e inventado esta espécie de culto da inverdade, nós não saberíamos suportar essa faculdade que nos dá atualmente a ciência, de compreender o espírito universal da inverdade e da mentira (...) a arte enquanto *consentimento* à aparência” (Nietzsche, 1999, § 107). Nietzsche se refere no aforismo 289 de *Além do bem e do mal*, que é uma paródia da “Alegoria da caverna” de Platão, citada no livro VII de *A república* e também no modo matemático

do “Diagrama de linha” do livro VI, ao sem fundo imanente da vida (*Abgrund*, abismo):

(...) supondo que todo filósofo tenha sido antes um eremita – alguma vez tenha expresso num livro suas opiniões genuínas e últimas: - ele duvidará inclusive que um filósofo *possa* ter opiniões “verdadeiras” e últimas, e que nele não haja, não tenha de haver, uma caverna ainda mais profunda por trás de cada caverna – um *mundo* mais amplo, mais rico, mais estranho além da superfície, um abismo atrás de *cada* chão, cada razão, por baixo de toda “fundamentação” (Nietzsche, 1998).

Em Nietzsche, a superfície não se opõe à profundidade como poderíamos pensar numa dimensão metafísica, mas pelo contrário, a superfície é o que permite à profundidade ter visibilidade, é aquilo pelo qual a profundidade se manifesta, posto que sua filosofia genealógica, valorizando a vida como o valor mais alto de todos os valores, e se espelhando nos gregos para quem as aparências eram “superficiais – por profundidade”, conceitua a ‘vontade de arte’ como ‘vontade de ilusão’, devir dionisíaco de um deus proteiforme (Proteu, personagem mitológico, era dotado do poder de se transformar no que desejasse, desde animais, vegetais ou elementos como a água e o fogo), que dança e se traveste com máscaras de toda natureza, humanas e animais: “Eu não poderia crer senão num deus que soubesse dançar (...) Agora eu sou leve, agora eu voou, agora eu me ultrapasso, agora um deus dança em mim”. (Nietzsche, 1908, p. 55-56).

Segundo Franco Ferraz, “A estratégia nietzschiana de reabilitação do teatro e da máscara, no final do século XIX, corresponde a um gesto radicalmente antiplatônico e à ultrapassagem do modelo de identidade erigido no limiar da Filosofia ocidental” (Ferraz, 2002, p. 117), chama a atenção para o termo que caracteriza o ator em grego, *hypokrités*, em português hipócrita, designa uma pessoa falsa, que se esconde sob uma máscara encobrendo seu verdadeiro ser, denotando o quanto a máscara tornou-se desqualificada ontologicamente pelo desvirtuamento do seu sentido originário: o ator grego se utilizava de máscaras não para dissimular, mas para compor o personagem até porque na

Grécia todos os papéis, mesmo o de mulheres, eram representados por homens, como também no teatro elisabetano de Shakespeare (Ferraz, p. 121).

Nietzsche chama a atenção para uma questão fundamental que é a seguinte: A verdade só tem direito à existência quando velada: “[...] É verdade que o bom Deus está em toda parte? Perguntou uma menininha a sua mãe. Eu acho isso muito indecente” (Nietzsche, 1999, p. 4). Indicação para os filósofos: deveríamos honrar preferencialmente o pudor que a natureza esconde por detrás dos enigmas e incertezas. Essa atitude do filósofo trabalha no sentido contrário da atitude dos metafísicos que desejam tudo ver, tudo desvelar, que desde Platão com o desvelamento do conhecimento presente no “mito da caverna” até Descartes com a exatidão matemática e o alijamento do erro, desemboca no séc. XIX no cientificismo do Positivismo execrado por Nietzsche e denunciado pela Fenomenologia de Husserl na “crise das ciências” do ano de 1900.

A máscara, em Nietzsche, se deduz dos conceitos régios do seu pensamento, uma vez que ele não trabalha com o conceito de Ser dos Pré-socráticos, fundamentalmente Parmênides e o Ser estático, aproximando-se do vir-a-ser heraclitiano, pensa a vida no seu movimento incansável de transformação, “Que tudo retorna sem cessar, eis o que forma a mais extrema *aproximação de um mundo do devir com um mundo do ser*: ápice da contemplação” (Nietzsche, 1997, v. I, l. 2, § 170), conceito de “eterno-retorno” atrelado ao conceito de “vontade de potência”: “A vida é um caso particular; é preciso justificar toda forma de existência e não unicamente a vida (...) A vida é apenas um *meio* tendo em vista um outro objetivo: eis a expressão das formas de crescimento da potência” (Nietzsche, § 47).

O Prefácio da obra *Além do bem e do mal* é iniciado com uma suposição: “A verdade é uma mulher?”, o que já sinaliza o estilo experimental e por isso mesmo aforismático de Nietzsche e, ao mesmo tempo identificá-la com uma mulher sinaliza o papel que na obra do filósofo vai exercer a caricatura e a paródia. O que ocorreria se aceitássemos a

provocação e suspeitássemos, com Nietzsche, que a *verdade* é uma mulher? Oswaldo Giacóia Jr. responde:

A consequência disso seria desastrosa para a Filosofia tradicional, na medida em que esta é predominantemente dogmática. A identificação metafórica entre verdade e mulher coloca sob ridículo a pretensão dogmática à seriedade. Assim sendo, uma vez que a verdade é mulher, não admira que os filósofos não a tenham conquistado, pois, a despeito de seu propalado amor da verdade, os filósofos, sempre ridiculamente sérios, jamais entenderam de mulheres. A vocação dos filósofos para os grandes sistemas é uma violentação da verdade, para encerrá-la, com toda segurança, nas invencíveis fortalezas dogmáticas que para ela construíram aqueles majestosos castelos metafísicos, a que hoje damos o nome de sistema. Porém, de acordo com Nietzsche, é justamente desse modo que não se deve tratar uma mulher. 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 a pouca cautela crítica dos filósofos. Com efeito, desde Descartes – e já bem antes dele – os filósofos sempre permaneceram em sono dogmático, a despeito da intenção de colocar em dúvida todas as certezas. Justamente a sóbria vida de vigília lhes foi sempre estranha. Para se compreender isso, basta notar que, na base de todos aqueles majestosos edifícios dogmáticos não se encontra senão uma “superstição popular de tempos imemoriais (como a superstição da alma que, como superstição do sujeito e do eu, ainda hoje não cessou de produzir disparates), talvez algum jogo de palavras, uma sedução por parte da gramática, ou uma ousada generalização de fatos muito estreitos, muito pessoais, muito humanos, demasiadamente humanos (Giacóia, 2005).

4 O simulacro em Kafka

Pretendo traçar o perfil da “narrativa em abismo” (*mise en abyme*)⁵ na obra de Kafka a partir de dois textos: o livro de Deleuze/

⁵ Conceito usado pela primeira vez por André Gide para falar sobre as narrativas que

Guattari, *Por uma literatura menor*, sobre Kafka e a desconstrução da linguagem com sentido por uma linguagem sem sentido, desterritorializando a língua alemã numa Tchecoslováquia sob a ocupação austro-húngara, pois se tratava, segundo Kafka relata em *Correspondence*, Carta a Brod de junho de 1921, da “impossibilidade de não escrever, impossibilidade de escrever em alemão, impossibilidade de escrever de outra maneira” (Deleuze/Guattari, 1977, p. 25), ao que ele acrescentaria uma quarta impossibilidade, a impossibilidade de escrever, posto que aos judeus era impedido o acesso à escritura (Albérès/Boisdeffre, 1960, p. 95) e um conto de Kafka, *O silêncio das sereias*, onde o escritor desconstrói o relato da *Odisséia* de Homero, canto XII, torcendo o episódio em que Ulisses coloca cera nos ouvidos para não ouvir o chamado das sereias, ninfas perigosas e vorazes para assim escapar à morte, fazendo com que o maior perigo não fosse o seu canto, mas o seu silêncio. Deleuze/Guattari entendem por literatura menor, não a de uma língua menor, mas o que uma minoria faz numa língua maior (Deleuze, 1977, p. 25), uma literatura de resistência como a dos imigrantes, dos negros, das mulheres, dos indígenas no Brasil. Segundo Deleuze/Guattari, o alemão de Praga, cidade natal de Kafka, já é uma língua desterritorializada própria às minorias oprimidas por conta desse bloqueio social e político aos judeus, tanto quanto ao negro americano nos EUA e ao índio no Brasil. A língua exerce um papel social e político importante quando denuncia as injustiças sofridas por um povo, um valor coletivo (Deleuze chama de “agenciamento coletivo de enunciação”)⁶ e, portanto, revolucionário. Em outros contextos econômicos, sociais e políticos, isso é também, o que farão Antonin Artaud, com as glossolalias (palavras-sopros), James Joyce, com o *Ulysses*, Beckett com o uso do francês e do inglês entremeados, no teatro, Godard no cinema, Erick Rocha em *Rocha que voa*, Guimarães Rosa em toda a sua obra, criando

contêm outras narrativas dentro de si. Pode ser captado na pintura, na literatura ou no cinema.

⁶ O agenciamento coletivo de enunciação se dá por conta da obliteração do “ego”, se não há mais um “ego”, um sujeito, quem fala é o corpo com todos os seus nervos e sangue, seus gestos, seus gritos e silêncios.

palavras tais como “ele está dormindinho”, “o diabo na rua no meio do redemunho” em *Grandes sertões veredas* e em *Primeiras estórias*, só para citar alguns expoentes. Kafka escreve em *Journal*, 25/12/1911, p. 181, “a literatura tem menos a ver com a história literária do que com o povo” (Kafka, p. 27).

Kafka procura extrair da língua, no ato de escrever, um puro som, um grito, uma matéria intensa, rompendo a cadeia de significantes pela criação de signos assignificantes, fluxos desterritorializados, vibrações do rizoma⁷. Sua obra é inseparável de sua pessoa, desde a adolescência ele renuncia à ação, quer ser apenas um olhar, desviando-se do social para o interior de si mesmo, suspeito e culpado – de ter nascido, de existir, de pensar e de amar – ele apequena-se cada vez mais, metamorfoseia-se no animal (*A metamorfose*), maquiniza-se, ultrapassa a última fronteira terrestre (*O veredito*), incapaz de tudo, “exceto sofrer” e de “tirar as palavras do vazio”, “afogado por pressões oceânicas”, mas afirmando sempre sua singularidade: “O judeu não é em parte alguma estrangeiro e em nenhuma parte assimilado” (Albérès/Boisdeffre, 1960, p. 94). Segundo Deleuze, em Kafka não há sujeito, só “agenciamentos coletivos de enunciação”, “A letra K em *O processo*, não designa um narrador nem um personagem, mas um agenciamento tanto mais maquínico, um agente tanto mais coletivo na medida em que um indivíduo aí se encontra ramificado em sua solidão” (Deleuze/Guattari, 1977, p. 28). Que ele se chame Josef K. em *O processo*, Raban, Gregor Samsa em *A metamorfose*, o agrimensor em *O castelo*, Josefina, a cantora, no conto homônimo, Georges Bendemann, o jejuador ou o trapezista, o herói de suas obras são as forças que se conjugam para revelar este ou aquele acontecimento (*hecceidades*). Em um de seus depoimentos a um amigo íntimo diz que, em oposição à divisa na bengala de Balzac, “eu quebro todos os obstáculos”, dizendo também,

⁷ Rizoma em grego, radice em latim, raiz em português, é um conceito deleuziano para multiplicidade, porque os fluxos correm por toda parte e em todos os sentidos não havendo preponderância de um sentido pelo outro, constituindo um plano de imanência.

“todos os obstáculos me quebram” (Albérès/Boisdeffre, 1960, p. 20). Deleuze conceitua essa “máquina de expressão” como um movimento de desterritorialização na expressão, como capacidade inovadora opondo-se ao uso extensivo ou representativo da língua, fazendo com que nasçam sentidos inusitados, balbucios. O som ou a palavra que atravessam esse novo território não são “linguagem sensata”, a exemplo do resmungo de Gregor em *A metamorfose*, embaralhando as palavras até um som imperceptível, o assobio da ratazana, a tosse do macaco, o zumbido do besouro, a pianista que não toca, a cantora que não canta e faz seu canto nascer do fato de ela não cantar, os cães músicos, tanto mais músicos em todo o seu corpo na medida em que não emitem música” (Deleuze/Guattari, 1977, p. 32). A linguagem organizada é atravessada por linhas de fuga, a fim de liberar um sentido mais profundo, inconsciente, um fluxo de intensidades, o que é chamado por A. Ehrenzweig de percepção *gestalt-free* ou profunda, onde os objetos da percepção imediata já não são configurações estruturais (*gestalten*), plenas das significações familiares, mas formam imagens desligadas do seu agrupamento ordinário, mescladas num fluxo contínuo como a “duração” (*durée*) bergsoniana.

Em Kafka, a metamorfose é uma linha de fuga, uma saída para o homem (a fuga esquizo), que ultrapassa um determinado nível existencial: temos a metamorfose do homem em animal e do animal em homem como é o caso da *Comunicação a uma Academia*, um conto de Kafka que pude assistir no teatro com direção de Moacyr Góes e com o grande ator já falecido, Ítalo Rossi. Esses “devires-animais” como conceitua Deleuze, são proliferações em séries sobre um plano virtual, “plano de imanência”, como observam os autores supracitados em *O que é a filosofia?* Segundo Deleuze, “tornar-se animal” é uma viagem imóvel e no mesmo lugar, que só pode viver-se e compreender-se em intensidade: trata-se de ultrapassar limiares de intensidade (Deleuze, 1992, p. 54). Kafka descreve um mundo de forças que corre abaixo do limiar da consciência, gradientes, devires, velocidades de um pensamento infinito no interior de um agenciamento múltiplo ou coletivo,

uma vez que “não há mais nem homem nem animal, já que cada um desterritorializa o outro, numa conjunção de fluxos, num *continuum* reversível de intensidades” (Deleuze, 1977, p. 34). Por isso, o animal não fala “como” um homem, as palavras não são “como” animais, mas as próprias palavras se incorporam, ladram, guincham e zumbem como cães, ratos ou insetos. Kafka observa sobre a sua obra: “nenhuma palavra, ou quase nenhuma, escrita por mim, concorda com a outra, ouço as consoantes rangerem umas contra as outras com um ruído de ferragem, e as vogais cantarem como negros de feira” (Kafka, p. 36). Em *O processo*, a justiça não passa de um *processus* imanente do desejo, de encontrar uma zona de vizinhança, fazer alianças para aumentar a potência, articular-se abrindo brechas nos becos sem saída do desejo: um *continuum* feito de contiguidades, desde que o desejo sendo uma multiplicidade, se expande.

5 Considerações finais

No texto de Kafka, *O silêncio das sereias*, o escritor se pauta no Canto XII da *Odisseia*, a volta de Ulisses à ilha de Ítaca, sua terra natal, para se reencontrar com sua esposa Penélope, no episódio em que Ulisses, a partir da orientação de Circe, enche os ouvidos dos seus tripulantes de cera e se faz amarrar ao mastro da sua embarcação para não se deixar seduzir pelas perigosas e mortais sereias. No entanto, a escrita de Kafka sendo uma escrita cujo objetivo é desconstruir uma língua maior (o alemão) com simulacros de linguagem e linhas de fuga, o que Deleuze chamou de “literatura menor”, ao invés do canto, as sereias teriam silenciado e Ulisses nada teria ouvido. Odisseu ficou conhecido em toda a Mitologia grega como um homem possuidor de *Métis*, homem-raposa (*alopex*), esperto e ambíguo, diplomata na *Ilíada*, conseguindo se safar dos maiores obstáculos por meio de sua inteligência prática, voltada para a ação imediata e resolução das *aporias* (caminhos sem saída) que a vida lhe apresentava. Segundo Kafka, o Odisseu caminha em direção às sereias “em inocente alegria graças aos seus meio-

zinhos: “meios insuficientes” (*Mittelchen*) e “infantis” (*Kindish*), que podem servir para salvar Ulisses. Narrativa em abismo que desestabiliza toda certeza que porventura pudéssemos ter sobre ela, posto que silenciar não é só conter a voz, mas arma poderosa de combate, ou melhor dizendo: silenciar é, também, um modo de se posicionar, de perturbar, de trair. As sereias possuem uma arma mais poderosa que o canto: o silêncio. As sereias são potências ambíguas como as musas em Hesíodo (*alethés* e *pseudés*), delas nada pode ser dito de unívoco: “Avistou primeiro fugazmente os movimentos sinuosos (*Wendungen*) de seus peçoços, a respiração profunda, os olhos repletos de lágrimas, as bocas semi-abertas” (Kafka, 1989, p. 52). Observa Franco Ferraz sobre o texto:

O desfecho de *O silêncio das sereias* recoloca, assim, o turbilhão em movimento, multiplicando a vertigem das versões, das dobras que não cessam de novamente se fletir, projetando-se em abismo, produzindo sempre novas reviravoltas que inviabilizam qualquer chão (*Grund*) seguro a partir do qual ancorar certezas, assentar a razão e assegurar a crença na firmeza das identidades (Ferraz, 2002, p. 147).

Referências

- ALBÉRÈS, R. -M./BOISDEFFRE, Pierre de. *Kafka*. Paris: Éditions Universitaires, 1960.
- DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1985, 5a éd..
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- DELEUZE, Gilles/GUATTARI, Felix. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles/GUATTARI, Felix. *Kafka. Por uma literatura menor*. Trad. Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- DÉTIENNE, Marcel/VERNANT, Jean-Pierre. *Les ruses de l'intelligence, la mètis des grecs*. Paris: Flammarion, 1974.
- FERRAZ, Maria Cristina Franco. *Platão. As artimanhas do fingimento*. São Paulo: Relume Dumará, 1999.

- FERRAZ, Maria Cristina Franco. *Nove variações sobre temas nietzschianos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- GIACÓIA, Oswaldo Jr. *Nietzsche e para além do bem e mal. Ideias principais*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- HOMÈRE. *L'odyssée*. Traduction, introduction, notes et index par Médéric Dufour et Jeanne Raison. Paris: Garnier-Flammarion, 1965.
- KAFKA, Josef. *Nas galerias*. Seleção, apresentação e tradução de Flávio R, Kothe. São Paulo: Clube do Livro Ltda/Estação Liberdade, 1989.
- LICHTENSTEIN, Jacqueline. *A cor eloquente*. Trad. Maria Elizabeth Chaves de Mello e Maria Helena de Mello Rouanet. São Paulo: Siciliano, 1994.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ainsi parlait Zarathoustra (Um livre pour tous et pour personne)*. Traduction de Henri Albert. Paris: 1908.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Oeuvres philosophiques complètes*. Tome VIII. *Le cas Wagner, Crépuscule de idoles, L'antéchrist, Ecce homo, Nietzsche contre Wagner*. Traduction de Jean-Claude Émery. Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari. Paris: Gallimard, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Oeuvres philosophiques complètes*. Tome V. *Le gai savoir. Fragments posthumes (1881-1882)*. Traduction de Pierre Klossowski. Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari. Paris: Gallimard, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich. *La volonté de puissance*, 2 v. Traduction de Geneviève Bianquis (Organisé par Friedrich Würzbach). Paris: Gallimard, 1997/1998.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal. Prelúdio a uma Filosofia do futuro*. Tradução, notas e Posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 1998.
- PARMÊNIDES de Eléia. *Da natureza*. Frs. conservados por Simplicio, *Física*, 117, 2. In *Os Pré-socráticos*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1973, 1ª ed. (Col. *Os Pensadores*).
- PLATON. *Oeuvres complètes*. Traduction et notes de Léon Robin avec la collaboration de M-J. Moreau. Paris: Bibliothèque de la Pléiade/Gallimard, 1999, 2 v.
- TORRINHA, Francisco. *Dicionário Latino-português*. 3ª. ed. Porto: Marânus, 1945.

Além do homem e animalidade humana em Friedrich Nietzsche

Matheus Becari Dias¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.233.15>

1 Introdução

Este trabalho busca apontar a inseparabilidade do conceito de *Übermensch* (super-homem ou além do homem) em Friedrich Nietzsche com a discussão sobre a animalidade humana. Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche apresenta o *Übermensch* como um tipo que supera os valores tradicionais e confronta a noção moderna de humanidade. Ao invés de um idealismo, o *Übermensch* representa “[...] uma nova maneira de sentir, pensar e avaliar” (Marton, 1990, p. 223), servindo como crítica à complacência da era moderna e destacando a humanidade como um estágio intermediário no processo evolutivo da espécie, sendo, portanto, suscetível à superação. Nietzsche ressalta que o *Übermensch* não é um ponto final de uma progressão linear, mas sim uma coexistência entre o animal, o humano e o *Übermensch*. Zaratustra valoriza aqueles que buscam a superação, contrastando-os com a figura do último homem, que personifica a mentalidade decadente da sociedade moderna. Além disso, a animalidade não é encarada como algo a ser erradicado, mas sim como uma parte intrínseca tanto do ser humano quanto do

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina.

E-mail: matheus.becari@uel.br

Übermensch, implicando em uma nova relação que tem a animalidade como aspecto fundamental. No entanto, Nietzsche não promove a bestialidade, mas sim uma reflexão sobre o que constitui ou não a condição humana. Assim, reconhecer a animalidade inerente ao ser humano está intimamente ligado à disposição para o *Übermensch* como um de seus aspectos mais relevantes.

2 *Übermensch* e a evolução humana

Na terceira parte do prólogo de *Assim falou Zaratustra*, a doutrina do *Übermensch* é apresentada por Nietzsche pela primeira vez, por meio da afirmação de seu personagem Zaratustra: “Eu vos ensino o super-homem. O homem é algo que deve ser superado” (ZA, Prólogo, 3). Diante de uma multidão que estava no mercado, Zaratustra faz seu discurso crítico à condição humana e à moralidade tradicional. O humano é apresentado como uma fase transitória, e não um fim em si mesmo, rejeitando, assim, qualquer teleologia que o exalte como a forma última e perfeita da existência. Essa visão fica evidente no questionamento levantado pelo personagem: “Todos os seres, até agora, criaram algo acima de si próprios: e vós quereis ser a vazante dessa grande maré, e antes retroceder ao animal do que superar o homem?” (ZA, Prólogo, 3). Com essa indagação, Nietzsche recorre ao argumento evolucionista de que, ao longo da história, a vida sempre se desenvolveu e se transformou, criando novas formas de existência. Ainda que Nietzsche frequentemente rejeitasse as interpretações darwinianas de sua filosofia, ele não deixava de se apropriar de alguns de seus aspectos mais radicais. Como bem aponta Groff (2004, p. 20), entre essas convergências, destacam-se: a ideia de que a natureza biológica possui uma história, ou seja, que está em constante transformação ao longo do tempo; a compreensão de que o ser humano não pode mais ser visto como essencialmente distinto da natureza, mas sim como um produto do acaso e da necessidade, assim como qualquer outro organismo natural; e, por fim, a crítica ao preconceito profundamente enraizado da superior-

ridade humana sobre outras espécies, que perde sua legitimidade quando confrontado com a visão evolucionista.

Em sua obra *A origem do homem e a seleção sexual*, Darwin reflete sobre a extensa e complexa genealogia humana, destacando que o homem é resultado de uma longa cadeia de ancestrais, sem a qual não seria o que é hoje (Cf. Darwin, 1974, p. 198). A “grande maré” (*grossen Fluth*) neste contexto serve como metáfora para ilustrar o fluxo evolutivo da vida e da criação das espécies, enquanto a “vazante” (*die Ebbe*) simboliza o desvio que espécie humana tomou em direção à sua estagnação e decadência. Assim, tanto Nietzsche quanto Darwin, cada um à sua maneira, reconhecem o processo evolutivo da humanidade como centro de suas reflexões. Enquanto Darwin destaca a complexidade e a beleza da vida em sua diversidade, Nietzsche instiga a humanidade a não rejeitar sua condição enquanto espécie, mas a buscar constantemente a superação de si mesma. A evolução, tanto biológica quanto cultural, é um processo de superação contínua e Zaratustra critica aqueles que desejam interromper esse processo.

Nietzsche estabelece assim um rompimento com a visão tradicional de uma separação essencial entre o ser humano e o restante da natureza, enxergando-o como resultado de forças impessoais, sem finalidade teleológica. Deste modo, Nietzsche confronta diretamente a crença na superioridade inerente da humanidade sobre outras formas de vida, contestando até mesmo se a humanidade não representaria um “retrocesso” ao animal. Essa crítica é aprofundada na fala de Zaratustra, que indaga: “Que é o macaco para o homem?”, e responde a si mesmo, “Uma risada, ou dolorosa vergonha. Exatamente isso deve o homem ser para o super-homem: uma risada, ou dolorosa vergonha” (ZA, Prólogo, 3). Nesta comparação Nietzsche propõe que, assim como o humano observa e avalia o macaco (símios) com desprezo ou zombaria – reconhecendo nele um estágio primitivo e superado de si mesmo –, o *Übermensch* terá com a humanidade a mesma atitude de distanciamento crítico. Isso implica que a humanidade, em seu estado atual, ainda se encontra tão distante do *Übermensch* como quanto os símios

estão dos humanos modernos. A comparação não apenas relativiza a suposta superioridade humana, mas também projeta uma nova etapa, na qual o humano moderno será visto como um estágio transitório e insuficiente. Contudo, como indica Groff (2004, p. 20), é válido notar que Nietzsche reitera em sua argumentação que o “macaco” é um estágio “inferior”, “[...] em uma presunção antropocêntrica vestigial dos seres humanos como animais *superiores* aos macacos” (Groff, 2004, p. 20, tradução nossa). O mesmo posicionamento pode ser notado no contexto das obras de Charles Darwin, como *A origem das espécies*, onde o termo “animais inferiores” é usado de forma relativa para se referir a organismos considerados mais simples ou menos complexos em termos anatômicos, fisiológicos ou comportamentais quando comparados a outros (Darwin, 1974, p. 180). Esses termos refletiam a visão científica da época e a hierarquia implícita nas classificações biológicas. Como argumenta Kutschera (2011, p. 7), Darwin utilizava termos como “perfeição”, “melhoria” e “formas de vida superiores vs. inferiores”, que hoje são considerados antiquados, que refletiam resquícios de uma visão religiosa da “escada da vida”. No entanto, em *A origem do homem e a seleção sexual*, embora o homem represente a culminância evolutiva no grupo dos vertebrados, Darwin (1974, p. 198) esclarece que isso não significa que os grupos anteriores tenham sido completamente suplantados ou desaparecido após dar origem a formas mais complexas. Ele ressalta que, mesmo que uma nova espécie seja mais “vitoriosa” que seus antepassados, isso não implica que ela esteja melhor adaptada ao ambiente natural. Portanto, seria equivocado considerar as espécies atuais como representantes perfeitos de seus ancestrais, já que a evolução é um processo gradual e contínuo, e as formas modernas não refletem integralmente as características dos seres que as precederam. Para Darwin (1974, p. 38), foi a arrogância humana que levou à crença em origens divinas ou semidivinas, sugerindo que, com o avanço do conhecimento, será cada vez mais difícil para os naturalistas sustentarem a ideia de criações separadas. Com o conhecimento que já se tinha naquele momento, não havia razão para o humano negar ou enver-

gonhar-se de sua origem, e mesmo o organismo mais simples, ou “inferior”, é admirável em sua estrutura e características e desperta o entusiasmo em quem o estuda com imparcialidade (cf. Darwin, 1974, p. 198).

O mesmo problema ocorre com o discurso de Zaratustra, quando o personagem afirma: “Fizestes o caminho do verme ao homem, e muito, em vós, ainda é verme. Outrora fostes macacos, e ainda agora o homem é mais macaco do que qualquer macaco” (ZA, Prólogo, 3). Como afirma Groff (2004, p. 18), há um desprezo no discurso de Zaratustra ao tratar dos símios, que, apesar da defesa de Nietzsche por um naturalismo aparentemente não hierárquico, falha em aplicar essa visão de forma consistente ao macaco. No entanto, em oposição a essa afirmação de Groff, compreende-se aqui que o discurso de Zaratustra não deve ser tomado como um mero escárnio, mas como um reconhecimento da insuficiência do humano enquanto tal. A oposição de Nietzsche não é contra a animalidade, mas sim contra a negação desta. Seu discurso está direcionado ao público, os homens modernos, que ainda acredita nas “esperanças supraterras”, que são “desprezadores da vida”, e que julgam que “a ofensa a Deus era a maior das ofensas” (ZA, prólogo, 3). Para esse público, o macaco é “Uma risada, ou dolorosa vergonha” (ZA, Prólogo, 3), e o humano a finalidade da criação desse Deus. O macaco, figura retórica no discurso de Zaratustra, é retratado como um recurso de maneira negativa, associado à vergonha, ao ódio e ao escárnio que a própria humanidade possui deste. Portanto, para que o público compreenda sua condição presente como uma etapa intermediária em um processo contínuo de superação, Nietzsche recorre a analogia da relação do humano com o macaco.

3 A Animalidade Humana na Filosofia de Nietzsche

Nietzsche critica aqueles que pregam ideias de um mundo além da Terra, como o céu cristão ou outras esperanças espirituais. Ele os chama de “envenenadores” porque, ao desviar a atenção das pessoas

para algo além da vida terrena, eles negam o valor da existência material e concreta (ZA, Prólogo, 3). Para Nietzsche, a vida na Terra é o que importa, e qualquer ensinamento que despreze isso é prejudicial. O anúncio da Morte de Deus indica justamente que os valores religiosos tradicionais, especialmente os cristãos, perderam sua força e relevância no mundo moderno. Antes, ofender a Deus era considerado o pior dos pecados, mas, com o “fim” de Deus, esses valores já não têm poder (ZA, Prólogo, 3). Os “ofensores”, aqueles que se opunham a Deus, também perderam seu propósito, pois não há mais um Deus para ofender. “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!” (ZA, Prólogo, 3). Aqui, o “sentido da Terra” se equivale ao percurso que a vida biológica segue, a “grande maré” da evolução animal que outrora fora abandonada. O sentido da vida está na Terra, e qualquer filosofia ou religião que ignore isso está cometendo um grave erro. Portanto, Nietzsche defende uma visão de mundo imanente, propondo uma existência baseada na afirmação da ancestralidade animal, de sua condição biológica mais primitiva e de sua integração com os demais seres vivos. O *Übermensch* é apresentado como aquele que abraça a Terra e cria seus próprios valores, sem depender de deuses ou esperanças espirituais que, segundo o filósofo, impedem a potência criadora da espécie humana.

O humano moderno é “na verdade, um rio imundo” (ZA, Prólogo, 3), a vazante da grande correnteza da vida que, ao se desviar de seu rumo, tornou-se suja. Essa metáfora simboliza a mediocridade e a dependência de valores ultrapassados que a humanidade gerou para si. “É preciso ser um oceano para acolher um rio imundo sem se tornar impuro” (ZA, Prólogo, 3). Para ser um “oceano” é necessário o abandono dos antigos valores e ideais sobre os quais o humano se distanciou do percurso da evolução de sua espécie e de sua animalidade. O *Übermensch* é este oceano, ou seja, a superação da antiga perspectiva sobre a humanidade, fundada sobre os valores morais e religiosos que,

segundo ele, limitaram o potencial humano. Seguindo a interpretação de Lemm (2009, p. 4-5), o *Übermensch* não representa a independência humana em relação à vida ou à própria espécie. Em vez disso, o sentido do *Übermensch* é o da aceitação da animalidade inerente ao ser humano. A animalidade não é superada ou sublimada, mas persiste tanto nos humanos quanto no *Übermensch*, apesar de ser negada e desprezada pelo primeiro e afirmada e renaturalizada pelo segundo. O *Übermensch* cria seus próprios princípios a partir do reconhecimento da animalidade como condição da vida humana, rejeitando assim a visão dualista que separa o humano do animal. Em vez de negar seus impulsos e instintos, propõe-se uma reavaliação desses aspectos como forças vitais que podem ser direcionadas para a criação e a superação. Nietzsche desenvolve a ideia do *Übermensch* não por meio de conceitos universais ou teorias gerais, mas através de metáforas que permitem múltiplas interpretações e evoluções de significado. Essas metáforas, como as do “fluir”, do “lago” e do “mar”, são abertas e intencionalmente não definitivas (Bertino; Stegmaier, 2015, p. 67-68). Por exemplo, o *Übermensch* é comparado ao mar, que pode receber o “rio sujo” da humanidade e purificá-lo sem se contaminar. Essa imagem reflete a necessidade de superar o desprezo que o homem sente por si mesmo, herdado de uma religião que o rebaixou ao exaltar Deus. Após a desilusão com Deus, o homem se vê impuro e em conflito consigo mesmo, e o *Übermensch* surge como uma figura que o resgata dessa condição. No entanto, Nietzsche não cristaliza o *Übermensch* em um conceito fixo; ele o descreve como uma “parábola” e um “forte contra-conceito” destinado a desafiar a moral tradicional e iluminar a falsidade que a sustenta (Bertino; Stegmaier, 2015, p. 67-68).

Nietzsche desenvolve sua antropologia filosófica dentro de uma perspectiva ampla da história da cultura e da natureza animal. Seu objetivo é revitalizar a energia animal selvagem da humanidade, que foi enfraquecida por séculos de ideologias e instituições excessivamente civilizadoras (cf. Acampora, 2004). Em suas obras, Nietzsche critica a

visão antropocêntrica e exclusivista da cultura euro-cristã, defendendo uma recontextualização da humanidade como uma forma de vida orgânica, integrada ao mundo natural, em vez de ser definida por um ambiente metafísico ou sobrenatural. De acordo com Acampora (2004, p. 20), devemos questionar como Nietzsche “naturaliza” a humanidade: já que o ser humano não está acima da natureza, ele age em harmonia ou em oposição a ela? A proposta de Acampora para essa pergunta é dupla: a humanidade vive em conexão com sua animalidade orgânica natural, mas também luta para se afirmar contra a indiferença inorgânica do ambiente natural. Essa distinção, mesmo que apenas heurística, ajuda a expressar a intuição de Nietzsche de valorizar a animalidade como uma força e um valor cultural central (cf. Acampora, 2004, p. 20).

Essa interpretação pode ser ilustrada pela clássica passagem do discurso de Zaratustra: “O homem é uma corda, atada entre o animal e o super-homem — uma corda sobre um abismo” (ZA, Prólogo, 4). Como já apontado, para Nietzsche o ser humano não é um fim em si mesmo, mas um meio ou uma ponte entre sua origem animal e o ideal do super-homem. Essa transição é perigosa e instável, pois exige que o humano supere sua condição atual sem perder o equilíbrio. O abismo simboliza o risco e o desafio que a vida promove ao ser humano em sua passagem do ponto fixo de sua ancestralidade animal e seu futuro para além disso. Justamente na atitude de enfrentamento dessas condições é que está o valor do homem, isto é, seu papel de ser uma transição, um processo em direção ao *Übermensch*. “Grande, no homem, é ser ele uma ponte e não um objetivo: o que pode ser amado, no homem, é ser ele uma passagem e um declínio” (ZA, Prólogo, 4). O “declínio” mencionado não é negativo, mas sim uma transformação necessária a todas as espécies para que algo superior possa surgir. O humano, portanto, deve ser amado por sua capacidade de abandono de sua fixação, mas também por ser um elo com o animal. Zaratustra expressa admiração por aqueles que não se apegam ao que são, mas estão sempre em

movimento, dispostos a “declinar”, transformar-se, para dar lugar ao novo, pois são os agentes da evolução da espécie. Lemm (2004, p. 220), acrescenta a essa dinâmica da relação entre as dimensões animal, humana e além do humano, o paralelo com a proposta da relação temporal que Zaratustra apresenta entre passado, presente e futuro. O futuro, segundo Lemm (2004, p. 220), não emerge de uma ruptura radical com o passado, mas de uma continuidade que, paradoxalmente, também gera descontinuidade. Essa continuidade não implica uma mera derivação do passado, mas sim uma base a partir da qual é possível avançar em direção ao futuro. A vida humana, portanto, não supera ou transcende completamente sua origem animal; em vez disso, ela carrega consigo essa herança, que se mantém presente tanto no humano quanto no *Übermensch*. Assim, a história é entendida como o elemento que conecta as dimensões do animal, humano e além do humano, funcionando como uma narrativa que as entrelaça, diferentemente da visão tradicional ocidental, que frequentemente interpreta a humanização como um processo de emancipação ou superação da animalidade.

A animalidade persiste no humano e no *Übermensch*, desempenhando um papel crucial na relação com o passado. Essa relação não é estática, mas ativa, capaz de perturbar e transformar o presente, abrindo caminho para a construção do futuro. Assim, o animal não é algo a ser deixado para trás, mas uma força que influencia e molda o devir humano. A autossuperação humana é um processo contínuo, no qual o ser humano não está limitado à sua condição atual, seja moral ou racional, mas que se concretiza pela capacidade de transformar-se constantemente. O surgimento do *Übermensch*, nesse sentido, não significa alcançar uma forma ideal ou estável de existência, mas sim engajar-se em um movimento contínuo de transformação e desestabilização de identidades fixas. Essa concepção rejeita a noção de uma natureza humana imutável, enfatizando, em vez disso, a possibilidade de o ser humano alterar-se radicalmente, tornando-se “infiel a si mesmo” (LEMM, 2009, p. 23). A autossuperação humana é compreendida como

um contramovimento à tendência de estabilização em identidades e formas de vida predefinidas que predominou o ideal da sociedade moderna. Nietzsche, nesse contexto, valoriza o retorno ao animal no humano, pois a animalidade é entendida como uma força que desestabiliza a identidade humana, abrindo espaço para o devir e a transformação. Esse retorno não implica uma regressão, mas sim uma perturbação produtiva que desafia a fixidez do presente e abre caminho para o futuro.

4 O último homem e a crítica à decadência moderna

Na quinta parte do prólogo de Zaratustra, o personagem percebe que o público ri e não o entendem. Isso mostra a incompreensão que Nietzsche reconhece entre a cultura de seu tempo e as discussões promovidas por seu Zaratustra com o anúncio do *Übermensch*. O povo tem orgulho de sua “*Bildung*” (educação/cultura), no entanto, essa “cultura” é superficial e os impede de compreender ideias mais profundas. Zaratustra decide então falar ao “[...] do que é mais desprezível: ou seja, do último homem” (ZA, Prólogo, 5), a figura oposta ao *Übermensch*. O último homem é a figura que representa a negação da vida e a aceitação da mediocridade, buscando o mínimo de esforço e sofrimento, e preferindo a igualdade e o conformismo para evitar conflitos e movimentos. Ele é a antítese do *Übermensch*, pois não lança sua “flecha de desejo” além de si mesmo, contentando-se com uma existência padronizada e estagnada. Adaptado ao mínimo de vontade e esforço, o último homem se reproduz facilmente e vive por mais tempo, simbolizando a negação da grandeza humana e da superação, “[...] a realização plena daquela tendência que subverte a própria natureza e faz o homem não lançar para além da própria limitação a flecha do seu mais alto desejo” (Weber, 2011, p. 236).

A individualidade e a diferença são vistas pelo último homem como uma ameaça, e quem pensa diferente é considerado louco. Ele

evita qualquer forma de sofrimento ou dificuldade, buscando apenas prazeres pequenos e imediatos, pois preferem uma existência sem desafios, mesmo que isso signifique uma vida sem significado. Zaratustra busca destacar de forma clara a diferença: o *Übermensch* representa a “superação”, a “criação de novos valores” e a “busca por algo maior” (ZA, Prólogo, 5), enquanto o último homem é a antítese disso. Ele é o resultado de uma sociedade que perdeu sua vitalidade e sua capacidade de sonhar. Zaratustra alerta que, se a humanidade continuar nesse caminho, o solo que sustenta a evolução humana se tornará “pobre e domesticado” (*arm und zahm*), incapaz de gerar algo grandioso (ZA, Prólogo, 5). Quando Zaratustra termina sua fala, o povo responde com entusiasmo, mas de maneira equivocada. Eles gritam: “Dê-nos esse último homem, ó Zaratustra! Faça-nos como o último homem!” (ZA, Prólogo, 5). Isso mostra que o povo não compreende a mensagem de Zaratustra. Em vez de se inspirarem no ideal do *Übermensch*, eles se identificam com a mediocridade do último homem. Zaratustra percebe que sua mensagem não é compreendida e acredita que isso se deve ao fato de que por muito tempo viveu isolado nas montanhas, em contato com a natureza e consigo mesmo. O povo ri dele, mas esse riso é cheio de ódio e frieza, mostrando que eles não estão prontos para receber sua mensagem. O objetivo dessa cultura é o “último homem”, o representante extremo da fraqueza, um homem congelado no nível do niilismo passivo, totalmente reduzido a um “animal de rebanho”, tornado uniforme, igual e nivelado [...] (Haar, 1996, p. 23).

A quinta passagem do prólogo Zaratustra é aqui analisada à luz da crítica de Nietzsche à cultura moderna, que ele considerava decadente e niilista. Portanto, está em jogo uma disputa de perspectivas sobre a natureza humana. Lemm (2009, p. 24) argumenta que a natureza não é algo separado da cultura, mas sim que a natureza é sempre interpretada através de lentes culturais. O que a cultura contesta, portanto, não é a “natureza em si”, mas uma interpretação civilizacional da natureza que vê o ser humano como essencialmente moral e racional. Em vez disso, Nietzsche propõe uma interpretação da natureza humana

criativa e artística, que valoriza a espontaneidade, a força vital e a capacidade de criação (cf. Lemm, 2009, p. 24). Essa visão contrasta com a perspectiva dos “[...] últimos homens que nada podiam entender de outro modo de ser diferente do próprio [...]” (Cagnolini, 2021, p. 24), para os quais, “[...] ser humano” foi ser “desanimalizado [...]” (Cagnolini, 2021, p. 24), e a questão animal “[...] como elemento dominável, regularizável ou assimilável ao próprio (tal como tem sido em toda a tradição metafísica)” (Cagnolini, 2021, p. 24). Como destaca Haer (1996, p. 24), Nietzsche divide o futuro da humanidade em dois caminhos, onde a maioria se tornará “gregária”, contentando-se com uma existência niilista e conformista, representada pelo “último homem”, enquanto uma minoria de indivíduos excepcionais trabalhará para transcender a condição humana atual e preparar o surgimento do *Übermensch* (cf. HAER, 1996, p. 24). Portanto, o *Übermensch* não é uma superação da condição animal, mas sim do último homem.

De acordo com essa leitura, Lemm (2020 p. 45) enfatiza que Nietzsche desenvolve a ideia do *Übermensch* como uma figura que representa a superação do humano por meio da recuperação de sua “animalidade”, entendida como uma fonte eterna de autotransformação. Nesse sentido, a superação que defende Zarathustra não implica em uma dominação ou superioridade moral, mas uma relação horizontal entre o humano e o natural, onde ambos são vistos como equivalentes. A “renaturalização” do ser humano não significa um simples “retorno à natureza” (LEMM, 2020, p. 45), mas uma elevação ou ascensão que recupera a força criativa e geradora da natureza. Essa reconstrução da natureza humana leva a uma “natureza elevada, livre e até mesmo terrível” (LEMM, 2020, p. 45), onde o ser humano se reconecta com sua essência animal e natural de maneira transformadora.

5 Considerações finais

A reflexão sobre a transitoriedade da existência humana e a rejeição de ideias tradicionais que buscavam conferir à humanidade um

status glorioso ou divino não é próprio de *Assim falou Zaratustra*, mas sim uma constatação que Nietzsche realiza desde seus primeiros escritos (cf. DIAS, 2024). No caso da análise do conceito de *Übermensch*, quando colocado sob a problemática da animalidade humana, são reveladas uma nova profundidade e complexidade da filosofia de Nietzsche. O *Übermensch* não é apenas uma negação dos valores tradicionais, mas uma afirmação da vida em toda a sua plenitude, incluindo a dimensão animal. Ao destacar a coexistência entre o animal, o humano e o *Übermensch*, Nietzsche oferece uma visão de superação que não elimina, mas integra e transforma nossa natureza animal. Assim, o reconhecimento da animalidade inerente ao ser humano é central para a disposição ao *Übermensch*, configurando uma crítica à modernidade e uma proposta de transformação da filosofia moderna.

Referências

- ACAMPORA, Ralph R. Nietzsche's feral philosophy: thinking through an animal imaginary. In: ACAMPORA, Christa Davis; ACAMPORA, Ralph R. (Eds.). *A Nietzschean bestiary: becoming animal beyond docile and brutal*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2004, p. 1-16.
- BERTINO, A; STEGMAIER, W. "Nietzsches Anthropologiekritik". In: RÖLLI, M. (org.) *Fines Hominis? Zur Geschichte der Philosophischen Anthropologiekritik*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2015, p. 65–80.
- CRAGNOLINI, Monica Beatriz. Nietzsche: Dos escenas (con) animales para pensar la problemática de la animalidad. In: FARFÁN, Leticia F.; SALGADO, Jorge E. L. *los filósofos ante los animales*. Una historia filosófica sobre los animales. Coordinadores. 2. ed. México: Almadía; Universidad Nacional Autónoma de México, 2021. p. 13-31.
- DARWIN, Charles. *A origem das espécies*. tradução de Daniel Moreira Miranda; prefácio, revisão técnica e notas de Nelio Bizzo. - São Paulo: Edipro, 2018.
- DARWIN, Charles. *A origem do homem e a seleção sexual*. Tradução de Attilio Cancian e Eduardo Nunes Fonseca. São Paulo: HEMUS, 1974.

- DIAS, Matheus B. *Animalidade humana na crítica ao antropocentrismo em Friedrich Nietzsche*. 2024. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2024.
- GROFF, Peter S. Who Is Zarathustra's Ape? In: ACAMPORA, Christa Davis; ACAMPORA, Ralph R. (Eds.). *A Nietzschean Bestiary: Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2004, p. 17-31.
- HAAR, Michel. *Nietzsche and Metaphysics*. Translated and Edited by Michael Gendre. Albany: State University of New York Press, 1996.
- KUTSCHERA, Ulrich. From the scala naturae to the symbiogenetic and dynamic tree of life. *Biology Direct*, v. 6, p. 1-25, 2011.
- LEMM, Vanessa. Natureza, caos e transformação: para uma antropologia filosófica transformadora. In: *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v. 41, n. 3, p. 29-48, 2020.
- LEMM, Vanessa. *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*. New York: Fordham University Press, 2009
- LEMM, Vanessa. The Overhuman Animal. In: ACAMPORA, Christa Davis; ACAMPORA, Ralph R. (Eds.). *A Nietzschean Bestiary: Becoming Animal Beyond Docile and Brutal*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2004, p. 220-242.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Digital Critical Edition of the Complete Works and Letters*. Based on the critical text by G. Colli and M. Montinari. Edited by Paolo D'Iorio. Berlin/New York: de Gruyter, 1967.
- WEBER, José Fernandes. *Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche*. Londrina: Eduel, 2011.

O sentido atual de Nietzsche no Brasil e sua superação perspectivística

Pedro Dallacosta Chiarani¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.233.16>

1 Introdução

Pretende-se aqui apresentar de forma resumida a face histórica de meu argumento sobre as atuais possibilidade e necessidade de uma leitura apropriativa de Nietzsche no Brasil². Os limites deste texto permitirão que se trate com mais atenção apenas da situação das décadas mais recentes, devendo o leitor contar com as referências indicadas para a elucidação do que não foi possível explicitar. De qualquer forma, trata-se de demonstrar (i) como a constituição do atual sentido da obra nietzschiana no país resultou de um desenvolvimento agonístico e pautado por interesses específicos dentro do contexto intelectual brasileiro; (ii) que uma proposta de leitura apropriativa do texto nietzschiano não é novidade, realizando-se no Brasil há pelo menos 150 anos; e (iii) que, após décadas de comentário profissional à filosofia nietzschiana, hoje nos encontramos, precisamente graças a essa herança, em plenas condições de, com mais propriedade que nunca, apropriarmos-nos de maneira criativa do texto nietzschiano sem deixar que o seu sentido se perca em leituras pouco rigorosas.

¹ Mestre e doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná.

E-mail: pedrochiarani@hotmail.com

² Parte do argumento de minha dissertação de mestrado, disponível no repositório de dissertações da UFPR.

2 O sentido atual de Nietzsche no Brasil

2.1 A genealogia da obra nietzschiana como sua história efetiva (*wirkliche Historie*)

Devemos de início notar que, de acordo com o argumento aqui sustentado acerca da maturidade dos estudos Nietzsche no país, embora no início do século muito se falasse da falta de trabalhos sobre a recepção de ideias filosóficas no Brasil, especialmente as de Nietzsche, as últimas duas décadas, provavelmente em decorrência da denúncia dessa situação por influentes intérpretes brasileiros de Nietzsche como Oswaldo Giacoia (2000, p. 78) e Scarlett Marton (2009, p. 253), foram abundantes em trabalhos sobre o assunto.

Deve-se entretanto dar ouvidos a Antonio Vinícius Barroso, que, partindo da falta de trabalhos sobre a recepção de Nietzsche e tematizando a problemática da história das ideias no Brasil, afirma que esta, quando feita, o foi operando com conceitos como o de *influência*, que atribui um papel passivo ao receptor e assim desconsidera em grande medida o papel apropriativo dos intelectuais receptores (Barroso, 2013, p. 182). Nesse sentido, Barroso defende que seria importante identificar os aspectos que condicionaram a recepção nacional de um filósofo sem reduzi-los à mera influência, sendo fundamental compreender que “os leitores brasileiros de Nietzsche precisam ser vistos como apropriadores de textos, ou seja, não apenas como influenciados passivamente pelo pensamento do filósofo alemão ou imitadores de correntes europeias” (*Ibid.*, p. 185).

Com efeito, as características estilísticas do texto nietzschiano deslocam fortemente o eixo interpretativo na direção do leitor (Paschoal, 2012, p. 73), fazendo-o passível de interpretações diversas. É então fundamental interpretar sua recepção não em termos de *influência*, mas sim de uma *apropriação* que se pauta nos interesses daquele que interpreta. Felizmente, a própria filosofia nietzschiana fornece instrumento a essa compreensão, e mesmo a seu aprofundamento, com a

genealogia, aqui compreendida como método historiográfico que, em oposição à historiografia moral do séc. XVIII, busca restituir ao estudo do passado o *sentido histórico* que lhe faltava para uma história efetiva da moral, como fica claro no prefácio da *Genealogia* (GM, Prefácio, 6).

Trata-se, no acurado comentário de Foucault, de uma história que, em vez da *origem miraculosa* na qual a metafísica procura encontrar o princípio guia da evolução de um conceito, busca uma filosofia histórica que coloca questões sobre proveniência e emergência (Foucault, 1979, p. 18), ensinando-nos a duvidar dos preconceitos morais que reconhecem no começo de todas as coisas o que elas têm de mais essencial. Para negar tal posicionamento, o genealogista não precisa fazer mais que a genealogia da verdade: compreender a sequência de ressignificações, não dirigida por qualquer razão ou ideal, mas sim pelo acaso de forças, que na história deu à verdade suas diversas e pouco conexas versões, para então passar a compreendê-la como essa “espécie de erro que tem a seu favor o fato de não poder ser refutada, sem dúvida porque o longo cozimento da história a tornou inalterável” (*Ibid.*, p. 20). Trata-se de perceber que toda verdade tem uma história que a constitui enquanto tal a partir de um campo de sentido disputado.

É nessa direção que Foucault reconhece na genealogia nietzschiana um *sentido histórico* específico: diferente da historiografia tradicional, que parte de um ponto de vista *supra histórico* que pressupõe a existência de uma verdade eterna sob a qual pretende fundar um saber histórico definitivo, a genealogia é a prática da “história efetiva”, segundo a qual o *sentido histórico* “reintroduz no devir tudo o que se tinha acreditado imortal no homem” (*Ibid.*, p. 27). Trata-se da compreensão perspectivista segundo a qual o processo histórico que estabelece o sentido de uma coisa não pode ser linear, devendo, isto sim, ser compreendido nos termos de uma constante reapropriação, dentro de sucessivos estados de força sobrepostos, por um novo poder ordenador, daquilo que acidentalmente se mantém, às vezes uma prática, às vezes

uma forma, mas definitivamente não o sentido e a finalidade atuais de um conceito, tão comumente transpostos à sua gênese para servirem de orientador teleológico de sua evolução. É o que coloca, em seu início, o décimo segundo aforismo da segunda dissertação da *Genealogia da moral*, no qual Nietzsche eleva a princípio mais importante para a história a não identidade entre a causa da gênese de uma coisa e sua “efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades”, afinal, aquilo que de algum modo chega a se realizar “é sempre reinterpretado para novos fins, [...] transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior”, num mundo orgânico em que todo acontecimento “é um *subjugar e assenhorear-se*, e todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o ‘sentido’ e a ‘finalidade’ anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados” (GM, II, 12).

Trata-se de uma concepção histórica profundamente condizente com a hipótese nietzschiana do mundo enquanto vontade de poder, única qualidade que se deixa encontrar por detrás da multiplicidade do devir (Müller-Lauter, 1997, p. 83-84): a incessante procura por domínio e alargamento do âmbito de poder que se perfaz em processos de dominação (*Ibid.*, p. 54), mas que não se pode compreender como uma afirmação de caráter metafísico acerca da essência do mundo, mas sim, ela mesma, como *interpretação perspectivista* do mundo, que Nietzsche compõe para combater a concepção mecanicista deste, admitindo ambas como interpretações, mas considerando a sua mais legítima não na medida em que se aproxima de uma verdade última, mas segundo seu próprio critério para a verdade, qual seja, *a afirmação da existência* (*Ibid.*, p. 120-152). É nesse sentido que, denunciando como velho filólogo a arte de interpretação ruim que possibilita as “leis da natureza” – existentes apenas graças à interpretação e má “filologia” – de que tratam os físicos como se fossem realidade de fato, “texto”, e não uma arrumação e distorção de sentido ingenuamente humanitária, Nietzsche afirmará que isso é interpretação, não texto, podendo alguém “com

intenção e arte de interpretação opostas” ler na mesma natureza “o caráter não excepcional e peremptório de toda ‘vontade de poder’”. Arrebata o filósofo: “Acontecendo de também isto ser apenas interpretação – e vocês se apressarão em objetar isso, não? – bem, tanto melhor!” (BM 22).

Explicita-se assim a doutrina da vontade de poder *como perspectiva* e não verdade, cuja validade relativa se encontra no fato de ser uma perspectiva mais apta à intensificação do poder, ao *dizer sim à vida* (Müller-Lauter, 1997, p. 120-152), na medida que torna o mundo, até certo limite, compreensível em sua imanência. É precisamente a partir dessa hipótese que se faz possível compreendem como cada “atualização” das relações de forças, cada nova luta, constitui não um fato ou verdade, mas uma nova e provisória interpretação (Fragmento inédito 1 [115] de 1885), pelo que o sentido de uma coisa é sempre epifenômeno de um determinado estado de forças, das dominações e das resistências que o compõem, mas que, dentro deste devir, nunca se mantém. Trata-se, portanto, de reconhecer a constante impermanência do sentido, afinal, como esclarece Müller-Lauter, “toda interpretação surge a partir do anseio de poder de formações de domínio” (Müller-Lauter, 1997, p. 78), em que o sentido é sempre dado, dentro de um novo estado de forças, por uma nova interpretação, e assim segue sempre sendo reapropriado por novos conjuntos de poderes que respectivamente o ressignificam (ZA 3, *De velhas e novas tábuas*, 11). Sublinhe-se: para Nietzsche, todo interpretar é criar (ZA, 1, *Das mil metas e uma só meta*). É que, não podendo existir interpretação que não seja perspectiva, cada interpretação ressignifica e, assim, funda o interpretado, que sem ela não possui sequer efetividade (Müller-Lauter, 1997, p. 135-136).

Com isso em mente, podemos melhor compreender a continuação do supracitado aforismo doze da segunda dissertação da *Genealogia*, segundo o qual “todos os fins, todas as utilidades são apenas *indícios* de que uma vontade de poder se assenhoreou de algo menos poderoso e lhe imprimiu o sentido de uma função”, pelo que “toda a

história de uma ‘coisa’ [...] pode [...] ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si”, de forma que “o ‘desenvolvimento’ de uma coisa, um uso, um órgão, é tudo menos seu *progressus* em direção a uma meta”, mas sim “a sucessão de processos de subjugamento que nela ocorrem, mais ou menos profundos, mais ou menos interdependentes, juntamente com as resistências que cada vez encontram, as metamorfoses tentadas com o fim de defesa e reação, e também os resultados das ações contrárias bem-sucedidas. Se a forma é fluida, o ‘sentido’ é mais ainda...” (GM, II, 12).

É dizer: o sentido de algo não pode ser encontrado em sua consideração “em si”, mas prestando-se atenção à cadeia de novas interpretações e apropriações que lhe significaram. Se podemos chamar de procedimento genealógico o estudo dessa cadeia, a questão aqui é perceber que, se nos interessa compreender Nietzsche, aplicá-lo-emos não a um conceito ou uma instituição, mas ao Nietzsche que chegou até nós, precisamente como via para o desvelamento dos entraves que nos interditam um acesso mais potente à sua filosofia. Ora, se “só é definível o que não tem história” (GM II 13), devemos forçosamente compreender que a obra de Nietzsche *tem* história, não sendo possível restituir-lhe um suposto sentido original, mas sim perceber os diversos sentidos que adquiriu e carrega, e, por meio de um tratamento genealógico, perceber em que medida os diferentes elementos que a compõem reordenaram-se em cada interpretação. Devemos portanto compreender que a obra de Nietzsche foi sempre ressignificada por novos arranjos de poder, sendo a esses novos significados, e não a sua suposta verdade, que temos acesso, e, novamente, sempre desde nossas perspectivas nacionais, regionais, institucionais e pessoais – é dizer, *históricas*. Trata-se portanto de demonstrar como as diferentes interpretações da filosofia nietzschiana no território nacional se deram sempre como (res)significações, feitas de acordo com as perspectivas de determinados intérpretes e apropriadores, daquilo que de Nietzsche já circulava no Brasil e

do que chegava de novo por aqui, pelo que compreender em profundidade sobre o que estamos falando quando falamos, no Brasil do início do século XXI, de Nietzsche solicita tomar a própria obra nietzschiana na forma que chega a nós hoje – nas traduções brasileiras, na produção de nossos intérpretes, nos grupos de estudo, nos acervos de bibliotecas e mesmo na opinião pública leiga – como objeto de um estudo genealógico capaz de compreendê-la como resultado de um processo em que o sentido atual daquilo que Nietzsche escreveu em alemão há quase dois séculos é composto por uma sucessão de reinterpretações.

2.2 A cultura exegetica brasileira e o sentido atual de Nietzsche

Graças à recente abundância de trabalhos sobre a recepção de Nietzsche no Brasil, hoje sabemos que as primeiras leituras dos textos nietzschianos no país se deram, ainda no séc. XIX, na Escola do Recife, quando Nietzsche era pouco citado na própria Europa mas aqui já era apropriado por intelectuais num contexto de busca por uma identidade nacional em que o recurso à filosofia alemã se dava no sentido da oposição a caracteres franceses e lusitanos (cf. Pantuzzi, 2019); que, nas primeiras décadas do século XX, o filósofo foi objeto de interessantes apropriações críticas como as da escritora feminista Albertina Bertha (cf. Faedrich, 2019) e do poeta Augusto dos Anjos (cf. Casemiro, 2019); e que, ao longo dos anos, foi apropriado tanto por anarquistas (cf. Marton, 2009, p. 254-255); como por católicos (cf. Barroso, 2013, p. 191); por intelectuais integralistas; e por movimentos estéticos como a tropicália (Barroso, 2013, p. 180); sendo inclusive considerado, no início da Segunda Guerra Mundial, como mentor intelectual de Getúlio Vargas, e ao mesmo tempo defendido de tais apropriações totalitárias por diversos intelectuais brasileiros (cf. Dias, 2015, p. 98-100), comparecendo portanto nos extremos opostos do espectro ideológico (Giacoia, 2000, p. 78). Mais ainda, tais trabalhos permitem perceber que existiram, de acordo com diversos interesses, *diversos Nietzsches* no Brasil: pelo menos dois dentro do debate estético nacional, afinal Nietzsche era

apropriado tanto por modernistas renovadores como reacionários (cf. Dias, 2023); um Nietzsche relacionado ao discurso higienista e eugênista do início do séc. XX e outro, oposto ao paradigma cientificista, determinista racial e darwinista social no qual este se desenvolveu; um Nietzsche apropriado numa atmosfera de ecletismo e autodidatismo de tendência simbolista e espiritualista, marcado pela heterogeneidade de concepções sobre o que seria moderno (Barroso, 2013, p. 186-187); bem como uma apropriação filosófica de Nietzsche que vai precisamente contra essa tendência espiritualista. Haverá também, no campo político, um Nietzsche totalitário e um Nietzsche democrático – ambos, talvez, à revelia das convicções do próprio Nietzsche. Não podemos tampouco desprezar a existência de vários Nietzsches do senso comum (Marton, 2012, p. 23); e de um Nietzsche fonte de estruturação filosófica e metodológica para grandes ensaios de interpretação do Brasil (cf. Dias, 2023). No limite, levar a sério o perspectivismo nietzschiano nos leva forçosamente a compreender que *há um Nietzsche para cada leitor*.

Se há outros importantes exemplos de aproveitamentos brasileiros da filosofia nietzschiana, terá restado claro que no Brasil Nietzsche sempre foi, desde quando ainda estava vivo e produzindo, objeto de variadas apropriações feitas de acordo com os mais diferentes interesses e para os mais diversos fins. No entanto, a partir da metade do século XX, uma nova interpretação do que seria fazer filosofia no Brasil entraria nesse jogo e, depois de algumas décadas, acabaria por se estabelecer como dominante, redefinindo o próprio sentido de Nietzsche em nossa academia. Isso porque, se a colonização portuguesa deixara o Brasil sem universidades, é apenas no período pós-colonial, especialmente a partir da década de 1930 (cf. Domingues, 2017, p. 22) que começou a se consolidar nosso sistema universitário, num contexto em que foi se instaurando um fazer filosófico profissional marcado por uma forte ênfase exegetica, que fez com que as últimas décadas da filosofia brasileira fossem marcadas por uma certa cultura intelectual radicada em uma forma anti-histórica de fazer comentário histórico-filosófico.

Podemos neste ponto reconhecer uma faceta específica daquilo que Cabrera (2015) e Gomes (1994) denominam como nossa *dependência filosófica*: se, em outros países, a filosofia desempenha um papel importante no debate público enquanto referência “nas discussões sociais relevantes sobre os mais diversos temas” (Fleck, 2019, p. 350), por aqui aqueles que lidam com a filosofia a nível profissional estão, em sua grande maioria, restritos ao papel de comentadores de textos clássicos, produzindo pesquisas que, para além de intervenções pontuais, não estão engajadas (*Ibid.*, p. 364) com a tarefa de pensar a realidade brasileira ou mesmo uma pretensa realidade universal.

As razões para isso são muitas e ainda pouco estudadas, não cabendo aqui analisá-las profundamente, mas demonstrar que nas últimas décadas a filosofia nacional universitária esteve metodologicamente voltada ao comentário especializado de textos ditos “clássicos” da tradição ocidental, deixando de lado a reflexão acerca da realidade. É a esse problema que se refere Amaro Fleck quando fala da consolidação em território brasileiro de uma *cultura estruturalista*, compreendida como predomínio de um modo de filosofar “que tem a leitura rigorosa não apenas como meio de formação, mas [...] como objetivo de pesquisa” (*Ibid.*, p. 351). Segundo o autor, essa situação se relaciona com a tentativa de instauração de uma formação filosófica de excelência, o que então significava a desvinculação de nossa filosofia da teologia dos seminários e da formação bacharelesca das escolas de Direito (*Ibid.*, p. 351-532). Nesse contexto, o chamado método de análise estrutural de textos, recepcionado sobretudo em São Paulo, Rio de Janeiro e Porto Alegre (Silva Jr., 2012, p. 126), apareceu como antídoto contra um certo *filosofismo* encontrado entre os estudantes da época (Fleck, 2019, p. 352).

Por outro lado, como demonstra Evaldo Sampaio, não se pode reduzir a situação à mera influência estruturalista da USP, que teria simplesmente se espalhado pelo país. Segundo ele, essa narrativa da disseminação da leitura estrutural e da História da Filosofia como disciplina primeira a partir do Curso de Filosofia da USP decorreria sobretudo de uma confusão desse método com as práticas exegética de

interpretação de textos e pedagógica de cursos monográficos que já haviam chegado a outros centros filosóficos do país por vias distintas (Sampaio, 2023, p. 13) e que mesmo na USP eram hegemônicas antes da chegada do estruturalismo (*Ibid.*, p. 4-5). O autor aponta ainda para o fato de que o insulamento dos cursos universitários de Filosofia no Brasil até meados dos anos 1970 faria com que apenas então a experiência franco-uspiana com a leitura estrutural se tornasse mais conhecida fora de São Paulo. Nesse sentido, desde a década de 1930 surgiram, concomitantes à FFCL da USP e com suas próprias peculiaridades formativas, vários outros cursos universitários de Filosofia em diferentes regiões do país, que viriam a formar, num contexto que não suscitava a implementação de um modelo paradigmático para o estudo da Filosofia, nossa “comunidade filosófica nacional” (*Ibid.*, p. 13).

Com efeito, antes de sua chegada já imperava no Brasil uma certa preponderância do estudo da História da Filosofia enquanto elemento central do ensino de filosofia³, sendo a explicação simplista da influência estruturalista certamente insuficiente para explicar tal fenômeno, como demonstram importantes estudos atuais acerca de nossa herança colonial⁴. Se, é claro, tampouco se pode explicar a situação remetendo-a simplesmente à herança colonial brasileira, trata-se sem dúvida de um indicativo no sentido de que a análise estrutural trazida pelos franceses não operou no vácuo, adaptando-se isso sim a uma tradição filosófica que já remontava ao período colonial e que já se encaminhava no sentido do trabalho exegético. A isso, é claro, soma-se o lugar subordinado dos pesquisadores brasileiros na divisão mundial do trabalho filosófico denunciada por Cabrera (2015, p. 4-6), que, com critérios coloniais, sempre nos interditou o lugar de *filósofos*. Trata-se, como se percebe, de uma importante questão da história da filosofia brasileira, que não encontrará como sua explicação uma causa única,

³ Isso se verifica nas normativas legais acerca do ensino secundário de Filosofia e do “curso complementar”, equivalente ao Ensino Médio, do posterior ensino secundário e da educação básica (Sampaio, 2023, p. 6).

⁴ Vide Sampaio, 2023, p. 13, e, sobretudo, Margutti, 2018, p. 224-225.

devendo se considerar a pluralidade de fatores que determinaram os aspectos específicos de nossa dependência filosófica, entre eles, ainda assim, o método estrutural. Por isso é que, em vez de cultura estruturalista, prefiro falar de uma *cultura exegetica*. Não obstante, devemos atentar para a validade do que fez Guiomarino ao tomar – bom exemplo de aproveitamento da filosofia nietzschiana – o método estrutural como lente de aumento para examinar a estruturação do fazer filosófico brasileiro atual enfocando “os efeitos pedagógicos do método, especificamente, o lado inibidor da criação filosófica e reforçador da colonização cultural e intelectual” (Guiomarino, 2024, p. 5).

Resta claro entretanto que o que se estabeleceu no Brasil com o passar das décadas foi algo distinto da mera aplicação do método estrutural, ocorrendo, na verdade, a instauração, em volta dos preceitos desse método, de nossa cultura exegetica, radicada em uma forma muito peculiar, *anti-histórica*, de comentário histórico-filosófico no qual o pesquisador vai ao texto clássico munido apenas das ferramentas do exegeta, sem o aparato crítico do historiador, e realiza uma leitura imane da obra investigada, deixando de fora conhecimentos externos. O fundamental do comentário filosófico passa a ser a estrutura de uma argumentação e exclui-se a pesquisa pelas fontes e influências das teorias, pela transformação dos conceitos na história, pela análise das críticas e objeções que sofreu a obra estudada, etc. (Fleck, 2019, p. 356).

Assim, a história da filosofia se tornou sinônimo do próprio fazer filosófico, havendo com efeito quem, para além de um meio de formar bons filósofos ou pesquisadores em filosofia, sustente – ou pelo menos pratique – a análise estrutural como principal tarefa filosófica dentro da academia, pelo que se poderia sustentar que o método estrutural deixou de ser apenas um método para exercer a função de *doutrina* que trata do papel da filosofia e estabelece um único modo de filosofar possível no mundo contemporâneo: desprovida de objetos externos, caberia à filosofia dobrar-se sobre si mesma e investigar sua própria história, tornando-se autossuficiente (*Ibid.*, p. 357-358). Pode-se aqui falar em uma *cultura* pois mesmo pesquisadores que optam por outras

metodologias de pesquisa estão, no Brasil, submetidos a certos preceitos metodológicos que persistem como pressupostos do esforço investigativo, a começar pela própria delimitação de seus problemas de pesquisa (Fleck, 2019, p. 356-358).

Os problemas que disso decorrem vão dos mais evidentes aos menos esperados: devido à sua mais que bem reconhecida – afinal pressuposta em seus preceitos – inadequação para tratar de obras não dogmáticas (Fleck, 2019, p. 357; Guioamarino, 2024, p. 13-14), nosso vício nesse comentário estrutural deturpado interdita a melhor compreensão do significado filosófico profundo de certas obras, como as de Nietzsche; a ausência de filósofos brasileiros nos debates atuais e a também sintomática ausência de qualquer obra de filosofia dentre as obras clássicas que compõem os “estudos de formação” do Brasil (Fleck, 2019, p. 364-365); a falta de produção e circulação de filosofia autoral no país, que contribui para a percepção de que não haveria filosofia propriamente brasileira; a “aceitação acrítica de problemas filosóficos europeus e norte-americanos” (Margutti, 2019, p. 227-228) como se nossos fossem; a defesa da universalidade da filosofia apenas em seu formato ocidental (*Idem*), etc.

Pode-se portanto afirmar que, ainda que não tenha sido o único responsável por isso, conjugado a outras causas o método estrutural fez parte da constituição dessa cultura exegética. Com isso, e levando em conta a contribuição de Sampaio, bem como o contexto mais amplo do debate, compreendemos então que a questão aqui não é propriamente a da validade de comentários feitos a partir de uma análise estrutural – que são válidos e na maioria das vezes *necessários* –, e nem mesmo essa outra, que caberá a trabalhos mais profundos de história da filosofia brasileira, acerca das determinantes históricas desse nosso historicismo exacerbado; mas sim a dessa cultura estabelecida como predominância pedagógica e de pesquisa da história da filosofia como forma única de se fazer filosofia no Brasil. Esse quadro se mostra ainda mais preocupante quando percebemos que a filosofia sobre a qual produzimos história é quase que exclusivamente europeia. Isso sem

dúvida nos mantém bem atrelados a interesses filosóficos alheios aos nossos, dificultando ainda mais a superação de nossa dependência (cf. Gomes, 1994, p. 44-45).

Tudo isso nos leva, sem dúvida, a questionar as razões da manutenção dessa cultura historicista e colonizada na filosofia brasileira. É interessante a hipótese de Fleck, para quem a tradição de análise estrutural se manteve forte por constituir um recurso útil no ambiente da repressão e da censura na época da ditadura militar em que uma história da filosofia na qual mesmo as obras mais subversivas poderiam ser analisadas em sala estando suspensas questões sobre sua verdade ou atualidade se transformava num refúgio ideal. Ainda para Fleck, se com a abertura democrática, a consolidação de outros núcleos de pesquisa e a circulação de pesquisadores brasileiros em ambientes acadêmicos outros que não o francês, passou a existir uma variedade maior de pesquisas e metodologias, segue válido o diagnóstico da falta de originalidade, ousadia e criatividade em nossa produção filosófica, o que o leva a afirmar que o ambiente filosófico nacional segue moldado por essa cultura, o que segundo ele se poderia explicar recorrendo à versatilidade do método estrutural, que hoje em dia novamente se mostra uma ferramenta útil no ambiente de uma academia profissionalizada, marcada por intensa exigência de produtividade. Com efeito, em um ambiente em que a quantidade, muitas vezes em detrimento da qualidade⁵, é que define o futuro de um pesquisador, a mera análise exegética de uma obra, sem qualquer tipo de posicionamento, problematização ou contribuição efetiva se torna um instrumento muito útil, afinal, é *muito* mais fácil desvelar a estrutura interna de um texto isolado que *filosofar*. É isso, entretanto, que falta à filosofia brasileira atualmente: o engajamento não apenas com obras e autores clássicos, mas com os debates e questões atuais da realidade brasileira, latino-americana e mundial, na qual a filosofia deve exercer um papel importante.

⁵ Exemplo sintomático: os novos parâmetros para a avaliação dos programas de pós-graduação instaurados em 2022 pelo MEC considerando apenas a quantidade, e não o *qualis*, das publicações discentes.

Para isso, como percebe Fleck, será preciso alterar a compreensão que a área tem de si mesma (2019, p. 360-362).

Importa então perceber que se é verdade que no século passado a hegemonia de tal forma de fazer filosofia nos livrou de antigos vícios e criou uma grande e respeitada tradição de comentadores brasileiros, não se pode hoje negar que ela garante a manutenção de novos vícios na formação filosófica brasileira (*Ibid.*, p. 360) e de nossa dependência intelectual. Como coloca Margutti, se a justificativa para a manutenção dessa hegemonia sempre foi a de que “como ainda não temos suficiente preparo intelectual, deveríamos nos exercitar no comentário acadêmico de textos filosóficos” até alcançarmos certa “maturidade intelectual”, já praticamos esse comentário de texto há mais de setenta anos e ainda ninguém teve a coragem de anunciar tal maturidade (Margutti, 2018, p. 229-230). Talvez o que falte seja precisamente essa coragem. No presente texto, busco demonstrar a maturidade da filosofia brasileira no que toca aos estudos Nietzsche *de acordo com critérios acadêmicos*, apesar de reconhecê-los como instrumentos de colonialidade, precisamente para não deixar mais espaço para dúvidas.

Devemos, ademais, tratar com cautela afirmações que romantizem os efeitos do método estrutural sobre a filosofia nacional. Chega a espantar, por exemplo, a afirmação de Silva Jr. segundo a qual o método estrutural teria tornado possível “o estudo de todas as tradições filosóficas, sem a prevalência de uma delas” (Silva Jr., 2012, p. 126), afinal, como facilmente se verifica em nossa história, apenas *uma certa* tradição ocidental de filosofia, que nem sequer abarca a pluralidade de toda a tradição ocidental, teve espaço na academia brasileira. Apenas hoje, com a paulatina e ainda insuficiente valorização de saberes provenientes de outras tradições e culturas, esse cenário começa a se alterar. Ademais, mesmo dentro dessa tradição, imperam certos critérios que definem os autores mais estudados no Brasil, como a valorização da sistematicidade do pensamento e daqueles autores que eram e são moda na Europa.

Nisto Nietzsche não é exceção. Como comenta Marton, sua inserção na academia brasileira se deu quase que como ressonância do que se passava na França (Marton, 2012, p. 19). Sua tratativa acadêmica, entretanto, destoa um pouco do cenário exegetico descrito, afinal, dadas as características, sobretudo estilísticas, *sui generis* de suas obras, a discussão acerca de como se ler Nietzsche sempre esteve presente entre seus intérpretes. Não à toa, é praticamente consenso entre os principais comentadores de Nietzsche no Brasil o fato de que o método estrutural não é capaz de dar conta de sua obra, considerando diversos especialistas que o texto nietzschiano exigiria um método de leitura específico.

Como bem percebe Paschoal, a relação entre leitor e obra solicitada por Nietzsche é diferente daquela esperada por Goldschmidt, para quem caberia ao leitor o papel de “discípulo” (Paschoal, 2012, p. 73). Com efeito, para além do desprezo de Nietzsche pelos discípulos que “permanecem sempre e apenas discípulos” (ZA, *Da virtude que presen-teia*, 3), deve-se ter em mente que, diferentemente de uma filosofia sistemática, onde cabe ao leitor apenas refazer os passos do autor e compreender como ele edifica seu sistema, tratando-se de uma filosofia explicitada por meio de aforismos, cabe ao leitor de Nietzsche, muito mais do que “decifrar” o texto, “interpretá-lo” (GM, *Prefácio*, 8). No mesmo sentido sustenta Marton que a Nietzsche não se pode aplicar as mesmas técnicas de análise que comumente se aplicam a outros filósofos, sobretudo em vista do fato de que a diversidade estilística e a riqueza estratégica do *corpus* nietzschiano permitem aproximações distintas e variadas (Marton, 2018, p. 19-20). É nesse sentido que, embora tenha utilizado o método estrutural em seu trabalho (Marton, 2012, p. 20), Marton se posiciona contra aqueles que sustentam a necessidade de se recorrer a um único e mesmo método de abordagem para todo texto filosófico (Marton, 2018, p. 19). Para a professora, ainda que a análise estrutural seja de fundamental importância para a compreensão de um texto filosófico, trata-se entretanto apenas de uma primeira etapa do trabalho exegetico, que deverá ser completada (*Ibid.*, p. 19-20).

Deve-se compreender, entretanto, que o desenvolvimento dos estudos filosóficos profissionais acerca da filosofia nietzschiana se deu no contexto acadêmico brasileiro da época, sendo influenciado por nossa cultura exegética, o que resultou, salvo raras exceções, numa redução de quase todo o fazer filosófico nos estudos Nietzsche brasileiros ao mero comentário exegético⁶. Se, sobretudo atualmente, essa aproximação exegética de Nietzsche em grande medida se dá não pela aplicação do método estrutural⁷, mas pela aplicação, determinada pelos mesmos objetivos e vícios acadêmicos em que se radica nossa cultura exegética, do método histórico-filológico de Montinari (cf. Montinari, 1997 e Chaves, 1997), não deixa de ser verdade que apenas na época da consolidação da análise estrutural enquanto técnica profissional voltada a evitar retrocessos doutrinários que surgiriam, em volume considerável, os primeiros “trabalhos propriamente acadêmicos” sobre a filosofia de Nietzsche no Brasil (Silva Jr., 2012, p. 129), já no fim da década de setenta (Marton, 2009, p. 257).

Fica então clara a relevância da discussão “ler Nietzsche” para a filosofia brasileira: se tantos intérpretes atuais de Nietzsche questionam ou mesmo negam a suficiência do método estrutural de interpretação para a filosofia nietzschiana, podemos tomar tal situação como sintoma ou lente de aumento que permite expor as fragilidades de uma academia viciada em comentários exegéticos, por mais que nem todos esses comentários sejam feitos com base no método estrutural ou

⁶ Pode se verificar isso nos trabalhos apresentados no XX Encontro ANPOF, em que o GT Nietzsche contou com 40 análises exegéticas intratextuais ou estilísticas e estudos de fontes; 3 trabalhos relacionando a filosofia de Nietzsche com a de outros pensadores; 1 trabalho sobre a recepção anglófona de Nietzsche; 1 trabalho bibliográfico em que se utiliza a filosofia nietzschiana para pensar os hábitos do próprio Nietzsche; 1 trabalho sobre a recepção de Nietzsche no Brasil e apenas 4 trabalhos que poderíamos considerar de aproveitamento de sua filosofia (cf. XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF, 2024, p. 2080-2139).

⁷ Após adotar o método estrutural em sua pesquisa de doutorado sobre Nietzsche, Sampaio constatou que os trabalhos do GEN (USP) pouco ou nada tinham de estruturalistas (Sampaio, 2023, p. 3). Isso de forma alguma infirma o fato de que ainda se trata em sua maioria de interpretações exegéticas, confirmando a deletéria manutenção daquilo que acima denominamos cultura exegética a despeito do método estrutural.

tenham o texto nietzschiano como objeto, e que não seja estritamente apenas isso que se realiza, havendo é claro as exceções que confirmam a regra. Busquemos compreender esse movimento.

As primeiras décadas de presença de Nietzsche em nosso sistema universitário foram marcadas por condições materiais adversas, onde a falta de acesso a edições críticas, à totalidade da obra nietzschiana ou a trabalhos vindos do exterior faziam com que as leituras de Nietzsche feitas por Foucault, Heidegger e Deleuze quase encobrissem o pensamento nietzschiano por detrás das filosofias produzidas por eles (Silva Jr., 2012, p. 129). Na década de 70, foi Lebrun, marcado pelas interpretações foucaultiana (Marton, 2012, p. 24) e deleuziana (Silva Jr., 2012, p. 129) de Nietzsche que selecionou os textos destinados a apresentar os extratos mais importantes de sua obra na coleção *Os Pensadores*, apresentando ao público brasileiro um Nietzsche afrancesado (*Ibid.*, p. 129).⁸

Era então um Nietzsche sobretudo francês que ingressava na cena acadêmica brasileira, e em menor medida o Nietzsche da leitura heideggeriana que ressoara na Itália, na Alemanha e na própria França. Devemos novamente chamar a atenção para o fato de que foram interesses distintos que determinaram a opção dos estudiosos da época por uma ou outra forma de ler Nietzsche: a linha interpretativa heideggeriana foi muito bem aceita e difundida sobretudo entre os que se dedicavam ao exame do pensamento pré-socrático ou de Heidegger;

⁸ Se hoje a situação é outra, com a maioria dos textos nietzschianos traduzidos, bem aponta Marton para o fato de que tais traduções devem ser tomadas criticamente. Segundo ela, as traduções de Paulo César de Souza – aqui utilizadas – deixariam a desejar quanto ao rigor conceitual (Marton, 2012, p. 24-25). Embora concorde com essa colocação, parece difícil sustentar a possibilidade de uma tradução suficientemente boa de um texto tão recheado de imagens e de recursos estilísticos como o nietzschiano. Com efeito, toda tradução será também, em alguma medida, interpretação, feita desde uma determinada perspectiva e com determinados objetivos. Nesse sentido, a tradução de Souza tem o grande mérito de apresentar o texto nietzschiano de forma a traduzir bem seu caráter poético e de leitura fluida, que o faz muito mais acessível a um público não especialista. Cabe a nós, estudiosos, sabermos lidar com o fato de que toda tradução é também traição.

enquanto que entre os interessados em investigar questões candentes da atualidade circularam melhor as leituras francesas de Nietzsche (Marton, 2012, p. 23), sobretudo de Foucault, Deleuze e da esquerda francesa, que fizeram dele suporte de suas teorias como “filósofo da suspeita”. Com isso, foi privilegiada em nosso país a vertente corrosiva de seu pensamento e Nietzsche adentrou nas ciências humanas como caixa de ferramentas cujos conceitos deveriam ser operados (Marton, 2009, p. 255 e 258).

Sustenta Marton que se difundiu então no Brasil, sob influência francesa, essa prática de lançar mão de Nietzsche, procurando com a genealogia pôr sob suspeita as mais diversas formações ideológicas (Marton, 2012, p. 23). Isso não é de todo correto, afinal, como hoje podemos perceber nos estudos de recepção da filosofia nietzschiana, lançar mão de Nietzsche para pensar o Brasil não era nenhuma novidade. Alternativamente, compreendo que tal modo apropriativo de ler Nietzsche correspondia menos à simples influência francesa que à continuação de uma tendência que quiçá encontrava suporte e ressonância no influxo dos filósofos e comentadores francófonos. Tal fato entretanto não deslegitima a crítica de Marton: utilizava-se então de forma indiscriminada os conceitos nietzschianos como operadores ou tomava-se Nietzsche como o grande adversário do emburguesamento, filósofo da afirmação jubilosa ou arauto do antiacademicismo (*Idem*).

Nesse sentido, com a década de 80 surgiram algumas deturpações, desde aquelas que reavivavam a imagem de Nietzsche precursor do nazismo àquelas que pintavam Nietzsche como pensador que não fornecia instrumentos para análise de questões políticas, passando ainda por aqueles que argumentavam que Nietzsche era um fenômeno episódico da história da filosofia, autor de uma obra que não teria deixado marcas. Teria ocorrido também, segundo Marton, uma certa banalização de Nietzsche, que nas décadas de 70 e 80 se torna popular no Brasil, sendo explorado pela mídia e pelo mercado editorial. Durante anos se falou de Nietzsche sem o conhecimento da densidade de sua reflexão (Marton, 2009, p. 256).

Devemos prestar atenção ao que Marton está aqui denunciando, essa banalização de Nietzsche que dispensa o cuidado com seu texto e assim possibilita distorções indesejadas de sua filosofia, num contexto em que se tornou inviável confrontar posições de forma rigorosa e colocá-las à prova para verificar se faziam jus ao texto nietzschiano (Marton, 2012, p. 19-20). Isso é muito diferente das leituras apropriativas cuja possibilidade e necessidade defendo, pois sustento que essa possibilidade surge apenas a partir de uma leitura cuidadosa da obra de Nietzsche, capaz de levá-la às suas últimas consequências. De qualquer forma, é sempre salutar prestar atenção ao contexto histórico de cada apropriação e às suas possibilidades materiais, sabendo que uma apropriação tem valor distinto de acordo com seu momento histórico.

Isso porque com os anos oitenta e o desenvolvimento dos estudos profissionais vieram também as condições materiais que passaram a permitir outro tipo de trabalho, filologicamente mais responsável e tecnicamente mais apropriado, como *Signos e poder em Nietzsche*, de Leon Kossovitch; *Nietzsche e a verdade*, de Roberto Machado (nota em Marton, 2012, p. 21); e *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos* de Marton, marcos importantes nos estudos Nietzsche no Brasil precisamente pois, como era o intento da renomada comentadora ao propor leituras possíveis da obra de Nietzsche, possibilitaram a pesquisa rigorosa de Nietzsche no Brasil (*Idem*). É então, nas décadas de 80 e 90, que Nietzsche passa a ser tema de diversas dissertações e teses, aparecendo também em revistas especializadas, revistas de grande circulação e em citações em filmes (Barroso, 2013, p. 180). Concomitantemente, ganha espaço nos estudos Nietzsche mundiais e, no Brasil, sobretudo através de sua recepção por Giacoia, outra importante proposta interpretativa, a saber, a leitura contextual de Werner Stegmaier (cf. 2011 e 2013), caudatária da de Montinari, que aqui não poderíamos ignorar se pretendemos apresentar um quadro minimamente completo.

Constituiu-se, assim, nos últimos anos, uma sólida comunidade de intérpretes e comentadores da filosofia nietzschiana no Brasil. Se,

visivelmente, tal desenvolvimento foi de grande importância, isso não pode nos impedir de perceber que esse *necessário* – dado seu contexto histórico – foco coletivo em comentários exegeticos teve sobre os estudos Nietzsche os mesmos efeitos inibidores que a cultura exegetica da qual tratei acima teve e tem até hoje sobre nossa comunidade filosófica. Nesse sentido, as últimas décadas, apesar de toda sua importância e méritos, representaram, de acordo com o contexto maior da filosofia na academia brasileira, uma radical redução do sentido da obra nietzschiana a mero objeto de erudição, despiando-a de toda sua potência crítica e subversiva. Por anos não se fez mais que meramente *comentar* a obra de Nietzsche buscando a *verdade* de seu pensamento. Esse movimento representou a instituição de um *sentido* para a obra de Nietzsche que, contrário à forte tendência encontrada no início do século passado – mas que sem dúvida continua, como resistência, operando efeitos, nem todos salutares – de apropriar-se de Nietzsche para fins próprios, é sintomático do quadro de dependência intelectual que descrevi acima.

Não estou aqui, é claro, me referindo a importantes intérpretes como Marton, que, com efeito, está bastante ciente do fato de ser seu trabalho de comentário uma entre possíveis leituras da obra de Nietzsche, produzido não com a intenção de fixar dogmas, mas de possibilitar o estudo rigoroso de sua obra em solo brasileiro (Marton, 2012, p. 19-20). Com efeito, não falo em específico de qualquer intérprete, considerando pelo contrário que tais trabalhos exegeticos são de suma importância. Trata-se aqui, isso sim, de uma análise da conjuntura mais ampla dos estudos Nietzsche no Brasil, em que da inserção dos estudos Nietzsche brasileiros no contexto de nossa cultura exegetica e da reação de diversos pesquisadores à banalização a qual era submetida a obra nietzschiana em território nacional resultou a perda, pelo menos em certa medida, não só da abertura para a multiplicidade de sentido de sua obra mas, sobretudo, da possibilidade radicada nessa abertura de se fazer mais que apenas compreender Nietzsche filologicamente, mas *utilizá-lo* em nossa própria produção filosófica. Tornamo-nos discípulos como Zarathustra não os queria (ZA, 1, *Da virtude que presenteia*, 3).

3 A maturidade dos estudos Nietzsche no Brasil e a possibilidade/necessidade de uma leitura apropriativa como superação de nossa cultura exegética

Terá o leitor compreendido: dentro do contexto específico da segunda metade do século passado, fez-se necessário como remédio contra a banalização da filosofia nietzschiana no Brasil que esta fosse majoritariamente estudada, de acordo com o contexto intelectual mais amplo da filosofia brasileira, de maneira meramente exegética, o que acabou por constituir uma tendência, que ainda hoje se verifica, de busca pela *verdade* de seu pensamento. Lembremos entretanto: não há propriamente *uma verdade* na obra de Nietzsche. Pelo contrário, o filósofo, ele mesmo crítico da *verdade*, buscava fornecer com seus textos – sobretudo por meio do estilo aforismático (vide Nasser, 2014, p. 43-53) – experimentos de pensamento para que, a partir deles, seus leitores pensassem por si mesmos, é dizer, a partir de sua própria perspectiva.

Isso faz necessário que, no momento presente, voltemo-nos de maneira crítica para esse quadro, compreendendo-o genealogicamente para buscar sua superação. No entanto, superar algo, em Nietzsche, não é jogar fora, mas, como vontade de poder, apropriar-se criativamente e de maneira a desestabilizar aquilo que na coisa se tornou amarra metafísica. Devemos então nos perguntar quais as potencialidades contidas no fazer filosófico brasileiro atual, percebendo, no sentido da valorização dos *trabalhadores filosóficos* como necessários ao fazer filosófico propriamente dito (BM 211), que essa superação não implica infirmar a importância dos excelentes trabalhos exegéticos produzidos por comentadores brasileiros nas últimas décadas, mas, pelo contrário, reconhecendo em que medida os últimos 50 anos de estudos profissionais da filosofia de Nietzsche no Brasil permitiram a organização de um robusto sistema nacional de comentários exegéticos de sua filosofia, compreender como essa herança exegética fornece hoje os subsídios necessários para que nos apropriemos de Nietzsche de maneira intelectualmente proba, é dizer, a partir de uma adequada

compreensão filológica de sua obra, que propriamente possibilita que dela nos apropriemos com rigor para a superação de nossa dependência. Assim, se hoje contamos com numerosos e metodologicamente variados trabalhos que tratam da filosofia de Nietzsche, acerta Marton ao afirmar que essa constitui nossa maior riqueza (Marton, 2009, p. 259), herança que possibilita um acesso privilegiado à pluralidade do pensamento nietzschiano. Sem dúvida, há muito no que boas leituras de Nietzsche podem contribuir para nossa intelectualidade. É dessa possibilidade que trato aqui.

É então, levando a sério o perspectivismo nietzschiano, segundo o qual (i) o conhecimento sempre se dá de acordo com a localização histórica e geográfica do sujeito; e (ii) a “futura objetividade” do intelecto não diz respeito a uma “observação desinteressada”, mas sim à *pluralidade de perspectivas* sobre a coisa conhecida (GM III 12); que percebemos que a melhor leitura de Nietzsche deve ser feita, perspectivamente, de acordo com *ossos* interesses filosóficos. Tal possibilidade, note-se, se fortalece imensamente frente à nossa rica herança de comentários acerca da filosofia nietzschiana, que nos fornece precisamente essa pluralidade de perspectivas. Hoje podemos, então, como filósofos brasileiros, *utilizar* a filosofia de Nietzsche para pensar nossa realidade, precisamente a partir da pluralidade de perspectivas que a compõem⁹.

Isso, terá restado claro, não implica em abrir mão de nossa valiosa tradição exegética, mas, pelo contrário, de acordo com o equilíbrio entre leitor filólogo – para que o sentido do texto nietzschiano não se perca em interpretações pouco rigorosas – e leitor intérprete – que participa perspectivamente da construção de seu sentido – preconizada por Nasser (2015), devolver, propriamente através de sua *interpretação* a partir de nossa perspectiva, a potencialidade da filosofia nietzschiana.

⁹ É do que trata o último capítulo de minha dissertação: das contribuições da filosofia nietzschiana para o perspectivismo da filosofia brasileira, que deve se perceber, também em suas interpretações da filosofia europeia, perspectivamente *localizada*, o que contribui para o combate a nossa dependência filosófica.

Nessa seara, percebe-se que se o sentido atual de Nietzsche no Brasil é dado por um desenvolvimento propriamente agonístico em que diversas interpretações entram em cena, todos esses diferentes modos de leitura da filosofia nietzschiana devem continuar sendo praticados, precisamente para possibilitar que nos apropriemos significativamente de sua filosofia. Quanto mais variados seus pontos de vista sobre a obra nietzschiana, melhor (GM III 12), precisamente para que possamos bem utilizá-lo.

4 Considerações finais

Quanto à melhor forma de se ler Nietzsche, devemos mencionar que, destoando do consenso relativo acerca de incapacidade do método estrutural de dar conta de seu texto, Ivo da Silva Jr. sustenta que, ainda que “talvez os textos de Nietzsche exijam, mais do que os dos filósofos em geral, um desvelamento de suas estratégias e métodos internos”, “o método filosófico para o trabalho desses textos, para esse desvendamento, não deve diferir do utilizado para os demais filósofos” (Silva Jr., 2012b, p. 126). Devo, em parte, concordar: com as mediações necessárias e prestando atenção às especificidades do texto nietzschiano, o método estrutural pode sim – até certo limite – dar conta de interpretá-lo, como poderia dar conta de interpretar qualquer produção textual que fosse erigindo para ela supostas razões internas. Isso, entretanto, constitui necessariamente uma falsificação que impõe a sistematicidade mesmo a filosofias que não sejam sistemáticas (cf. Guiomarino, 2024, p. 14), como é o caso de Nietzsche.

A questão nunca foi essa, de ser ou não possível ler Nietzsche pelo método estrutural; mas sim, como o próprio Silva Jr. deixa claro, de compreender que um método sempre está “a serviço dos objetivos que se deseja alçar” (*Ibid.*, p. 125), e que de diferentes métodos resultaram diferentes resultados de pesquisa, sendo que os fins perseguidos pelo método estruturalista seriam os tornar possível uma leitura “isenta” e “objetiva” de um texto, fins que, se alçados ao posto de fazer

filosófico em si, de fato acabam “com toda e qualquer pretensão filosofante que porventura pudesse ser pretendida” (*Ibid.*, p. 126), conde-nando-nos ao lugar de meros comentadores ou historiadores da filosofia (*Ibid.*, p. 129). Trata-se, em alguma medida, dos mesmos fins aos quais é direcionada a utilização atual da proposta interpretativa de Montinari. Tais fins, entretanto, encerram em si mesmos uma contradição, pois se trata de um *interesse* que deseja uma leitura *desinteressada*. Se fosse simplesmente o caso de fixar, à maneira de Heidegger, a filosofia nietzschiana em determinados conceitos, sem dúvida serviria muito bem o método estruturalista. É por almejarmos fazer mais do que isso que precisamos *superar* as análises estruturalista e filológica¹⁰. Isso possibilitaria precisamente a necessária utilização de Nietzsche para pensar nossa realidade, e, estendendo esse tipo de leitura apropriativa aos demais autores estudados em nossa academia, bem como reconhecendo a partir do perspectivismo nietzschiano a necessidade de expandirmos nossas referências para além do cânone ocidental, que nossa filosofia finalmente desempenhe o seu papel crítico no Brasil.

Ademais, voltando à especificidade dos estudos nietzschianos, devemos perceber como tal proposta pode ainda nos direcionar no que diz respeito a um dos maiores desafios dos estudos Nietzsche ao redor do mundo, a saber, o de suas leituras abusivas e totalitárias. Paschoal, na esteira de Derrida, questiona-se acerca de como evitá-las uma vez que não existe texto, apenas interpretação. Para o intérprete brasileiro, a resposta estaria no fato de que “uma interpretação [...] não pode ser o oposto daquilo que é afirmado no texto em questão”, devendo a arte da escuta se fazer dentro dos limites da margem de manobra concedida por Nietzsche a seus leitores (Paschoal, 2021, p. 49). Isso, entretanto, não afasta a possibilidade de tais leituras abusivas, afinal estabelece uma regra que propriamente não será seguida em interpretações abusivas. Ao nosso ver, a questão é outra: cientes de que nada do que façamos poderá impedir tais leituras, trata-se de *combater interpretativamente* pelo(s) sentido(s) de Nietzsche, algo próximo ao que o próprio

¹⁰ A *filologia infinita* de Stegmaier surge aqui como possível primeiro passo.

Paschoal sugere, valendo-se de Nietzsche para a memória da ditadura (cf. Paschoal, 2021). É dizer: se buscamos estabelecer metodologias e critérios para nossas interpretações, não nos enganemos, isso de forma alguma garante uma interpretação *melhor* – afinal, o *melhor*, como mostra Nietzsche, não diz respeito à verdade, mas a seu *valor* para determinada forma de vida –, e muito menos que tal interpretação será a interpretação vencedora. Acreditar nisso seria voltar a acreditar no valor metafísico da verdade (GM III, 24), guiando nossa atuação por uma renovada vontade de verdade. Não. A importância da leitura filológica é bem outra: para além de efeitos secundários como o estabelecimento de certo ônus contra aqueles que desejem interpretar de maneira menos criteriosa, a boa leitura permite *retirar do texto nietzschiano suas últimas e mais radicais consequências*, coisa que uma leitura rasa terá mais dificuldade em lograr.

O fundamental aqui, portanto, e é isso que nos ensina o perspectivismo, é compreender que a *melhor* interpretação não será a mais criteriosa, mas sim aquela que responda aos interesses particulares de certa forma de vida, aquela de quem lê. Na luta por Nietzsche, portanto, como intérpretes de sua filosofia e filósofos que com ele dialogam, o fundamental é compreender os anseios, os *interesses*, os *problemas filosóficos* de nosso público-alvo, para saber que respostas, ou pelo menos que meios para encontrá-las, pode fornecer uma interpretação da filosofia nietzschiana. E se escrevemos no Brasil, para brasileiros, deve ter ficado claro: o *contato com a realidade brasileira* é fundamental para se poder entender que interesses e que problemas são esses. Só assim poderemos fazer lograr um Nietzsche democrático, antirracista, feminista, anticolonialista... por mais que Nietzsche não fosse nada disso. Caso contrário, lembremos: o outro lado, a outra perspectiva, a das leituras autoritárias e abusivas de Nietzsche, que podem inclusive se fazer de maneira bastante rigorosa (vide Heidegger), soube sempre fornecer demagogicamente respostas simples – e normalmente violentas – a problemas complexos colocando-as nas bocas de quem fosse,

inclusive de Nietzsche. Não será a simples leitura rigorosa que vencerá nesta arena, mas sim, precisamente, a leitura *interessada*.

Dessa forma, se podemos validar a crítica de Marton às abordagens tendenciosas, que buscam resolver problemas que emergem de seus textos, desprezando a lógica que lhes é própria (Marton, 2018, p. 14), devemos entretanto fazer a ressalva de que há sim problemas que emergem da filosofia de Nietzsche mas que não podem ser resolvidos dentro de sua lógica própria, mesmo porque muitas vezes engendrados por essa mesma lógica, como no caso de sua apologia à colonização (A 206), que se faz a partir de sua perspectiva eurocêntrica. Marton, entretanto, está se referindo a trabalhos exegéticos, e nesse sentido tem razão: tal tipo de estudo deve se ater à lógica interna de Nietzsche, num movimento completamente diferente de outro tipo de trabalho, que devemos também considerar válido, de produção filosófica própria a partir de uma leitura crítica da filosofia nietzschiana.

Referências

- BARROSO, Antonio Vinícius. Um Nietzsche à brasileira. Intelectuais receptores do pensamento nietzschiano no Brasil (1900-1940), em *Revista de Teoria da História* Ano 5, número 9, jul/2013. p. 178-196.
- CABRERA, Julio. Europeu não significa universal. Brasileiro não significa nacional. Acerca da expressão “filosofar desde”. *Nabuco – Revista Brasileira de Humanidades*, nº 2, novembro de 2014/fevereiro de 2015.
- CASEMIRO, Fábio Martinelli. Sob a máscara de Dioniso: a recepção de Nietzsche pela poesia de Augusto dos Anjos. Em *Cad. Nietzsche, Guarulhos/Porto Seguro*, v.40, n.3, p. 215-239, setembro/dezembro, 2019.
- CHAVES, Ernani. Ler Nietzsche com Mazzino Montinari. Em *Cadernos Nietzsche* 3, p. 65-76, 1997.
- DIAS, Geraldo. Entre renovadores e reacionários: a recepção estética e política da obra de Nietzsche na imprensa brasileira no período de 1893 a 1945. Em *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v.36 n.1, p. 85-102, 2015.
- DIAS, Geraldo. *Nietzsche no Brasil (1922-1945): modernistas e intérpretes do país*. São Paulo: Editora Unifesp; Grupo de Estudos Nietzsche, 2023.

- DOMINGUES, Ivan. *Filosofia no Brasil: Legados e perspectivas. Ensaios metafísicos*. São Paulo: Editora Unesp. 2017.
- FAEDRICH, Anna. A presença de Nietzsche na produção intelectual e literária de Albertina Bertha. Em *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v.40, n.1, p. 145-159, janeiro/abril, 2019.
- FLECK, Amaro de Oliveira. Mal-estar na filosofia nacional. Leitura estrutural: impasse e críticas. Em *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 33, n. 67, p. 349-370, jan./abr. 2019. ISSN 0102-6801.
- FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. Em *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- GIACIOIA JR., Oswaldo. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.
- GIACIOIA JR., Oswaldo. O perspectivismo em Nietzsche: para um novo conceito de objetividade. Em GIACIOIA, Oswaldo JR; OLIVEIRA, Jelson; PASCHOAL, Antonio Edmilson. *Sala de espelhos: Nietzsche e o perspectivismo*. Curitiba: Kotter Editorial, 2023. p. 13-59.
- GOLDSCHMIDT, Victor. Tempo histórico e tempo lógico da interpretação dos sistemas filosóficos. Em *A religião de Platão*. Tradução de Ieda e Oswaldo Porchat Pereira São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963. p. 139-147.
- GUEROULT, Martial. O método em história da filosofia. Texto da conferência ministrada na Faculdade de Filosofia da Universidade de Ottawa em 19 de outubro de 1970. Trad. De Nicole Alvarenga Marcello, UNIFESP, in *Lotteries, possibility and Skepticism*, p. 160-170. Disponível em: <http://philosophicalskepticism.org/wp-content/uploads/2015/09/O-m%C3%A9todo-em-hist%C3%B3ria-da-filosofia-1.pdf>, acesso 01/07/2022.
- GUIOMARINO, Hailton. Perigos de uma Filosofia Única: método estrutural e colonialidade da filosofia no Brasil. Em *Revista Opinião Filosófica*, v. 15, n. 2, e1112, p. 1-23, julho-agosto, 2024.
- MARGUTTI, Paulo Roberto. *História da filosofia do Brasil (1500-hoje): 1ª parte: o período colonial (1500-1822)*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- MARTON, Scarlett. Apêndice: Nietzsche e a cena brasileira. Em MARTON, Scarlett. *Extravagâncias. Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. 3ª ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.
- MARTON, Scarlett. Ler Nietzsche como “nietzschiano”: Questões de método. *Discurso*, v. 48, n. 2, p. 7-24 (2018).

- MARTON, Scarlett. Nietzsche e a cena acadêmica brasileira: exame e avaliação de um trabalho intelectual. Em AZEREDO, V.; SILVA JÚNIOR, I. (organizadores). *Nietzsche e a interpretação*. Coleção Nietzsche em perspectiva (volume 1). Coedição: São Paulo, SP: Humanitas. p. 15-34. 2012.
- MONTINARI, Mazzino. Ler Nietzsche: O Crespúsculo dos Ídolos. Tradução de Ernani Chaves, in *Cadernos Nietzsche* 3, p. 77-91, 1997.
- MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Tradução: Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: Annablume, 1997.
- NASSER, Eduardo. Nietzsche e a busca pelo seu leitor ideal. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v.I n.35, p. 33-56, 2014.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre, RS: L&PM, 2018.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. 1. ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. *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, available in: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres, vol. II*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo: maldição ao cristianismo: Ditirambos de Dionísio*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 1. ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.
- PANTUZZI, Tiago Lemes. O allemanismo em Recife e a primeira recepção de Nietzsche no Brasil. Em *Cad. Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v.40, n.1, p. 160-192, janeiro/abril, 2019.
- PASCHOAL, Antonio Edmilson. A arte de ler nuances. In: AZEREDO, V.; SILVA JÚNIOR, I. (organizadores). *Nietzsche e a interpretação*. Coleção

- Nietzsche em perspectiva (volume 1), 2012. Coedição: São Paulo, SP: Humanitas. p. 71-80.
- SAMPAIO, E. S. P. O método estrutural e o ensino universitário de Filosofia no Brasil. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba: Editora PUCPRESS, v. 35, e202330130, 2023. DOI: <http://doi.org/10.1590/2965-1557.035.e202330130>.
- SILVA JR., Ivo da. O comentário e seu passado: esboço de um capítulo da recepção brasileira da filosofia de Nietzsche. Em AZEREDO, V., SILVA JR., I. (organizadores), *Nietzsche e a interpretação*. 1. ed. Curitiba: CRV, 2012 – Coleção Nietzsche em perspectiva (Volume 1). Coedição: São Paulo: Humanitas, 2012. p. 125-131.
- STEGMAIER, Werner. Depois de Montinari, em As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche: coletânea de artigos: 1985-2009. Organização de Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia. Vários tradutores. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- STEGMAIER, Werner. Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade. Interpretação contextual do §1 do capítulo “por que sou um destino”, de Ecce Homo. Tradução de João Paulo Simões Vilas Bôas. Em *Trans/Form/Ação*, Marília, v.34, n.1, p. 173-206, 2011.
- XX ENCONTRO NACIONAL DE FILOSOFIA DA ANPOF. *Caderno de resumos do XX Encontro ANPOF. Vol. 1: Grupos de Trabalho*. 1. Ed. e-book. Toledo, PR: Instituto Quero Saber, 2024.

A centralidade da noção de *unzeitgemäss* no desenvolvimento da filosofia de Nietzsche

Rafael G. T. da Silva¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.233.17>

1 Introdução

Estudiosos recentes têm explorado cada vez mais a formação filológica de Friedrich Nietzsche para compreender certos aspectos de sua obra filosófica, como fazem James I. Porter (2000) e Christian Benne (2005). Com o objetivo de relacionar os primeiros trabalhos filológicos do jovem Nietzsche — publicados entre o final da década de 1860 e o início da década seguinte — àquilo que ele desenvolverá em livros publicados posteriormente, como *Humano, demasiado humano* (orig. 1878) e *A gaia ciência* (orig. 1882), gostaria de analisar algumas das notas escritas no ano de 1875, no período de produção do material que o estudioso então pretende publicar como a quarta de suas *Considerações intempestivas* [*Unzeitgemässe Betrachtungen*], intitulada *Nós, filólogos* [*Wir*

¹ Professor de Letras da Universidade Estadual do Ceará (UECE), membro do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (UECE). Pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), é graduado em Letras: Grego antigo e licenciado em Letras: Português-Francês, mestre e doutor em Estudos Literários. Pós-doutor em Literatura Brasileira pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). Autor do livro *Origens do drama clássico na Grécia antiga* (Edições Loyola, 2022) e tradutor de *Nós, filólogos* de Friedrich Nietzsche (Editora Mnêma, 2024), tem publicado trabalhos sobre a história dos Estudos Clássicos, inclusive sobre as contribuições de Nietzsche para o tema.

E-mail: rafae.silva@uece.br

Philologen]. Embora o texto tenha sido abandonado nesse estágio de esboço e jamais concluído nem publicado em vida, ele traz elementos para que se reflita sobre a transformação que o trabalho de Nietzsche experimenta nesse período, com seu abandono gradual da filologia em prol da filosofia. Ler essas notas no âmbito do projeto composto pelas *Unzeitgemässe Betrachtungen* propicia uma análise da noção de *unzeitgemäss* e de sua centralidade para o desenvolvimento do pensamento nietzschiano. Sua filosofia, fundamentada numa reflexão longa e detida sobre a Antiguidade, é intempestiva porque parte do passado em resistência ao tempo presente, sempre em favor de um tempo futuro, demonstrando nessa intempestividade o caráter combativo (“tempestuoso”) de quem reconhece a necessidade incontornável de agir no tempo (isto é, na história). Ainda assim, é preciso salientar que esse diálogo entre temporalidades jamais pressupõe uma recepção passiva dos antigos ou da filosofia antiga, mas sim um tensionamento que revela os pontos cegos de sistemas filosóficos e cosmovisões tanto do presente quanto do passado. Nesse sentido, antes de finalizar minha argumentação, explorarei a perspectiva crítica com que Nietzsche emprega em três pontos de sua obra uma fórmula latina de matriz estoica: *bene navigavi cum naufragium feci* (cuja tradução literal seria algo como “naveguei bem quando naufraguei”).

2 A formação filológica de Nietzsche

A formação filológica do jovem Nietzsche é hoje reconhecida como elemento crucial de seu trabalho filosófico posterior. Estudos recentes como *Nietzsche and the Philology of the Future*, de James I. Porter (2000), e *Nietzsche und die historisch-kritisch Philologie*, de Christian Benne (2005), assim como as coletâneas intituladas *Nietzsche and Antiquity*, organizada por Paul Bishop (2004), e *Nietzsche as a Scholar of Antiquity*, organizada por Anthony K. Jensen e Helmut Heit (2014), mostram que a formação como filólogo clássico, especializado no estudo

das línguas e textos da cultura greco-romana, ofereceu um ponto de partida para a crítica da cultura moderna que o filósofo viria a empreender em seus trabalhos futuros.² Isso porque: em primeiro lugar, Nietzsche teve a possibilidade de estudar a Antiguidade de forma aprofundada e compreender que a visão classicizante da cultura greco-romana correspondia a uma idealização que deixava de lado algumas de suas características mais repelentes para a Modernidade, a fim de reivindicar seu papel modelar na educação do presente; em segundo lugar, e de modo complementar à sua intuição sobre aspectos poderosos, mas recalcados da Antiguidade, Nietzsche pôde conhecer a disciplina e a profissão de filólogo por dentro, tendo atuado por cerca de uma década como professor na Universidade da Basileia, numa experiência que lhe permitiu compreender as limitações que a formação filológica moderna impunha, sobretudo quando esses filólogos vinham comparados àqueles que constituíam seus objetos de estudo, isto é, os antigos gregos e romanos.

Nietzsche obtém um posto universitário muito cedo e, graças à indicação de seu antigo professor Ritschl, assume a vaga de Filologia Clássica da Universidade da Basileia em 1869, aos vinte e quatro anos de idade, antes mesmo de defender uma tese de doutoramento. Até então, ele já conta com uma série de trabalhos de inegável qualidade filológica publicados, demonstrando uma compreensão precoce de várias questões epistemológicas prementes para a área: *Zur Geschichte der Theognideischen Spruchsammlung* (1867); *Beiträge zur Kritik der griechischen Lyriker* (1868); *De Laertii Diogenis fontibus* (1868-1869); *Analecta Laertiana* (1870); *Beiträge zur Quellenkunde und Kritik des Laertius Diogenes* (1870); *Der Florentinische Tractat über Homer und Hesiod, ihr Geschlecht und ihren*

² Outros títulos importantes incluem as obras de Pascale Hummel (2000) e Giovanni Leghissa (2007). Apesar de mais antigos, trabalhos pioneiros são a monografia de Rafael Gutiérrez Girardot (1966) e a coletânea organizada por James C. O'Flaherty, Timothy F. Sellner e Robert M. Helm (1976).

Wettkampf (1870-1873).³ Nesses textos, o filólogo estuda as inúmeras interferências que o processo de transmissão textual inevitavelmente acarreta ao material transmitido, a ponto de tornar impossível a tarefa de quem queira descobrir o estágio original de tópicos como os versos atribuídos a Teógnis e as histórias sobre a disputa entre Homero e Hesíodo. A argúcia das especulações de Nietzsche vem corroborada por mais de um achado papirológico e arqueológico nas décadas que sucedem sua morte, mas o que gostaria de destacar é que, desde o momento em que obtém seu posto como professor na Universidade da Basileia, ele se mostra insatisfeito com esse tipo de tarefa “puramente filológica”, e seu primeiro pronunciamento público nessa posição caminha justamente no sentido de apontar a necessidade de um direcionamento filosófico para o tipo de esforço empreendido no trato com textos da Antiguidade clássica.

Em sua primeira conferência proferida como catedrático, em 28 de maio de 1869, sua perspectiva crítica sobre a própria disciplina e sua dimensão profissional fica muito evidente:

Sobre a filologia clássica não há em nossos dias uma opinião uniforme e clara que possa ser reconhecida publicamente. Isso se faz sentir tanto nos círculos eruditos como em meio aos mais jovens daquela ciência mesma. A causa disso reside em seu caráter multifacetado, na falta de unidade conceitual, no estado inorgânico de agregação das diversas atividades científicas que estão coligadas apenas pelo nome “filologia”. (Nietzsche, 2006, p. 179, trad. J. Bonaccini, KGW 2.1.249)

Essa conferência tem por título *Homero e a filologia clássica*, com uma ênfase não desprezível no papel que a figura poética central do

³ Em tradução livre, os títulos desses textos seriam: *Sobre a história da coletânea de ditos de Teógnis* (1867); *Contribuições à crítica dos líricos gregos* (1868); *Sobre as fontes de Diógenes Laércio* (1868-1869); *Analectos de Diógenes Laércio* (1870); *Contribuições à pesquisa de fontes e à crítica de Diógenes Laércio* (1870); *Do Tratado Florentino sobre Homero e Hesíodo, sua linhagem e sua disputa* (1870-1873). Todo esse material e outros mais aparecem reunidos na edição completa organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari, no volume de 1982, publicado sob o título de *Philologische Schriften* (1867 – 1873).

cânone humanista continua a desempenhar na prática filológica de então. Criticando a situação de sua própria época, na qual se testemunha um desinteresse generalizado pelos problemas filológicos, Nietzsche propõe que a culpa por isso não seria estritamente da sociedade moderna, mas do tipo de tratamento que a *Altertumswissenschaft* teria passado a propor para abordar seu objeto. O alvo principal dessa conferência é a concepção historicista sobre Homero — que, a partir das empreitadas analíticas, o transforma em assunto científico e de interesse social limitadíssimo —, mas, ao mesmo tempo, busca denunciar os efeitos paralisantes das abordagens historicistas de modo geral e sua dimensão nociva para a prática dos Estudos Clássicos no presente. Que se leve em conta o entrecho final da conferência:

[A]o filólogo cabe imprimir a meta de suas aspirações e o caminho para elas na fórmula breve de uma confissão de fé; e, sendo assim, que isto seja feito invertendo uma frase de Sêneca: “*philosophia facta est quae philologia fuit*” [a filosofia é feita do que tinha sido a filologia]. Com isso, deve pronunciar-se o fato de que toda e qualquer atividade filológica deve ser abarcada e cercada por uma cosmovisão filosófica [*philosophische Weltanschauung*], na qual tudo o que é particular e isolado seja dissipado, enquanto rejeitável, e apenas subsistam o todo e a uniformidade. (Nietzsche, 2006, p. 198-9, trad. J. Bonaccini, modificada, KGW 2.1.268-9)

Ora, o que Nietzsche formaliza com a publicação de *O Nascimento da Tragédia a partir do Espírito da Música*, em 1872, é precisamente uma tentativa de deixar sua atividade filológica ser abarcada e cercada por uma *philosophische Weltanschauung*: apoiando-se na filosofia de Schopenhauer e nas intuições musicais de Wagner, o filólogo especula não apenas sobre o nascimento da tragédia entre os gregos antigos, mas propõe uma espécie de crítica da cultura do período clássico, assumindo uma visão negativa sobre o que chama de “socratismo”, enquanto busca traçar uma série de paralelos com o próprio presente, a partir da revolução operística wagneriana. O fato de que a unificação da Alemanha estivesse ocorrendo naqueles anos e fosse um assunto

incontornável nos debates dos círculos intelectuais germânicos não é de pouca importância para o tipo de proposta comparativa que está na base dessa obra de Nietzsche: parece haver aí uma tentativa de explorar o caráter paradigmático que a Antiguidade ainda poderia desempenhar no presente, mesmo que recorrendo a algo diverso dos paradigmas tradicionais de idealização da “razão” e do “bem”. Afinal, os paralelos culturais propostos por Nietzsche têm uma fundamentação evidentemente filo-helênica, mas buscam extrair o potencial de comparações entre os filósofos pré-platônicos e Schopenhauer (em termos de pessimismo), por um lado, e entre os tragediógrafos gregos (sobretudo Ésquilo) e Wagner (em termos de música), por outro.

3 A intempestividade da filosofia de Nietzsche

Sem entrar em detalhes da repercussão complicada que encontra *O Nascimento da Tragédia a partir do Espírito da Música* com sua tentativa de conferir uma orientação filosófica a um empreendimento filológico, sobretudo no que diz respeito à sua recepção no campo da filologia clássica, fato é que — pouco a pouco — Nietzsche começa a se dar conta de que o modelo científico de produção do conhecimento com que os filólogos de sua época operam simplesmente não comportaria aquilo que ele próprio deseja promover. Embora alguns de seus textos filológicos ainda estivessem por ser publicados, Nietzsche concebe o plano para suas *Considerações intempestivas* [*Unzeitgemässe Betrachtungen*] como uma forma de transitar mais livremente entre a necessidade de escrever um texto argumentativo estrito e o desejo de expor alguns de seus posicionamentos de pendor filosófico. Em termos editoriais, o resultado não é o sucesso que ele e seu editor almejam, mas o projeto constitui um verdadeiro marco na vida e produção do jovem professor.

Alguns esclarecimentos sobre o título geral desse conjunto de textos a fim de apresentar minha hipótese de que a noção de *unzeitgemäß* é central para o desenvolvimento da filosofia de Nietzsche:

para começar, *Betrachtungen* é um substantivo derivado do verbo *betrachten*, “observar”, “considerar”, “refletir”; apesar de já ter sido sugerido que sua escolha ecoaria algo da palavra *Meditações* (privilegiada por Descartes), a verdade é que Nietzsche não está propondo uma análise introspectiva, de viés subjetivista, mas muito mais um trabalho de observação, ou apreciação, de certas manifestações exteriores da cultura contemporânea; seu posicionamento face a esses fenômenos culturais é bem definido pela escolha do adjetivo *unzeitgemässe*, que contém as noções de “tempo” [*Zeit*] e “medida” [*Mass*], ainda que regidas pela negatividade do prefixo *un-*; nesse sentido, Nietzsche reivindica uma resistência explícita aos juízos e critérios do tempo presente, assumindo-se como uma espécie de antimoderno; suas “considerações”, entretanto, não são “inatuais” (no sentido de que seriam desprovidas de atualidade), nem “extemporâneas” (no sentido de que seriam precoces ou tardias demais para o tempo presente), mas sim fundamentalmente avessas às modas e aos modismos, hostis às tendências em voga, desejando intervir de forma direta para transformar esse estado de coisas. Em vista disso, uma escolha de tradução interessante (ainda que admitidamente limitada) para tentar captar e sugerir algumas dessas nuances seria *Considerações intempestivas*. A meu ver, nessa formulação, é possível escutar algo do caráter combativo (“tempestuoso”) de Nietzsche, sem perder de vista a dimensão “temporal” de suas observações.⁴

Aqui seria possível falar do conteúdo de cada uma das três primeiras *Intempestivas*, em especial da segunda delas, dedicada a uma reflexão profunda sobre “a utilidade e a desvantagem da História para a

⁴ Ainda assim, trata-se de uma opção com limitações. No que diz respeito à inteligibilidade, assim como grande parte das outras opções, trata-se de vocábulo raro em português. Além disso, em alguns de seus usos, aparece como sinônimo de “extemporâneo”, não diferindo radicalmente dessa última opção. A maior diferença entre elas talvez se encontre no sentido etimológico dos prefixos com que cada uma é construída: enquanto *ex-* dá uma ideia de movimento de saída (ou retirada), *in-* sugere mais uma ideia de negação (ou oposição). Assim sendo, minha preferência por “intempestivo” (em vez de “extemporâneo”) justifica-se, em última instância, por esse detalhe.

vida” [*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*]. Mas, para irmos direto ao ponto, gostaria de me concentrar nas notas que Nietzsche escreve para aquela que teria sido a quarta dessas considerações, prevista originalmente com o título de *Wir Philologen*, isto é, *Nós, filólogos*. Essas anotações são elaboradas no ano de 1875 e, apesar de longas e profundas, jamais chegam a ser organizadas num texto voltado para publicação, permanecendo nesse estado fragmentário e inédito até a morte do autor.⁵ Aqui, podemos nos fazer a seguinte pergunta: por que esse texto jamais será finalizado e publicado como a quarta das *Intempestivas*?

Gostaria de sugerir algumas razões que podem ter motivado Nietzsche a abandonar a ideia de publicar esse material, mas antes será preciso passar por alguns de seus pontos fundamentais. Um plano aproximado da forma que ele pretende dá ao texto indica o caminho que sua argumentação seguiria:

Nós, filólogos.

Plano aproximado.

1. Gênese do filólogo de hoje.
2. O filólogo de hoje e os gregos.
3. Efeitos sobre não-filólogos.
4. Apontamentos sobre os gregos.
5. A futura educação do filólogo.
6. Gregos e romanos – e a Cristandade. A dissociação de Wolf.

Melhor:

- a. A preferência pelos gregos.
- b. Gênese do filólogo de hoje.
- c. Seu efeito sobre não-filólogos.
- d. A posição deles perante os verdadeiros gregos.
- e. Futuro.

(Nietzsche, 2024, p. 62, trad. R. Silva, KSA 8.11-2)

⁵ Esse material acaba de ser traduzido para o português e publicado por mim, precedido por um estudo introdutório e notas, além de um prefácio de James I. Porter e um posfácio de Pascale Hummel. Ver: Nietzsche, 2024 (orig. 1875).

Ou seja, o ponto de partida de Nietzsche seria uma tentativa de compreender os motivos por que sua época demonstra tamanha preferência pelos gregos e de que maneira a profissão responsável por cultivar esse conhecimento se forma. Na sequência, avaliaria o efeito de apresentação social desses profissionais sobre quem não fizesse parte do *métier*, aproveitando a oportunidade para aumentar o contraste por meio de uma comparação entre eles e seus objetos de estudo, isto é, os gregos antigos (de uma perspectiva despida da idealização que séculos de classicismo impingiram em suas abordagens). Do choque entre a imagem de um filólogo moderno e a de um grego antigo, surgiria a oportunidade para refletir sobre o que poderia ser uma filologia do futuro.

Ainda que suas observações demonstrem uma série de engajamentos que Nietzsche ainda viria a romper — como na afirmação de uma cosmovisão de base schopenhauer-wagneriana⁶ —, é inegável que muitos posicionamentos elaborados mais detidamente em livros posteriores aparecem prenunciados nesse esforço de refletir sobre si mesmo, sua própria formação e profissão, em contraste com aqueles que aprendeu a admirar por causa da visão privilegiada por seus estudos. A esse respeito, vejamos a seguinte anotação:

É tão difícil compreender a Antiguidade: é preciso sermos capazes de esperar até que possamos ouvir algo. O *elemento humano* [*Das Menschliche*] que a Antiguidade nos indica não deveria ser confundido com *humanidade* [*dem Humanen*]. A oposição deveria ser reforçada: o que adoce a filologia é que ela tenta se meter com a humanidade [*das Humane*]; só por causa disso a juventude é apresentada a ela, a fim de que se torne humana [*human*]. Creio que, para alcançar isso, basta um tanto de História: a brutal-arrogância é despedaçada quando se vê o quanto mudam as coisas e as valorações. — O elemento humano [*Das Menschliche*] dos helenos encontra-se numa certa ingenuidade, por meio da qual o ser humano [*der Mensch*] se mostra: estado, arte,

⁶ “Eu deploro uma *educação* por meio da qual não se compreenda Wagner, por meio da qual Schopenhauer soe cru e dissonante. Essa educação é um erro.” (Nietzsche, 2024, p. 106, trad. R. Silva, KSA 8.50-1).

sociedade, leis militares e civis, relações sexuais, educação, partidos. É precisamente o elemento humano [*das Menschliche*] que se mostra sempre em todos os povos, mas que neles o faz com tanto descaramento e desumanidade [*Inhumanität*] que não pode ser descartado em termos de ensino. Além disso, eles criaram o maior número de tipos individuais — e é nesse sentido que são tão instrutivos sobre o *ser humano* [*den Menschen*]: um cozinheiro grego é mais cozinheiro do que qualquer outro. (Nietzsche, 2024, p. 68-9, trad. R. Silva, grifos do original, KSA 8.17-8)

A contraposição entre *Menschliche* e *Human* parece apontar para a diferença entre trabalhar com uma dimensão idealizada de “humanidade” (ligada à empreitada “humanista” europeia) e uma dimensão realista de descrição do “ser humano” (a partir de um interesse que poderíamos chamar de propriamente antropológico). Na linha do que foi demonstrado por James I. Porter, em seu texto “Nietzsche’s Untimely Antiquity” (2019), vários argumentos da *Genealogia da Moral* estão contidos em germe em algumas dessas observações.

Para além da idealização de uma empreitada humanística por parte de filólogos no presente, Nietzsche pretende fazer uma crítica radical da situação desses mesmos filólogos e da cultura contemporânea, valendo-se de um contraste com uma visão diferenciada de aspectos recalcados da cultura antiga (e, para todos os propósitos, recalcados também da cultura contemporânea). As linhas gerais de seu contraste podem ser entendidas nos seguintes termos:

Gregos e filólogos.

Os gregos honram a beleza	/ Filólogos são fofoqueiros e levianos
desenvolvem o corpo	/ detestáveis currais.
falam bem	/ gogos.
religiosos iluminadores do cotidiano	/ pedantes sujos.
ouvintes e espectadores	/ pirracentos e corujas noturnas.
em prol do simbólico	/ incapacidade para o simbólico
virilidade livre	/ fervorosos escravos do Estado
uma visão pura do mundo	/ cristãos complicados
pensadores pessimistas	/ filisteus

(Nietzsche, 2024, p. 112, trad. R. Silva, KSA 8.57)

A alusão frequente ao filistinismo dos praticantes de sua profissão pode ser entendida de várias formas, mas Nietzsche sempre destaca que — como os filólogos são os únicos capazes de ver por dentro sua prática e compreender a decadência do tipo de formação que oferecem, mas ao mesmo tempo são os maiores beneficiários de sua manutenção — falta-lhes a coragem intelectual para fazer uma crítica aos rumos daquilo que inevitavelmente deveriam perceber e denunciar como problemático.

Dentre os temas que serão longamente desenvolvidos nos futuros livros de Nietzsche está a crítica à influência que as ruínas do Cristianismo continuam a exercer na cultura moderna. Esse *insight* faz parte de suas anotações aqui.⁷ Haveria muitas outras ideias e imagens da futura filosofia de Nietzsche que aparecem nessas anotações precoces, mas, para concluir esta parte da exposição, gostaria de me direcionar para a pergunta esboçada acima, e que tem relação com a centralidade da noção de *unzeitgemäss* para o desenvolvimento de seu futuro trabalho filosófico: por que Nietzsche desiste de organizar e publicar o material de *Nós, filólogos* como a quarta de suas *Intempestivas*?

Existem inúmeras motivações de ordem pessoal que não pretendo contemplar aqui. Sem entrar nesse mérito, portanto, a meu ver, isso se deve em primeiro lugar ao fato de que ele estava chegando à conclusão de que nada de bom poderia vir da filologia tal como praticada pela maioria de seus colegas. Mais de uma vez ele se refere à mediocridade de 99% dos filólogos contemporâneos, destacando as consequências negativas disso para os poucos remanescentes de valor (que teriam assim comprometido seu potencial para realizar um trabalho

⁷ “O que para sempre *nos separa* da cultura antiga é que seus fundamentos se tornaram para nós completamente *arruinados*. Uma crítica dos gregos é, ao mesmo tempo, uma crítica da Cristandade, já que têm os mesmos fundamentos com crenças em fantasmas, cultos religiosos, encantamento da natureza. — Ainda há uma quantidade de estágios *sobreviventes*; mas estão na iminência de *arruinar-se*. Essa seria uma verdadeira tarefa: descrever a perda irreparável da Grecidade, e da Cristandade com ela, bem como das fundações de nossa sociedade e política até hoje.” (Nietzsche, 2024, p. 140, trad. R. Silva, KSA 8.83).

relevante). Numa das últimas anotações dedicadas ao tema, ele escreve o seguinte:

Num enquadramento da história da filologia, impressiona quão poucas pessoas realmente bem-dotadas participaram dela. Entre os mais famosos, estão alguns que arruinaram seu entendimento por causa do excesso de saber e, entre os mais entendidos deles, alguns que não sabiam empregar seu entendimento para algo diverso de minúcias. É uma história triste, creio, porque nenhuma ciência é tão pobre de talentos. São os aleijados de espírito que encontram seu passatempo nessas picuinhas verbais.

Prefiro escrever algo que será digno de ser lido como os filólogos leem seus autores, em vez de ficar agachado em cima de um autor. E principalmente — mesmo a mais limitada criação é superior a um discurso sobre a criatividade. (Nietzsche, 2024, p. 180, trad. R. Silva, KSA 8.122-3)

Ao que tudo indica, a decisão de desistir da publicação de *Nós, filólogos* consiste numa despedida de Nietzsche da filologia praticada por seus contemporâneos. Mas isso quer dizer que ele estaria renegando sua formação e suas convicções filológicas mais profundas? Acredito que não. Muitas citações poderiam corroborar esse posicionamento, como aquela em que ele alude ao longo período de preparação necessário para se alçar ao momento de seu verdadeiro trabalho intelectual,⁸ ou quando fala de sua crença numa filologia que ainda sequer começou a ser praticada (Nietzsche, 2024, p. 89, KSA 8.34), ou ainda quando se refere a esse “filólogo do futuro” como alguém “cético com relação a toda a nossa cultura e, com isso, também destruidor da profissão de filólogo” (Nietzsche, 2024, p. 110, trad. R. Silva, KSA 8.55).

Ou seja, Nietzsche não nega que exista uma filologia ainda por vir, apenas quer promover a aniquilação da filologia moribunda

⁸ “Se eu fosse livre de fato, não teria necessidade de todas essas disputas, mas poderia me voltar para um trabalho ou ato com que testasse toda a minha força. — Atualmente posso apenas esperar me tornar gradualmente livre; e até agora sinto que me torno cada vez mais. Assim, há de vir o dia de meu verdadeiro *trabalho* e a *preparação* para os Jogos Olímpicos estará terminada. —” (Nietzsche, 2024, p. 150, trad. R. Silva, KSA 8.94).

praticada por seus contemporâneos para que ela tenha o espaço necessário para surgir. Isso fica evidente em mais uma citação que gostaria de trazer dessa coletânea fascinante de anotações, na qual acredito ter encontrado *in nuce* o programa filosófico de Nietzsche, calcado, como tenho defendido, na centralidade da noção de *unzeitgemäss*. Trata-se de uma concepção muito arrojada do que poderia ser descrito como uma crítica cultural do presente, a partir de um contraste antropológico com a alteridade:

A filologia como ciência da Antiguidade, naturalmente, não tem uma duração eterna; seu material há de se exaurir. O que não há de se exaurir é a sempre nova acomodação de cada tempo à Antiguidade, medindo-se com ela. Se a tarefa dos filólogos fosse a de compreender melhor, por meio da Antiguidade, *seu próprio* tempo, sua tarefa seria eterna. (Nietzsche, 2024, p. 84, trad. R. Silva, KSA 8.31)

4 *Philosophia facta est quae philologia fuit*⁹

A importância da filologia para o desenvolvimento da filosofia de Nietzsche aparece reconhecido em diversos outros pontos de seus escritos tardios, não apenas em termos de forma e conteúdo, como sugere a seção “O que devo aos antigos” de *Crepúsculo dos ídolos* (orig. 1888), mas também em termos de método, na linha do que propõem as seções 47 e 52 de *O Anticristo* (orig. 1888). Nesse sentido, talvez nenhum outro trecho de seu *corpus* tenha a força intempestiva das palavras que encerram o prólogo da reedição de *Aurora*, cuja primeira publicação havia saído em 1881, mas que tem uma versão definitiva apenas em 1887. É com este trecho autorreflexivo que Nietzsche conclui sua proposta de reavaliação — pretensamente mais amadurecida — dos méritos filosóficos de *Aurora*:

⁹ Como já explicado em trecho supracitado de Nietzsche (2006, p. 198-9, KGW 2.1.249), essa fórmula latina consiste na inversão de uma frase de Sêneca (empregada em suas *Epístolas* 108.23). Na formulação de Nietzsche (que é de 1869), seu sentido ganha ares proféticos: “a filosofia se faz do que tinha sido filologia”.

E finalmente: por que deveríamos dizer tão alto e com tal fervor aquilo que somos, que queremos ou não queremos? Vamos observá-lo de modo mais frio, mais distante, com mais prudência, de uma maior altura; vamos dizê-lo, como pode ser dito entre nós, tão discretamente que o mundo não o ouça, que o mundo não *nos* ouça! Sobretudo, digamo-lo *lentamente*... Este prólogo chega tarde, mas não tarde demais; que importam, no fundo, cinco ou seis anos? Um tal livro, um tal problema não tem pressa; além do que, ambos somos amigos do *lento*, tanto eu como meu livro. Não se é filólogo em vão, talvez o seja ainda, isto é, um professor da lenta leitura: — afinal, também se escreve lentamente. Agora não faz parte apenas de meus hábitos, é também de meu gosto — um gosto maldoso, talvez? — nada mais escrever senão o que leve ao desespero todo tipo de gente que “tem pressa”. Pois filologia é a arte venerável que exige de seus cultores uma coisa acima de tudo: pôr-se de lado, dar-se tempo, ficar silencioso, ficar lento — como uma ourivesaria e saber da *palavra*, que tem trabalho sutil e cuidadoso a realizar, e nada consegue se não for *lento*. Justamente por isso ela é hoje mais necessária do que nunca, justamente por isso ela nos atrai e encanta mais, em meio a uma época de “trabalho”, isto é, de pressa, de indecorosa e suada sofreguidão, que tudo quer logo “terminar”, também todo livro antigo ou novo: — ela própria não termina facilmente com algo, ela ensina a ler *bem*, ou seja, lenta e profundamente, olhando para trás e para diante, com segundas intenções, com as portas abertas, com dedos e olhos delicados... Meus pacientes amigos, este livro deseja apenas leitores e filólogos perfeitos: *aprendam a ler-me bem!* (Nietzsche, 2016a, p. 13-4, trad. P. C. de Souza, alterada, KSA 3.17)

Com a argumentação apresentada até aqui, seria possível dar-me por satisfeito no que tange à proposta de defender a centralidade da noção de *unzeitgemäss* para o desenvolvimento da filosofia de Nietzsche a partir de sua formação filológica. Contudo, gostaria de concluir problematizando a forma como o filólogo-filósofo se apropria da Antiguidade em vista do presente, a partir da atitude crítica com que emprega uma fórmula latina de matriz estoica em três lugares diferentes de sua obra.¹⁰

¹⁰ Alguns apontamentos dos próximos parágrafos são retomados de uma publicação anterior (Silva, 2024).

Bene navigavi cum naufragium feci. Esse provérbio latino, que remonta aos primórdios do estoicismo (numa formulação em grego), é citado por Nietzsche em dois pontos curiosos de seus escritos. Gostaria de propor que, apesar de estoicos e outros filósofos antigos terem sido fundamentais para o desenvolvimento de sua compreensão de filosofia — inclusive no que diz respeito a termos e conceitos específicos de Nietzsche, como *amor fati* e “eterno retorno” (Melo Neto, 2020, p. 57-102) —, isso não suscita qualquer tipo de condescendência na forma como avalia a pertinência de certas proposições filosóficas também da Antiguidade.

Em outra anotação de 1875, essa expressão aparece no final da seguinte reflexão:

Quão pouco há de razão, quando se considera com que frequência o acaso domina as pessoas, é algo que se indica com a quase regular discrepância entre a assim chamada vocação e a disposição para ela: os casos bem-sucedidos são exceções, como casamentos bem-sucedidos, e mesmo esses não são conduzidos por meio da razão. A pessoa escolhe sua profissão quando ainda não está pronta para a escolha; não conhece as diversas profissões nem a si mesmo; desperdiça seus anos mais ativos nessa profissão, dedica toda a sua reflexão a isso, torna-se experiente; seu juízo alcança o ápice, então já é tarde demais para começar algo novo, e a sabedoria, na terra, quase sempre tem algo de decrepitude e falta de força muscular.

A tarefa é principalmente a de recuperar, corrigir tanto quanto possível, o que se perdeu no começo; muitos reconhecerão que uma parte tardia da vida ganha um objetivo que se formou a partir de uma desarmonia originária; e isso torna a vida difícil. No final da vida, acostuma-se com isso — então é possível enganar-se acerca da própria vida e louvar sua própria estupidez: *bene navigavi cum naufragium feci* [naveguei bem, tendo naufragado] e até cantar um hino de louvor à ‘Providência’. (Nietzsche, 2024, p. 71-2, trad. R. Silva, KSA 8.19-20)

Como bem explicitado por Pascale Hummel (2024), a formulação latina é da autoria de Erasmo de Roterdã (*Adágios* 2.9.79), mas sua origem remonta à célebre frase que Diógenes Laércio (7.4) atribui a Zenão de Cítio, fundador do estoicismo: $\nu\upsilon\nu\ \epsilon\upsilon\pi\lambda\acute{o}\eta\kappa\alpha,\ \acute{o}\tau\epsilon\ \nu\epsilon\nu\alpha\nu\acute{\alpha}\gamma\eta\kappa\alpha$

[naveguei bem, quando naufraguei]. Segundo a tradição biográfica, o estoico teria usado essa formulação para caracterizar sua boa sorte com o naufrágio que o obrigou a permanecer em Atenas, uma vez que lá descobriu a filosofia com a leitura das *Memoráveis* de Xenofonte e a amizade de Crates. Graças ao naufrágio (literal), Zenão teria passado a “navegar” bem (metaforicamente falando).

O sentido tradicional do provérbio latino parece próximo de uma expressão popular como “há males que vêm para bem”, mas a ironia da frase — tal como citada por Nietzsche — é que ela pode ser lida sem que haja uma relação lógica entre ter naufragado antes e só então passar a navegar bem. Interpretada dessa forma, a frase oferece um raciocínio espúrio de quem se vê instado a compreender, no final de uma vida baseada no erro, seu insucesso como uma espécie de êxito relativo (“naveguei bem ao naufragar”). Na linha do que sugere William Arrowsmith (1990, p. 330), todo o trecho supracitado da anotação parece uma retomada irônica das palavras de Schopenhauer (1862, p. 215) no texto “Especulação transcendente sobre a aparente deliberação no destino do indivíduo”, quando oferece uma reflexão sobre o apelo amplamente difundido das noções de Providência (palavra cujo matiz estoico sequer é preciso mencionar). Assim sendo, essa retomada ironiza o autoengano estoico de se supor uma ideia de “males que vêm para bem” na compreensão da própria vida e dos acontecimentos em geral, especialmente no que diz respeito à compreensão estoica de uma Providência divina.¹¹

Em outra passagem de uma obra escrita no final de sua vida, na seção 4 de *O caso Wagner* (orig. 1888), Nietzsche volta a empregar o

¹¹ Como bem observa Melo Neto (2020, p. 83), em seus apontamentos sobre a influência do estoicismo no pensamento nietzschiano: “[S]e, por um lado, Nietzsche vai ao encontro dos estoicos ao considerar que uma necessidade imanente faz com que o vir-a-ser se desenrole *fatalmente* numa sequência encadeada de acontecimentos; por outro lado, deles se afasta ao descartar que haja qualquer tipo de *providência divina* por trás dessa necessidade. Enfim, por mais que a noção estoica de providência possa ser entendida à luz da imanência, esta não se aplica à cosmologia de Nietzsche.”

adágio, mas agora para depreciar a forma como Richard Wagner concebe o enredo de *O Anel dos Nibelungos*, reinterpretando-o de forma profundamente enganosa:

Siegfried e Brunilda; o sacramento do amor livre; o advento da era dourada; o crepúsculo de ídolos da velha moral — *o infortúnio foi abolido...* Por longo tempo a nave de Wagner seguiu contente esse curso. Sem dúvida, Wagner buscava nele o seu mais elevado objetivo. Que aconteceu então? Um acidente. A nave foi de encontro a um recife; Wagner encalhou. O recife era a filosofia schopenhaueriana; Wagner estava encalhado numa visão de mundo *contrária*. O que havia ele posto em música? O otimismo. Wagner se envergonhou. Além disso, um otimismo para o qual Schopenhauer havia criado um adjetivo mau — o otimismo *infame*. Ele envergonhou-se novamente. Meditou por longo tempo, sua situação parecia desesperada... Enfim vislumbrou uma saída: o recife no qual naufragara, e se ele o interpretasse como *objetivo*, como intenção oculta, como verdadeiro sentido de sua viagem? Naufragar *ali* — isso era também uma meta. *Bene navigavi, cum naufragium feci...* E ele traduziu o *Anel* em schopenhaueriano. Tudo vai torto, tudo afunda, o novo mundo é tão ruim quanto o velho — o *nada*, a Circe indiana, nos acena... Brunilda, que segundo a antiga intenção se despediria com uma canção de louvor ao amor livre, deixando ao mundo esperanças de uma utopia socialista, com a qual ‘tudo fica bom’, agora tem outra coisa a fazer. Deve primeiro estudar Schopenhauer, tem de pôr em versos o quarto livro do *Mundo como vontade e representação*. Wagner estava redimido... Em toda seriedade, esta foi uma redenção. O benefício que Wagner deve a Schopenhauer é imensurável. Somente o filósofo da *décadence* revelou o artista da *décadence* a si mesmo... (Nietzsche, 2016b, p. 17-8, trad. P. C. de Souza, KSA 6.20-1)

Aqui, a origem estoica do adágio desaparece quase inteiramente. Talvez reste uma sombra de crítica ao estoicismo no que Nietzsche delineia como a autoindulgência com que alguém retroprojeta a ideia de uma Providência divina em ação nas suas decisões, inclusive no que diz respeito a seus piores erros. Mas o que se encontra em questão aí consiste no erro de Wagner, qual seja, conceber *O Anel dos Nibelungos* como um enredo otimista, apesar do pessimismo inerente à sua constituição *décadente*, que só viria a lhe ser revelada *a posteriori*.

Aqui, a origem estoica do adágio desaparece quase inteiramente. Talvez reste uma sombra de crítica ao estoicismo no que Nietzsche delineia como a autoindulgência com que alguém retroprojeta a ideia de uma Providência divina em ação nas suas decisões, inclusive no que diz respeito a seus piores erros. Mas o que se encontra em questão aí consiste no erro de Wagner, qual seja, conceber *O Anel dos Nibelungos* como um enredo otimista, apesar do pessimismo inerente à sua constituição *décadente*, que só viria a lhe ser revelada *a posteriori* pelo contato com Schopenhauer.

Cumprе notar que a expressão latina ainda aparece — reformulada — uma última vez numa anotação de 1888:

Em minha vida realmente há surpresas: isso ocorre porque deliberadamente não me ocupo com o que seria possível: prova de quanto vivo em pensamentos... Uma coincidência me fez ter consciência disso um outro dia: o conceito de ‘futuro’ falta em mim, eu olho adiante como sobre uma superfície plana, sem desejo, sem o mínimo desejo, sem planejar, sem cobiçar algo diverso. Com efeito, o que aquele sagrado epicúrio nos proibiu: a preocupação com o próximo dia, com o amanhã... Este é meu único artifício: eu sei hoje o que amanhã deve acontecer. *naufragium feci: bene navigavi*. (KSA 13.501, trad. minha).¹²

No caso, Nietzsche sugere ter cometido um erro (*naufragium feci*) antes de aprender como proceder de forma mais acertada doravante (*bene navigavi*), no que constitui uma correção lógica do raciocínio espúrio atribuído pela tradição estoica a Zenão de Cítio (*bene navigavi cum naufragium feci*). Ao mesmo tempo, seu emprego aqui vem precedido por uma reflexão em plena consonância com a ideia nietzschiana

¹² No original: “In meinem Leben giebt es wirklich Überraschungen: das kommt daher, daß <ich> nicht gern mit dem, was möglich sein könnte, beschäftigt bin: Beweis, wie sehr ich in Gedanken lebe... Ein Zufall brachte mir das vor einigen Tagen zu Bewußtsein: in mir fehlt der Begriff ‘Zukunft’, ich sehe vorwärts wie über eine glatte Fläche: kein Wunsch, kein Wünschchen selbst, kein Pläne-machen, kein Anders-haben-wollen. Vielmehr bloß das, was von jenem heiligen Epicureer uns verboten ist: die Sorge für den nächsten Tag, für Morgen... das ist mein einziger Kunstgriff: ich weiß heute, was morgen geschehen soll. *naufragium feci: bene navigavi*, — — —”

de *amor fati*. Finalmente, não deixa de ser curioso que isso seja proposto num trecho em que Nietzsche alude positivamente ao que havia sido proibido por “aquele sagrado epicúrio”, qual seja, “a preocupação com o próximo dia, com o amanhã”. Como se vê, uma mesma fórmula aparece acionada de modos diferentes por Nietzsche ao longo de sua obra, segundo seus interesses específicos no contexto em questão, mas sempre para dar a ver seus posicionamentos no presente à luz do passado.

50 Considerações finais

À guisa de conclusão, cumpre sintetizar o seguinte a partir do que ficou exposto e sugerido para Nietzsche e sua filosofia, numa formulação que valeria também para muitos outros pensadores no âmbito de nossa tradição filosófica: mesmo quando os antigos gregos e romanos parecem sair do palco principal do debate de ideias, a força da tradição clássica greco-romana no seio de nossa cultura faz com que certos ecos de suas palavras e valores continuem em cena, evocando aquilo que poderíamos ter sido... aquilo que ainda poderemos vir a ser. Nesse sentido, estudar os anos de formação dos autores cujas obras constituem nosso objeto de análise e interpretação é fundamental para que compreendamos os diferentes usos que fazem não apenas dessas leituras formadoras (em termos de palavras e ideias), mas também dos pressupostos epistemológicos, metodologias e cosmovisões com que entram em contato num momento especialmente relevante de seu desenvolvimento intelectual.

Referências

ARROWSMITH, William. Introduction and Commentaries on Nietzsche's *We Classicists*. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Unmodern Observations*. Edited by William Arrowsmith. New Haven; London: Yale University Press, 1990, p. 305-387.

- BENNE, Christian. *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2005.
- BISHOP, Paul (ed.). *Nietzsche and Antiquity: His reaction and response to the Classical Tradition*. Londres: Camden House, 2004.
- GIRARDOT, Rafael Gutiérrez. *Nietzsche y la filología clásica*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1966.
- HUMMEL, Pascale. O filólogo clássico: entre sujeito e objeto. In: HUMMEL, Pascale; SILVA, Rafael (orgs.). *Être philologue classique dans les années 20 du XXI^e siècle. Ser filólogo clássicos nos anos 20 do século XXI*. Paris: Philologicum, 2024, p. 158-165.
- HUMMEL, Pascale. *Histoire de l'histoire de la philologie: Étude d'un genre épistémologique et bibliographique*. Genève: Librairie Droz, 2000.
- JENSEN, Anthony K.; HEIT, Helmut (ed.). *Nietzsche as Scholar of Antiquity*. London; New Delhi; New York; Sydney: Bloomsbury, 2014.
- LEGHISIA, Giovanni. *Incorporare l'antico: Filologia classica e invenzione della modernità*. Udine: Mimesis Edizioni, 2007.
- MELO NETO, João Evangelista Tude de. *Nietzsche à luz dos antigos: a cosmologia*. São Paulo: Editora Unifesp; Grupo de Estudos Nietzsche, 2020.
- O'FLAHERTY, James C.; SELNER, Timothy F.; HELM, Robert M. (eds.). *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition*. 2. ed. Chapel Hill: University of North Caroline, 1976.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora: Reflexões sobre os preconceitos morais*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016a.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O caso Wagner: um problema para músicos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016b.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Considerações intempestivas*. Tradução de Lemos de Azevedo. Lisboa: Editorial Presença; São Paulo: Livraria Martins Fontes, 1976. Original publicado em 1874.
- NIETZSCHE, Friedrich. Homero e a filologia clássica. Tradução de Juan A. Bonaccini. *Princípios*, v. 13, n. 19-20, p. 169-199, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Kritische Studienausgabe*. 15 vol. 2. ed. Ed. Giorgio Colli, Mazzino Montinari. Berlin; New York: de Gruyter, 1988.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da tragédia. Ou Helenismo e Pessimismo*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

- NIETZSCHE, Friedrich. *Nós, filólogos*. Introdução, tradução e notas Rafael G. T. da Silva. Prefácio James I. Porter, posfácio Pascale Hummel. Araçoiaba da Serra, SP: Editora Mnêma, 2024.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Philologische Schriften (1867 – 1873)*. Seção 2, vol. 1. Ed. Fritz Bornmann, Mario Carpitella. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Nietzsche Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1982.
- PORTER, James I. *Nietzsche and the Philology of the Future*. Stanford: Stanford University Press, 2000.
- PORTER, James I. Nietzsche's Untimely Antiquity. In: STERN, T. (ed.). *The New Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, p. 49-71.
- ROHDE, Erwin. Resenha publicada no *Nordeutsche Allgemeine Zeitung* de 26 de maio de 1872. In: MACHADO, Roberto (org.). *Nietzsche e a polêmica sobre 'O nascimento da tragédia'*. Texto de Rohde, Wagner e Wilamowitz-Möllendorff. Tradução de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005b, p. 43-54.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga und Paralipomena: Kleine philosophische Schriften*. 2. ed. Ed. Julius Frauenstädt. Berlin: Hayn, 1862.
- SILVA, Rafael. *Bene navigavi cum naufragium feci*: O caráter intempestivo da noção de filosofia como modo de vida em Nietzsche. In: DIAS, Edson Matias; SILVA, Gustavo Augusto da; MARTINS FILHO, José Reinaldo F. (orgs.). *Anais da XIII Jornada de Filosofia e Teologia & do II Congresso Nacional Filosófico e Teológico do IFITEG. Viver e pensar em tempos de mudança: peregrinos da esperança*. Goiânia: IFITEG, 2024, p. 212-223.
- WAGNER, Richard. Carta aberta a Friedrich Nietzsche, publicada no *Norddeutsche Allgemeine Zeitung* de 23 de junho de 1872. In: MACHADO, Roberto (org.). *Nietzsche e a polêmica sobre 'O nascimento da tragédia'*. Texto de Rohde, Wagner e Wilamowitz-Möllendorff. Tradução de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005. p. 79-86.

A genealogia nietzschiana se esgota em uma crítica funcional da moralidade? Notas sobre a leitura de Reginster

Rogério Lopes¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.233.18>

1 Uma definição ecumênica de genealogia e a tese do duplo efeito

Podemos definir um programa genealógico em termos muito genéricos como um programa comprometido com a explicação da gênese, da difusão e da persistência de um item da cultura que goza de autoridade normativa sobre nossa conduta, com o objetivo de usar essas informações para iluminar o debate sobre a sua justificação e legitimidade. Uma investigação genealógica pretende explicar a etiologia desse item, ou seja, pretende identificar os processos históricos e os mecanismos causais que atuaram na formação e fixação, na difusão e na persistência do referido item em um determinado intervalo de tempo. Ela não se interessa apenas pelo estudo das condições de emergência, mas também das causas da difusão e da persistência desse item. Em um segundo momento, o genealogista estará (usualmente) interessado em examinar de que modo as informações obtidas nessa primeira etapa

¹ Professor Associado do Departamento de Filosofia da UFMG, membro permanente do PPG-Filosofia da UFMG, coordenador do GT Nietzsche da ANPOF. Bolsista de produtividade do CNPq. E-mail: roganlopes@gmail.com

impactam na nossa presente adesão a esse item². Trata-se, portanto, de operar um desvio pelo espaço das causas (âmbito da explicação) para iluminar o espaço das razões (âmbito da justificação). Como os diversos programas genealógicos têm concepções distintas acerca do que deve contar como uma explicação, é possível que alguns de seus praticantes não se identifiquem com essa descrição por entenderem que não estão primeiramente preocupados com a identificação de leis e mecanismos causais. É uma questão em aberto se as explicações funcionalistas reivindicadas por genealogias contrafactuais (que recorrem a cenários do tipo “estados de natureza”) poderiam prescindir de hipóteses causais. É improvável que possam, pois isso seria abdicar de pretensões explanatórias mais robustas, reduzindo a reconstrução genealógica a uma mera heurística para esclarecimento de nossas intuições³. Podemos contornar essa controvérsia se nos limitarmos a uma caracte-

² O debate sobre se genealogias podem (ou devem) ser meramente explanatórias, ou seja, normativamente neutras, segue em aberto, mas a posição que advoga a favor da neutralidade é bastante recessiva na literatura. Para uma defesa clássica da tese de que genealogias normativamente neutras não teriam interesse filosófico, cf. Craig, 2007; para a defesa de uma posição moderada, ver Koopman, 2013; Dutilh Novaes, 2015, 2020, tem defendido que a genealogia tem função explanatória, embora seja um recurso imprescindível em um programa de melhoria conceitual. A reconstrução genealógica (diacronicamente orientada) permite à análise conceitual acessar funções pretéritas dos nossos conceitos que continuam a assombrar os seus usuários atuais na medida em que as decisões teóricas tomadas no passado permanecem inacessíveis aos métodos convencionais de análise conceitual (sincronicamente orientados).

³ Genealogias que tomam como seu ponto de partida cenários contrafactuais do tipo “estados de natureza” podem manter suas pretensões explanatórias se elas operam com fatos gerais não controversos que definiriam o funcionamento do nosso ecossistema social e natural e aspectos centrais de nossa psicologia, mas também se detalham os mecanismos causais que conectam os eventos na forma de uma sucessão necessária (ou altamente verossímil segundo leis aceitas pelas nossas melhores teorias científicas). Nem todas as teorias de estado de natureza são constructos com pretensão explicativa. Algumas teorias contratualistas clássicas são por vezes tomados como casos-limite, dividindo os intérpretes. Hobbes é um exemplo paradigmático. A Teoria da Justiça de Rawls é o exemplo paradigmático de um uso meramente heurístico, como uma ferramenta para a construção de teorias normativas. Para maiores detalhes, cf. Williams, 2002 e Craig, 2007.

rização que não especifica o tipo de explicação em jogo: programas genealógicos são programas que pretendem que informações obtidas no contexto da explicação da emergência, difusão e persistência de certos itens da nossa autocompreensão (crenças, conceitos, valores, disposições, práticas e estruturas institucionais) modificam nossa atitude de adesão a esses itens, seja no sentido de intensificar, seja no sentido de abalar sua credibilidade.

Parte considerável das discussões metodológicas e metafilosóficas em torno dos programas genealógicos se concentra na tarefa de explicar como essa dupla pretensão (explicativa e normativa) pode ser legitimamente sustentada. Uma parte da literatura contemporânea defende que as reconstruções genealógicas (1) nos subsidiam com informações factuais que, combinadas com certos princípios epistêmicos *prima facie* válidos, serão úteis na avaliação do estatuto epistêmico das crenças que seus adeptos têm acerca da fonte da autoridade normativa do item genealogizado, seja no sentido de falsificar essas crenças, seja no sentido mais modesto de mostrar que elas estão insuficientemente justificadas (cf. Street, 2006; Joyce, 2006; Kail, 2011). Uma outra parte da literatura contemporânea entende que hipóteses genealógicas (2) nos auxiliam a identificar a função social de certas práticas e dispositivos de representação (cuja funcionalidade não é evidente) e a avaliar quão bem elas cumprem a função para a qual teriam sido originalmente “selecionadas” (Williams, 2002; Craig, 2007; Kitcher, 2011; Queiroz, 2021). Essas duas orientações distintas não são necessariamente excludentes, embora esse detalhe receba pouca atenção dos estudiosos. Em muitos casos, uma reconstrução genealógica produz o que poderíamos chamar de duplo efeito: sugerem fortemente que nossas crenças sobre um certo domínio de objetos têm um estatuto epistêmico questionável e, em um segundo momento, explicam, muito frequentemente com o auxílio de uma teoria do erro, porque ainda assim fomos levados a formar precisamente essas crenças. Essa estrutura é paradigmaticamente instanciada na *Origem dos Sentimentos Morais* de Paul Rée

(1875/2018) e, contemporaneamente, foi retomada no contexto dos debates em metaética por John Mackie, em seu já clássico *Ethics: Inventing Right and Wrong* (1977).

Desde a publicação do livro de Mackie, difundiu-se a dupla convicção de que narrativas genealógicas oferecem uma explicação naturalista da emergência e persistência de certas estruturas normativas (crenças, conceitos, afetos e disposições morais) e que essas narrativas nos fornecem informações relevantes para a avaliação e eventual revisão de parte de nossas crenças de segunda ordem acerca dessas estruturas⁴. Tornou-se moeda corrente a tese de que uma explicação da gênese da moralidade permitiria, senão falsificar, pelo menos abalar certas convicções acerca de sua natureza. A suposição realista de que nossos juízos morais rastreiam fatos normativos que teriam uma existência objetiva no mundo, independentemente de nossas disposições valorativas, e a suposição cognitivista de que seriam verifuncionais (cumpririam uma genuína função descritiva) têm sido um alvo privilegiado desses ataques genealógicos. Embora haja alguma controvérsia, a opinião dominante entre filósofos é a de que o senso comum opera com uma metaética realista e cognitivista⁵. Para bem do argumento, vamos supor que isso seja verdadeiro.

Segundo essa família de teorias, a reconstrução genealógica dos mecanismos que atuaram na formação e fixação desse subconjunto de

⁴ Vou me concentrar aqui nas disputas em metaética, mas muitos genealogistas pretendem atacar as nossas crenças valorativas de primeira ordem. Para uma avaliação desses usos da genealogia para atacar diretamente crenças valorativas de primeira ordem, cf. Kahane, 2010. Alguns utilitaristas supõem que seja possível construir um argumento genealógico cujos efeitos subversivos se restrinjam a teorias normativas rivais, como teorias deontológicas. Essa é a expectativa de Joshua Greene, por exemplo. A tese de Kahane é que esse tipo de insulamento genealógico é impossível. Se um argumento genealógico cético é sólido, ele tende a contaminar todo o domínio dos nossos juízos valorativos. A sua solidez depende, contudo, de considerarmos válidas certas suposições metaéticas e certos princípios epistêmicos. Daí o caráter inconclusivo de qualquer argumento genealógico de tipo “debunking”.

⁵ Para uma literatura empírica que busca problematizar esse consenso, conferir Horgan & Timmons, 2008.

crenças nos autorizam a concluir que, caso elas capturem os supostos fatos a que fazem referência, será por uma mera questão de sorte. Esses mecanismos seriam indiferentes à verdade e teriam selecionado aquele subconjunto de crenças que, dadas certas condições da nossa psicologia e do nosso ecossistema, se mostraram as mais aptas a resolver problemas de coordenação e cooperação social (Street, 2006; Joyce, 2006). Tais métodos de fixação de crenças violariam, entre outros, o princípio da segurança epistêmica (Srinivasan, 2015; 2019). Na medida em que não precisamos recorrer a fatos ou propriedades morais para explicar a formação das crenças que supostamente os rastreiam, podemos concluir que são explanatoriamente supérfluos ou inertes, razão suficiente para eliminá-los de nossa ontologia (Harman, 1977; Mackie, 1977). Esse primeiro movimento argumentativo, que ficou conhecido *como evolutionary debunking argument*, supõe que os mecanismos evolutivos (naturais e culturais) que atuaram na formação e fixação de nossas crenças morais de segunda ordem não guardam qualquer relação evidencial com sua verdade. Se essa suposição estiver correta, então a história causal de como adquirimos uma crença nos fornece informações relevantes para a avaliação de suas credenciais epistêmicas (à luz, claro, de certos princípios epistêmicos *prima facie* válidos”: insensibilidade à sorte; relevância explanatória; sensibilidade aos fatos, etc.). Mas a história não termina numa suspensão cética do juízo ou numa destruição niilista das bases da moralidade. Ao mesmo tempo em que mina a credibilidade de certas crenças de segunda ordem (crenças metaéticas) acerca da moralidade, esse tipo de uso argumentativo da genealogia pretende com frequência oferecer uma defesa indireta das crenças morais de primeira ordem ao associar essas crenças a certas funções socialmente úteis (ou mesmo imprescindíveis). Não precisaremos reformar a moralidade se estivermos dispostos a rever nossas crenças metaéticas. Bastaria substituir nossos dogmas realistas por alguma variedade de irrealismo, internalismo ou construtivismo (Street, 2006; Srinivasan, 2015). No limite, poderíamos migrar para uma atitude ficcionalista em

relação às nossas práticas de ajuizamento moral, como recomenda o antirrealismo (Mackie, 1977; Joyce, 2006).

A surpreendente combinação entre o abalo das credenciais epistêmicas das crenças realistas de segunda ordem (sobre a natureza da moralidade) e a concomitante justificação funcional das crenças morais de primeira ordem é feita com o auxílio de uma teoria do erro, destinada a explicar por que nós somos sistematicamente aprisionados em um conjunto de crenças metaéticas falsas sobre a natureza das nossas crenças normativas de primeira ordem. Se em um primeiro momento temos um uso subversivo da genealogia, em um segundo momento essa mesma genealogia pode se prestar a um uso vindicatório. Isso se torna possível na medida em que a teoria do erro desloca o foco da avaliação epistêmica das crenças de segunda ordem para uma explicação pragmática ou funcional de sua fixação e persistência. Esse deslocamento de perspectiva pode ou não vir acompanhado de uma recomendação para que continuemos a dar nossa adesão às crenças morais de primeira ordem, mas agora por razões distintas das razões que tínhamos antes de tomarmos conhecimento de sua etiologia. A suposição básica é que crenças morais não surgiram para capturar fatos morais, mas para solucionar problemas de coordenação e cooperação social. Devemos avaliá-las à luz do que elas fazem por nós, e não do que elas supostamente nos informam sobre o mundo. O desafio consiste, portanto, em mostrar que nossos juízos de atribuição de funcionalidade estão corretos, ou seja, de que a moralidade consiste em um conjunto de disposições que se fixou na medida em que efetivamente resolveu certos problemas adaptativos (ao produzir um conjunto determinado de efeitos úteis), e que ela o faz ainda hoje. A genealogia nos orienta nessa correta identificação. O conceito de função implícito aqui é o conceito etiológico, segundo o qual a função de um item é sobretudo aquilo que explica a sua persistência ao longo do tempo (aquilo para o qual esse item foi selecionado, sua tendência a produzir certos efeitos).

A obra de Paul Rée foi pioneira na mobilização dessa estrutura argumentativa de duplo efeito. Rée pretende oferecer uma explicação naturalista da gênese dos nossos sentimentos e conceitos morais que, ao mesmo tempo em que identifica uma série de erros intelectuais, não contesta a sua funcionalidade. Rée inaugura uma longa tradição de defesa funcional da moralidade a partir de sua explicação em termos de vantagem adaptativa. Essa família de teorias inaugurada por Rée compartilha da suposição de que a moralidade se caracteriza tanto por uma unidade quanto por uma continuidade funcionais. Esta consistiria, basicamente, em estabilizar o comportamento cooperativo, em um contexto teórico no qual a motivação altruísta é considerada recessiva e o cálculo instrumental tende a privilegiar interesses imediatistas. O que está em disputa, portanto, não é a função da moralidade, mas os detalhes de como essa função é desempenhada. A moralidade é concebida como uma tecnologia social, edificada sobre uma infraestrutura natural de afetos e impulsos, que permite compensar as limitações do nosso altruísmo e as deficiências de nossa racionalidade instrumental. Um traço recorrente nesta estrutura explicativa é o apelo à tese segundo a qual a moralidade encobre a sua própria funcionalidade. Isso ocorre na medida em que, na fixação da semântica dos conceitos morais, o foco das avaliações se desloca daquilo que é instrumentalmente valioso, isto é, da utilidade das ações altruístas (avaliação das consequências) para aquilo que seria intrinsecamente valioso, ou seja, a bondade dos agentes virtuosos (avaliação das disposições de caráter). A transformação conceitual que acompanha esse deslocamento do foco da avaliação é o que permite que os agentes superem sua tendência ao comportamento não cooperativo, pelo prazer que extraem da satisfação dos sentimentos morais (via aprovação social)⁶, e contornem as limitações de sua racionalidade instrumental (por meio da imposição de normas

⁶ Rée narra as etapas dessa transformação conceitual no primeiro capítulo de seu livro sobre a origem dos sentimentos morais (cf. Rée, 2018, p. 45-60).

deontológicas que dispensam o raciocínio prudencial a cada caso)⁷. Embora não haja, para além de sua utilidade social, qualquer outra propriedade que torne o subconjunto das ações cooperativas eventos intrinsecamente valiosos, Rée supõe que a revelação do caráter meramente funcional da nossa crença no valor intrínseco dessas ações não abala a sua autoridade normativa. Poderíamos dizer que elas sobrevivem ao teste genealógico⁸. A honestidade intelectual nos obriga a rever algumas de nossas convicções metaéticas, mas isso não contamina a autoridade normativa das crenças substantivas de primeira ordem (sobre bem e mal, sobre justo e injusto), na medida em que estão funcional ou pragmaticamente justificadas. Elas continuam a cumprir a mesma função para a qual foram originalmente fixadas (pela atuação conjunta das forças da seleção natural e cultural): tornar possível a coesão e a cooperação social. Rée exemplifica perfeitamente como um programa de explicação naturalista da moralidade pode estar a serviço da defesa do status quo moral.

2 A leitura funcionalista de Reginster e seus desafios

Em seu livro mais recente, intitulado *The Will to Nothingness: An Essay on Nietzsche's On the Genealogy of Morality* (2021), Bernard

⁷ “Moral thinking has a function, I have argued — both evolutionarily and contemporarily... The *moralization* of our practical lives contributes to the satisfaction of our long-term interests and makes for more effective collective negotiation by supplying license for punishment, justification for likes and dislikes, and bonding individuals in a shared framework of decision-making.” (Joyce, 2006, p. 208).

⁸ Rée parece não exigir que essa estabilidade seja uma estabilidade reflexiva. Ela pode ser uma estabilidade produzida pela atuação contínua das forças naturais e culturais vinculadas à moralidade. Podemos explicá-la apelando a uma teoria do erro. Bernard Williams recusa essa solução, e isso impõe a ele o ônus adicional de tornar plausível a sua tese de que estamos autorizados (e não apenas compelidos pelos mecanismos da nossa biologia e da nossa cultura) a considerar como intrinsecamente valiosas disposições que inicialmente tinham um valor meramente instrumental. A sua suposição é a de que, dadas certas condições, podemos **construir** valores intrínsecos (Cf. Williams, 2002).

Reginster propõe uma leitura inovadora do modo como a genealogia nietzschiana contribui para a sua crítica à moralidade, que a filia a essa tradição funcionalista, mas com viés subversivo (e não vindicatório). Sua tese principal é que a genealogia nietzschiana tem um duplo objetivo: (1) identificar a função que explica a emergência e persistência da moralidade e (2) avaliar se ela cumpre bem essa função⁹. Reginster argumenta que Nietzsche não está primariamente interessado em questionar a verdade dos valores morais, mas em examinar seu papel funcional na vida humana — isto é, examinar se e em que medida a moralidade atende à demanda humanamente incontornável por eficácia agencial, que é o sentido primário que, segundo o intérprete, Nietzsche confere à vontade de poder como hipótese psicológica¹⁰. Essa interpretação permite uma leitura abrangente e unitária da *Genealogia da Moral*, e ao mesmo tempo suporta a tese de que hipóteses genealógicas desempenham um papel não apenas explanatório (e instrumental), mas também normativo no projeto nietzschiano de uma crítica da moralidade. Como vimos na seção anterior, leituras que conectam programas genealógicos a uma explicação funcionalista da moralidade (no mais das vezes com um intuito vindicatório) são relativamente comuns na literatura filosófica, e mesmo no caso de Nietzsche não chega a ser uma novidade absoluta. Se pudermos atribuir uma função contínua e unitária para a moralidade, seremos capazes de explicar não apenas a sua emergência, mas, sobretudo, a sua persistência e, ao mesmo tempo, de avaliá-la à luz do quão bem ela se sai no exercício dessa função. A

⁹ “The objective of a genealogy of morality is, in the first place, to uncover its function by identifying the particular problems this practice was ‘designed’ to solve [...] In the second place, the objective is also to form an assessment of morality by making it possible to ask how well, if at all, it solves these problems” (Reginster, 2021: p. 12).

¹⁰ “In other words, the critical target of Nietzsche’s genealogical inquiries is not the epistemic standing of moral judgments. It does not aim to raise questions about their truth or justification by exposing their epistemically unreliable etiology, or by showing that we have no reason to believe that the metaphysical realities on which they purportedly report actually exist.” (Reginster, 2021: p. 41)

reconstrução genealógica permitiria em um primeiro momento identificar o tipo de problema prático para o qual a moralidade emerge como uma solução¹¹ e, na sequência, usar essa informação como um critério pragmático para avaliar se ela tem cumprido bem essa função. Antes de examinarmos os detalhes da interpretação de Reginster, é instrutivo considerar dois desafios que se colocam para o programa de uma genealogia funcionalista.

2.1 As condições de continuidade e unidade funcional

Para que a genealogia de certas práticas culturais seja capaz de avaliá-las de um ponto de vista funcionalista, é preciso que duas condições sejam satisfeitas: as condições de continuidade e de unidade funcional. Ambas são bastante demandantes (cf. Smith, 2016). A primeira exige que se demonstre que as condições possibilitadoras iniciais, ou seja, certos traços do ecossistema social e natural em combinação com certas disposições psicológicas dos nossos antepassados, que explicam a emergência das referidas práticas, encontram-se preservadas no atual estágio da nossa sociedade. A segunda condição exige descartar a hipótese de uma múltipla valência funcional, mas isso é justamente o que deveríamos esperar de itens culturais complexos (mesmo aqueles que são menos complexos do que a moralidade). Satisfeitas estas duas condições, o modelo funcionalista tende a favorecer abordagens legitimadoras das práticas. Essa é a razão pela qual é mais

¹¹ Para que a reconstrução genealógica tenha força explanatória no contexto de uma leitura funcionalista é necessário que a função a ser atribuída ao item genealogizado não seja evidente, o que nem sempre é o caso para itens normativamente relevantes do nosso mundo social. É comum nesse tipo de reconstrução genealógica a alegação de que entre as condições para que um determinado item cultural cumpra bem a sua função (por exemplo, de estabilizar o comportamento cooperativo ou de permitir que agentes resistam à sua preferência por ganhos de curto prazo) que o seu caráter meramente funcional seja ofuscado. Cada genealogista tem sua versão privilegiada de como isso ocorre efetivamente, mas, como vimos na seção anterior, muitos mobilizam uma teoria do erro para explicar essa estranha alquimia, uma alquimia por meio da qual aquilo que inicialmente tem valor meramente instrumental acaba por adquirir valor intrínseco.

plausível oferecer uma justificação funcional para um item isolado do nosso mundo social (uma determinada disposição, como a veracidade, ou uma instituição simples, como a moeda), em oposição a estruturas complexas (como a moralidade ou o estado), a partir de uma genealogia contrafactual que opera com modelos muito simplificados e situações muito gerais, em oposição a uma genealogia de tipo conjectural. A vantagem do modelo contrafactual é que nele podemos controlar as variáveis socioambientais relevantes. Mas há que se avaliar se com isso não renunciamos às ambições explicativas da genealogia¹². Outra alternativa seria limitar o escopo do intervalo temporal, como forma de evitar uma variação excessiva nas condições ambientais. Nesse caso, as genealogias deveriam focar em eventos recentes, como defendem alguns foucaultianos. Dadas essas condições restritivas, uma genealogia de tipo darwinista, de natureza conjectural, que justifique funcionalmente a moralidade parece ter poucas chances de êxito. Como não há algo como uma função intrínseca de um item biológico ou cultural qualquer, a correção de um juízo de funcionalidade é fortemente dependente das condições ambientais:

¹² Explicações funcionalistas muito comumente apelam para o mecanismo de seleção natural de tipo darwinista. Genealogias contrafactuais mimetizam esse modelo sem se comprometerem com conjecturas no espaço factualmente rarefeito da nossa pré-história. Eles se assumem abertamente como *just-so-stories*, por assim dizer. Começamos por supor um mundo social similar ao nosso, mas fazemos de conta que ele carece de um item cuja emergência gostaríamos de reconstruir genealogicamente (um certo conjunto de crenças, práticas conceituais, certas disposições epistêmicas, uma instituição ou mesmo um conjunto delas, etc.). Podemos imaginar que, dadas certas suposições bastante plausíveis acerca de nossa psicologia (altruísmo limitado, racionalidade instrumental deficiente), somadas a outras características igualmente plausíveis do nosso mundo natural e social (escassez relativa de recursos, exposição às mesmas necessidades básicas), somos inevitavelmente confrontados com certos problemas que acabam por exercer uma pressão prática na direção do surgimento do item cuja emergência pretendemos reconstruir genealogicamente (convenções de justiça, regras de propriedade, o próprio estado, a linguagem, sentimentos e vocabulário especificamente morais, ou ainda disposições epistêmicas associadas ao testemunho sincero). Esse item cultural normativamente relevante aparece então como uma solução racional para esses problemas (sem a necessidade de supor um episódio de deliberação coletiva).

A maioria dos relatos evolutivos sobre o surgimento e a persistência da moralidade invoca aproximadamente os mesmos tipos de condições iniciais e argumenta que um mecanismo evolutivo padrão – seleção natural, sexual ou talvez de grupo – pode explicar o surgimento e a persistência da moralidade humana (Ruse 1986; Axelrod 1984; Sober 1992; De Waal 2006). Essas condições iniciais são familiares a qualquer pessoa que tenha se envolvido com a literatura: os primeiros seres humanos, segundo nos dizem, viviam em grupos pequenos e geneticamente isolados de 50 a 150 indivíduos cujas interações eram face a face; a “defecção” (no sentido da teoria dos jogos) era muito perigosa para esses grupos, porque eles eram rotineiramente confrontados com a escassez de recursos e ameaças de predadores. Além disso, a sobrevivência coletiva dependia de um raciocínio prudencial de longo prazo motivacionalmente eficaz, mas os seres humanos geralmente são ruins em se motivar de acordo com esse raciocínio, em virtude de sua preferência por ganhos de curto prazo (Kitcher 2006, p. 11, 197, 393; Joyce 2006a, b, p. 40-42). Essas condições comumente citadas ajudam a explicar por que a moralidade humana é adaptável o suficiente para evoluir por meio da seleção natural.” (Smith, 2016: p. 1133)

Não há nenhuma analogia possível entre os pequenos grupos de humanos nômades que formavam as comunidades do pleistoceno e as modernas sociedades ocidentais. Assim, as condições que teriam possibilitado a emergência da moralidade no interior desses pequenos grupos não têm qualquer continuidade com as condições atuais. Obviamente que a condição de continuidade pode ser satisfeita a depender do nível de generalidade de nossa descrição da situação inicial; por exemplo, é certo que ainda vivemos em comunidades, que precisamos nos haver uns com os outros, somos confrontados com certos problemas urgentes de coordenação. Mas o ponto é justamente que tais descrições não correspondem ao conteúdo das condições especificadas pelos teóricos evolucionistas como possibilitadoras da emergência e persistência da moralidade. Em outras palavras, não poderíamos razoavelmente esperar, de acordo com nossos melhores modelos evolutivos, que a moralidade tivesse se desenvolvido em ambientes como os nossos. Se parte dos seus dispositivos sobreviveu em condições socio-

ambientais tão distintas (por exemplo, uma gama específica de afetos morais, intuições deontológicas, etc.), há alguma chance de que essa sobrevivência seja um caso de inércia filogenética ou de exaptação. Em ambos os casos, não podemos descartar a hipótese de que os mesmos itens que se mostraram funcionais no passado (e por isso foram selecionados), persistiram inercialmente (em um contexto em que deixaram de ser funcionais) ou foram submetidos a novos usos. Nesse último caso, eles teriam mantido, contudo, uma relação parasitária com seus usos pretéritos, que teria resultado numa perversão de sua funcionalidade original, conforme a hipótese defendida por Kim Sterelny¹³.

A partir desse pequeno resumo podemos discernir dois propósitos distintos para os programas genealógicos de orientação funcionalista. Eles podem ser mobilizados tanto para intensificar nossa adesão ao item genealogizado (no caso de um uso vindicatório) quanto para minar sua credibilidade (no caso de um uso subversivo), a depender do tipo de diagnóstico que a narrativa genealógica permite corroborar (de funcionalidade ou de disfuncionalidade). Como vimos na seção anterior, a genealogia como um método para a identificação e a avaliação funcional de uma determinada prática pode se dar tanto de forma independente, quanto em associação com o objetivo de usá-la para avaliar o estatuto epistêmico das crenças que os adeptos da prática sustentam em relação à sua natureza. O diagnóstico da funcionalidade ou disfuncionalidade de uma prática, por sua vez, não ocorre em um espaço normativamente neutro, mas no contexto dos demais compromissos normativos e valorativos do auditório. Ela pode ser consensualmente

¹³ Cf. Sterelny, 2012. Trata-se de uma resenha crítica do livro de Philip Kitcher, intitulado *The Ethical Project* (cf. Kitcher, 2011). A resenha tem o título sugestivo de “Morality’s Dark Past”. Sterelny sugere que normas morais, introduzidas inicialmente para resolver problemas de coordenação postos pela intensificação da divisão social do trabalho, teriam sido cooptadas para justificar a manutenção de arranjos distributivos desiguais, permitindo a cooperação em bases assimétricas. Sua visão sombria do processo civilizatório, no qual a moralidade ocupa lugar de destaque, serve como um bom contraponto à visão mais otimista de Kitcher.

aprovada (se percebida como incontornável) ou pode ser matéria de disputa. A reconstrução genealógica de uma determinada prática pode revelar que ela é funcional no sentido de promover os interesses de uma forma de vida particular (a vida contemplativa) em detrimento dos interesses de uma forma de vida alternativa (a vida ativa), ou ainda no sentido mais limitado de promover os interesses de um grupo social (a elite sacerdotal, a elite política, a elite guerreira) em detrimento dos interesses de uma maioria (o rebanho governado por essa mesma elite, os socialmente oprimidos, a classe operária). Além disso, ela pode revelar que a promoção de uma certa classe de interesses (os interesses do bem-estar) pode conflitar com a promoção de interesses de outra natureza (interesses relacionados ao cultivo da excelência, por exemplo). Se o genealogista consegue mostrar de forma convincente que, dadas certas condições do nosso ecossistema social e natural e certas disposições psicológicas, uma determinada prática é a melhor solução para satisfazer a uma necessidade que emerge dessa interação (entre condições muito gerais do meio ambiente e a nossa psicologia), então ele terá criado um argumento forte a favor da manutenção dessa prática e que intensifica nossa adesão a ela. Mas dadas as elevadas exigências evidenciais postas pelas condições de continuidade e unidade funcionais, é igualmente possível, e mesmo mais crível que a reconstrução genealógica de uma prática social revele que ela persiste à revelia do fato de já não mais atender às necessidades que inicialmente determinaram a sua fixação, ou seja, por mera inércia. Um segundo resultado possível é que a prática tenha sido exaptada para novas funções, alheias à função original que fez com que a prática fosse fixada. Qualquer item da cultura pode, a princípio, ser capturado e submetido a novas finalidades. Nietzsche parece supor que essa é antes a regra do que a exceção, uma regra que segundo ele parece valer não apenas para o nosso mundo social, mas também para a totalidade do mundo orgânico (cf. GM II 12).

John Richardson (2004, cap. 1) mobilizou as noções de inércia filogenética e exaptação para explicar a presença em Nietzsche do que ele chamou de uma teleologia da suspeita, na qual o uso de argumentos teleológicos ampara diagnósticos de disfuncionalidade. Parte da novidade e da ousadia do novo livro de Reginster consiste justamente em interpretar a genealogia de Nietzsche como um único e longo argumento que tem como conclusão a tese de que a moralidade apresenta um tipo de disfuncionalidade que não se enquadra em nenhuma das formas anteriormente mencionadas, ou seja, uma disfuncionalidade que não resulta de uma perda de continuidade (com as condições possibilitadoras originais) nem de sua captura para propósitos distintos daqueles para os quais ela teria sido originalmente “desenhada” (o que acarretaria numa perda de unidade funcional). Como essas alternativas coincidem com as vias mais promissoras para construir um juízo de disfuncionalidade, a interpretação de Reginster encara um desafio primeiramente de natureza sistemática. Mas além disso, ela contraria uma longa tradição de recepção do texto nietzschiano, assim como um conjunto de evidências textuais aparentemente incontornáveis, como a sua famosa digressão metodológica em GM II 12, que reforça a múltipla valência funcional de um único dispositivo da moralidade, o castigo, que ele apresenta nas seções seguintes do *Segundo Tratado* da GM. Como foi dito, Reginster não atribui nenhum papel de destaque às noções de exaptação e inércia filogenética no veredicto nietzschiano do caráter disfuncional da moralidade. Segundo ele, é no exercício regular de sua função que a moralidade derrota a si mesma (cf. Reginster, 2021, p. 42-43). Essa leitura, que vai na contramão de uma imagem relativamente consolidada da genealogia nietzschiana como uma investigação histórica da moralidade que enfatiza a contingência, a descontinuidade e pluralidade funcionais (Foucault, 1971; GEUSS, 1999; Dutilh Novaes, 2015), é motivada pelo compromisso de Reginster com uma tese forte acerca do impacto da genealogia no projeto nietzschiano de uma crítica da moralidade. Esse compromisso faz com que ele recuse interpre-

tações alternativas, que defendem uma compreensão mais moderada desse impacto, ao mesmo tempo que o inclina a uma leitura da obra que praticamente abole o que seria o seu núcleo irredutivelmente histórico, convertendo-a em um tratado sistemático e unitário de psicologia moral, mais especificamente, em um tratado de psicologia moral que se organiza em torno das noções de *ressentimento* e de vontade de poder, e de uma tese pragmático-sentimentalista sobre valores¹⁴.

Embora conceda que a genealogia narre o modo como elementos heterogêneos convergem de forma mais ou menos contingente para dar origem a uma determinada estrutura normativa (por exemplo, o conceito de culpa como a combinação contingente e casual de práticas sociais, estruturas linguísticas, conceitos e sentimentos previamente fixados), Reginster destaca que explicar a **persistência** dessa nova estrutura (a culpa) convida a uma tese psicológica forte: o papel que a nova estrutura cumpre na satisfação de uma determinada necessidade emocional, no caso, a necessidade de dar expressão e conferir legitimidade ao ressentimento daqueles que sofrem em função da renúncia pulsional imposta pelo processo de socialização e que devem administrar o sentimento de uma grande frustração ou impotência (sob o pressuposto de que à luz da psicologia da vontade de poder, todo sofrimento é necessariamente interpretado como uma forma de humilhação, pois reduz nosso status de agente eficaz). Se a prática da culpabilização (de si mesmo e dos outros) é uma prática que se difundiu e que persistiu no ocidente, pelo **princípio da inferência a partir da melhor explicação** estaríamos autorizados a concluir que tal prática satisfaz uma forte necessidade daqueles que a adotaram. Na leitura de Reginster, essa

¹⁴ “the genealogies are “psychological studies” and they aim to expose and assess the functional role that the Christian moral outlook—and the distinctive evaluative and descriptive beliefs that compose it—is well suited to play in the emotional economy of moral agents. Specifically, Christian morality is well suited to express the *ressentiment*, and to serve the will to power, of agents who have been beset with a feeling of impotence by chronic frustrations; and this functional role provides the unifying thread for the three studies that compose the book.” (Reginster, 2021: p. vii)

prática tem como função restituir ao agente o seu sentimento de eficácia agencial (vontade de poder) em um cenário de vulnerabilidade fisiológica. A adesão a uma forma específica de valorar é causalmente dependente da disposição pulsional e afetiva dos indivíduos, mas essa relação não é semântica nem epistemicamente transparente. Ela é antes expressivamente opaca. Ela é opaca a ponto de escapar à autoconsciência do próprio agente, o que o leva a considerar as propriedades avaliativas como propriedades objetivamente existentes. A opacidade pode se impor como forma de garantir a funcionalidade do juízo moral, que exige o ofuscamento da sua relação com o estado emocional do agente (Reginster, 2021, p. 32). Vemos assim que a interpretação de Reginster da genealogia nietzschiana da culpa¹⁵ supõe que só compreendemos a força explanatória da reconstrução genealógica quando deslocamos o foco do conjunto de eventos relacionados à **emergência** (eventos de natureza heterogênea que convergem fortuitamente para a produção de uma nova forma cultural) para as causas da sua **persistência** (a pressão prática para resolver certas necessidades emocionais incontornáveis dos agentes)¹⁶.

O que explica a persistência de um conjunto qualquer de estruturas normativas ou valorativas é o fato de atenderem a alguma demanda vital, ou seja, de produzirem regularmente um certo conjunto de efeitos úteis aos seus adeptos, efeitos que não são resultados casuais, mas que estão relacionados a um certo “design” dessas estruturas. É como se elas tivessem sido intencionalmente projetadas para produzir esses resultados. Embora Reginster, de forma um tanto surpreendente, não se comprometa com uma tese específica a esse respeito, podemos

¹⁵ Tomo como exemplo a culpa, que é um dos itens normativos centrais do sistema da moralidade, mas Reginster defende que a tese vale para todos os seus itens principais (a noção de agência moral, o catálogo de virtudes cristãs, o ideal ascético etc.), que têm como função unitária recuperar o nosso sentimento de eficácia agencial.

¹⁶ “This sheds some light on the structure of Nietzsche’s genealogies: a series of random combinations of elements gives rise to new entities, the persistence of which is then explained in functional terms.” (Reginster, 2021: p. 34)

supor que na ausência de um design inteligente a tendência dessas estruturas a produzir tais e tais efeitos (ou seja, sua função) é explicada em termos de seleção natural e cultural a partir de variações randômicas: a convergência fortuita de diversas estruturas previamente desconectadas, nas reconstruções genealógicas de Nietzsche, dá origem a uma nova estrutura que é fixada e persiste graças à sua capacidade de atender a demandas afetivas de uma determinada forma de vida à luz de circunstâncias socioambientais bastante específicas (cf. Reginster, 2021, p. 34). Essa explicação contorna o vocabulário intencional mobilizado por Nietzsche para descrever, senão a emergência, pelo menos a reconfiguração dessas estruturas. A letra do texto nietzschiano afirma que os sacerdotes teriam capturado estruturas previamente existentes e imposto a elas uma nova função, qual seja, a de produzir efeitos uniformemente favoráveis aos seus interesses políticos e, eventualmente, aos interesses e necessidades de seu rebanho. Na interpretação de Reginster, tanto o vocabulário intencional quanto a dimensão maquiavélica da atividade hermenêutica do sacerdote ascético são dispensáveis em um plano explicativo, o que é um ganho para leituras que situam o projeto genealógico de Nietzsche no contexto mais amplo de seus compromissos naturalistas¹⁷.

Reginster se compromete com duas teses unitárias bastante fortes: (1) ele defende uma tese exegética segundo a qual a *Genealogia da Moral* pretende oferecer uma explicação unitária e exaustiva da morali-

¹⁷ Explicações funcionalistas são estruturalmente teleológicas, mas não necessariamente intencionais. A seguinte passagem de Amia Srinivasan é bastante esclarecedora a esse respeito: “Functional explanations are teleological: they explain means in terms of ends. Barring backwards causation, how could the effects of a representation explain the existence of that representation? The puzzle is dissolved in cases where representations are intentionally brought into use because of their effects. Here functional talk is elliptical for intentional talk. Things are thornier in cases in which representations were not intentionally introduced to play a particular function. One solution is to see such functional talk as elliptical for talk of non-intentional selection, in just the same way that we can understand talk of biological function as being elliptical for evolutionary explanations [...]” (Srinivasan, 2019, p. 143, nota 25).

dade (ela oferece a reconstrução de todos os elementos principais da moralidade no sentido pejorativo)¹⁸; mas ele se compromete ainda (2) com a tese segundo a qual a moralidade (no sentido pejorativo) é um sistema normativo que se caracteriza por uma unidade funcional: todos os seus principais componentes têm sua origem explicada pela sua capacidade de desempenhar uma única função, a de conferir uma expressão moralmente aceitável ao afeto do ressentimento e, nessa medida, de permitir contornar o sentimento de impotência (perda de confiança na capacidade agencial de fazer diferença no mundo) decorrente (1) da perda de status acarretada pela derrota social e política (GM I), (2) da renúncia pulsional imposta pela socialização (GM II) e, finalmente (3) da vulnerabilidade constitutiva da condição humana em termos mais gerais (GM III). O ressentimento é o estado afetivo que resulta da percepção, real ou imaginária, de uma obstrução do impulso expansivo da vontade de poder, e que se apresenta como uma experiência de humilhação e de diminuição de seu status de agente eficaz. A justificativa moral, portanto, só é importante na medida em que, por meio dela, o

¹⁸ Essa reivindicação exegética contraria o entendimento do próprio Nietzsche, que comunica em uma carta a Overbeck datada de 04 de janeiro de 1888 uma certa frustração por não ter podido abordar todos os principais aspectos da moralidade nesta obra (primeira sequência destacada em negrito): “Apenas uma palavra sobre o livro: para fins de clareza, foi necessário isolar artificialmente os diferentes focos de emergência dessa formação complexa que chamamos de moralidade. **Cada um desses três tratados expressa um único *primum mobile*; um quarto, quinto e até mesmo o mais essencial (‘o instinto de rebanho’) está faltando** – isso teve que ser deixado de lado por enquanto, por ser excessivamente abrangente, assim como uma recapitulação final de todos os diferentes elementos e, por meio disso, uma espécie de acerto de contas com a moralidade. Quanto a isso, ainda estamos no ‘prelúdio’ de minha filosofia. (Cada tratado traz uma contribuição para a gênese do cristianismo; **nada está mais distante de mim do que pretender explicá-lo com a ajuda de uma única categoria psicológica**). Essas coisas são, na verdade, evidentes para mim e para você [negrito meu RL]” (carta de 04 de janeiro de 1888 a Franz Overbeck). A segunda parte do destaque em negrito contraria fortemente a segunda reivindicação de Reginster, segundo a qual o que confere unidade aos diversos elementos da moralidade é sua origem comum no ressentimento. Reginster atribui a Nietzsche justamente aquilo que ele nega: a pretensão de explicar a moralidade hegemônica (cristã) com a ajuda de uma única categoria psicológica.

agente é capaz de restaurar (ainda que por meio de um mecanismo ilusório) seu sentimento de poder. A relação entre os juízos de valor moral e os estados afetivos não é expressiva, mas funcional (pragmática). Daí a ausência de transparência semântica e epistêmica. Cabe à reconstrução genealógica revelar a conexão funcional entre os estados afetivos do agente e os juízos morais. A tese de que a função primeira e última desses juízos é restaurar o sentimento de eficácia agencial (através de uma economia do ressentimento) ocupa um lugar central na leitura de Reginster, de modo que sua compreensão desse estado psicológico é menos socialmente demarcada do que seria de se esperar. Isso explica por que o alvo do ressentimento pode ser a natureza, ou o próprio agente. É preciso observar que a interpretação de Reginster minimiza as diferenças entre o que a moralidade faz para o sacerdote ascético e o que ela faz para aqueles que estão sob sua esfera de influência, a ponto de sermos levados a supor que tanto o sacerdote quanto o seu rebanho estão submetidos às mesmas demandas emocionais¹⁹. A necessidade afetiva que serve como fio condutor dos três tratados, na leitura de Reginster, é a de dar vazão ao ressentimento e ao desejo de vingança, que por sua vez remete ao princípio psicológico da vontade de poder como uma disposição imperiosa de submeter o mundo à nossa vontade. Segundo o intérprete, os valores da moralidade cristã cumprem essa função na medida em que eles permitem: (1) dar vazão ao ressentimento (expressá-lo); (2) tornar sua manifestação legítima na forma de uma racionalização post hoc (justa indignação, desejo de justiça, raiva moral) e, por fim, (3) remediar o sentimento de impotência que está na base do

¹⁹ Para tornar plausível essa leitura, Reginster insiste na tese de que o conceito nietzschiano de ressentimento está mais bem desenvolvido no terceiro Tratado da *Genealogia* (onde Nietzsche elucida a natureza do ressentimento) do que no primeiro Tratado (onde ele simplesmente ilustra um caso de ressentimento, o da nobreza sacerdotal) (cf. Reginster, 2021, p. 50). A ênfase no terceiro Tratado favorece não apenas a sua interpretação preferida do ressentimento, mas a sua leitura funcionalista como um todo. Favorece, mas não penso que chegue a oferecer evidências que a confirmem, conforme argumento na sequência.

ressentimento ao conferir a seus adeptos a sensação de que têm controle sobre seus instintos naturais²⁰. Poderíamos concordar que essa última função absorve todas as outras e é a mais amplamente demandada, pois a princípio todos (mesmo os membros de uma aristocracia guerreira) estão vulneráveis ao sofrimento e expostos a situações em que o mundo pode aparecer como incontornavelmente hostil. De resto, Nietzsche sugere textualmente que essa é a razão pela qual o ideal ascético teria derrotado todos os ideais rivais (GM III 13). Em todo caso, segundo a leitura de Reginster o diagnóstico de que a moralidade fracassa à luz de seus próprios critérios se restringe a essa última função, na medida em que Nietzsche a descreve como uma medicina que agrava a doença.

A opção de Reginster por uma compreensão etiológica da análise funcional o compromete com uma demanda evidencial bastante onerosa. Ele teria que comprovar suas alegações de unidade e continuidade funcionais com ampla evidência empírica. Isso exige que se demonstre que as mesmas condições socioambientais iniciais foram devidamente preservadas ao longo do processo, e que uma instituição tão complexa e multifacetada quanto a moralidade não produziu qualquer efeito colateral significativo, preservando sua unidade funcional, nem foi cooptada para outros propósitos (eventualmente emancipatórios). O mais grave, contudo, é o fato de que o conceito etiológico de função parece tornar implausível a tese central de Reginster, segundo a qual o

²⁰ "Morality is particularly enticing to an agent beset with resentment because its functional 'design' makes it especially well-suited to satisfy each of the three impulses to which it gives rise. It gives resentment a concrete, specific way of expressing itself. It also vindicates it, by providing a description under which what is initially a raw affective reaction to the situation gains first-personal intelligibility and also a patina of legitimacy. And it promises resolution for the problem it manifests, by supplying the agent with a new way to satisfy his wish to 'feel powerful' again. If the particular pattern of behavior to which morality incites the 'man of *resentiment*' is actually harmful — and it turns out to be, as Nietzsche says, "ruinous" to his health — then, even if morality alone cannot explain this behavior, it can nevertheless rightly be blamed for it: morality itself is 'dangerous.'" (Reginster, 2021, p. 48).

efeito crítico da genealogia residiria na sua capacidade de expor a disfuncionalidade da moral. Esse caminho parece interditado pela seguinte razão: se o que explica a difusão e a persistência de um determinado sistema de valores é o conjunto de efeitos que eles tendem a produzir regularmente e pelos quais eles foram selecionados, então devemos nos perguntar como essa explicação funcional autoriza a noção de uma funcionalidade que derrota a si mesma. O simples fato de uma prática se tornar disfuncional parece exercer uma pressão para que os adeptos da prática revejam sua adesão a ela, o que tornaria desnecessária uma crítica genealógica nos moldes sugeridos por Reginster (cf. Queloz, 2023, p. 505). As noções de inércia filogenética e exaptação permitem explicar por que em alguns contextos práticas que se tornaram disfuncionais não são percebidas como tais pelos seus adeptos. Ao dispensar hipóteses que mobilizam esses mecanismos, a tese de Reginster parece flutuar em um vácuo explanatório. Ao recusar a alternativa de uma múltipla valência funcional, sua leitura termina por universalizar o diagnóstico da disfuncionalidade²¹, que em Nietzsche está sempre circunscrito a certas formas de vida (essa parece ser a tônica nas obras tardias) ou a formas atávicas do passado que sobrevivem à revelia das mudanças nas condições ambientais (que parece a tônica da crítica de Nietzsche nas obras do período intermediário). Por vezes Nietzsche parece argumentar que a moralidade é funcional para o sacerdote ascético, mas disfuncional para os indivíduos que buscam seu pleno

²¹ Um ponto destacado por Queloz, 2023, em sua resenha do livro de Reginster é que sua interpretação torna a moralidade mais disfuncional do que ela de fato é aos olhos de Nietzsche, já que ele parece admitir que o ideal ascético é funcional no sentido da promoção dos reais interesses da elite sacerdotal (os valores da moral ascética maximizam o poder desse tipo, embora isso possa ocorrer em detrimento de outras formas de vida). Se Reginster tivesse admitido essa possibilidade, ele teria que ter abandonado uma das premissas de sua análise funcional da moralidade em termos etiológicos, ou seja, a suposição da unidade funcional (em prejuízo de sua dispersão e pluralidade). A introdução de nuances perspectivísticas, que sejam sensíveis a variações nas formas de vida e nas condições ambientais, compromete a viabilidade do tipo de abordagem privilegiada por Reginster.

florescimento; em outros momentos ele parece sugerir que a moralidade se mostrou funcional no passado, mas se tornou disfuncional agora. Em ambos os casos podemos entender a contribuição (auxiliar e instrumental) da reconstrução genealógica para a crítica da moralidade. Mas se afirmamos que uma determinada prática persiste graças à sua capacidade de produzir certos efeitos, então devemos supor que ela tende a desaparecer se deixar de produzir tais efeitos, que é exatamente o que nesse contexto significa ela se tornar disfuncional. Nos casos em que isso não ocorre, precisamos de uma nova explicação. O conceito etiológico de função já não pode nos ajudar nessa empreitada (cf. Smyth, 2016, p. 1132).

Penso que um caminho mais promissor seria explorar a versão nietzschiana da tese (que já encontramos em Rée e que é um traço comum às genealogias de orientação funcionalista) segundo a qual valores morais tendem a ocultar a sua própria funcionalidade como forma de garantir a sua autoridade normativa, tese com a qual Reginster parece estar de acordo, mas cujas consequências ele não explora inteiramente. Nietzsche sugere que essa característica de ocultamento da própria funcionalidade de nossos dispositivos representacionais tende a desencadear um processo de reificação e fetichização das nossas categorias valorativas e normativas cujo efeito de longo prazo é a supressão de si mesmas, por colocarem para seus adeptos exigências que são incompatíveis com a agência humana e que tendem a se tornar insensíveis às circunstâncias socioambientais que as suscitaram em primeiro lugar. Essa dinâmica está claramente ilustrada na genealogia nietzschiana da veracidade, que emerge primeiramente a partir de pressões práticas do nosso mundo social, passa por um processo de moralização e se emancipa perigosamente desse enraizamento prático, podendo se converter finalmente numa potência hostil à vida. Nietzsche reitera as linhas gerais desse enredo básico desde pelo menos *Verdade e Mentira* (1873). Parte da força crítica (mas meramente negativa) da reconstrução genealógica deriva desse exercício relativamente trivial de contex-

tualização histórica e psicológica (que contraria as crenças realistas sobre as quais pretendemos fundar a força vinculante dos nossos valores e normas). Mas seu efeito é inteiramente *ad hominem*, circunscrito, portanto, a um exercício de desconstrução que, sem complemento, desagua no niilismo. Como temos visto, a genealogia é particularmente vocacionada para implodir os pressupostos realistas que associamos às nossas práticas conceituais, pressupostos que parecem necessários para que elas se imponham de maneira estável a uma determinada comunidade de usuários. Na ausência de uma disposição revisionista, a perspectiva da crítica interna parece conduzir inelutavelmente a um desfecho niilista. Evitar esse desfecho exige, portanto, o recuo a uma perspectiva normativa que é externa ao sistema da moralidade ascética.

Reginster tende a negligenciar tanto a dimensão *ad hominem* da genealogia, quanto a sua dependência de premissas valorativas externas ao sistema moral alvo da reconstrução genealógica. O que o força a isso é a sua convicção de que a genealogia cumpre um papel decisivo e autônomo na crítica nietzschiana da moralidade, em oposição às leituras que lhe conferem um papel meramente instrumental ou preparatório, para não dizer simplesmente retórico, conforme Nietzsche parece sugerir no prefácio da GM e em outras ocasiões²². Como vimos na primeira seção desse artigo, o uso da genealogia para abalar o status

²² Sempre que invoca a necessidade de uma crítica dos valores morais, Nietzsche enfatiza que ela não se confunde com a história da sua gênese ou emergência. Ele atribui à genealogia o estatuto de uma etapa preparatória imprescindível, embora nunca nos informe de modo inteiramente explícito porque ele pensa desse modo. Isso ocorre, por exemplo, no aforismo 345 da *Gaia Ciência*: “Não vejo ninguém que tenha ousado uma crítica dos juízos de valor morais [...]. Detecto apenas uns magros esforços iniciais de chegar a uma história da gênese desses sentimentos e valorações (que é algo diverso de uma crítica dos mesmos e também diferente de uma história dos sistemas éticos)” (GC 345). Ver ainda GM Prefácio 5; FP-1885,40[27]; para o efeito retórico da genealogia, cf. A 103, aforismo no qual Nietzsche marca sua diferença em relação aos moralistas franceses, mas ao mesmo tempo reconhece a máxima utilidade de uma estratégia de ridicularização psicológica e de relativização histórica contida em sua estratégia. Aqui estou assumindo que Nietzsche os considera precursores de um estilo genealógico de abordagem das crenças morais.

epistêmico das crenças sobre o que confere autoridade normativa a nossas práticas pode ser conjugado com uma investigação genealógica que revela a função dessas práticas e avalia o quão bem elas se saem nesse quesito. Por tudo que é dito no livro, Reginster parece supor que genealogias devem se concentrar em um único objetivo, evitando o que poderíamos chamar de busca pelo duplo efeito. Mas não há razões claras de porque as coisas deveriam ser assim, exceto se cultivamos a expectativa, que suponho de resto infundada, de que a genealogia deve assumir todo o trabalho crítico. Considero essa expectativa infundada porque os resultados de nossas investigações genealógicas entram em um argumento crítico sempre na qualidade de premissas factuais que, combinadas com certas premissas normativas (epistêmicos ou morais) que admitimos como sendo *prima facie* válidas, geram conclusões que contradizem algum item importante do nosso sistema de crenças. A admissão das premissas normativas é anterior e independe de qualquer resultado da investigação genealógica. Claro que a princípio elas não estão imunes a uma investigação genealógica independente, cujos resultados, interpretados à luz de outras premissas normativas, poderá abalar sua credibilidade. Mas para evitar o efeito cético do argumento genealógico há sempre a alternativa de simplesmente renunciar a essas premissas normativas (caso elas não ocupem um lugar central no nosso sistema de crenças). Em todo caso, essa estrutura expõe o caráter parasitário/auxiliar do efeito crítico da genealogia, o que talvez explique a resistência de Reginster a essa estratégia de leitura.

2.2 Crítica funcional e crítica interna: uma combinação improvável

Essa contenção fica ainda mais enigmática se levamos em conta que Reginster não apenas defende que a genealogia cumpre um papel decisivo na crítica da moralidade (não seria nenhum exagero afirmar que sua interpretação promove uma completa identificação entre genealogia e crítica!), mas insiste na tese de que essa crítica é uma variante

de crítica interna, ou seja, ela é feita a partir de critérios normativos compartilhados pelos adeptos da moralidade (ou que eles deveriam compartilhar). As pessoas podem ter motivações teóricas distintas para insistir na tese de que o jeito certo de fazer crítica normativa é fazer crítica interna. Uma primeira motivação é o desejo de evitar o paternalismo: aquele que realiza a crítica, deve procurar realizá-la a partir de um conjunto de valores partilhado pelos adeptos do sistema que é alvo da crítica, sem impor seus próprios valores de fora, de forma arrogante ou dogmática; uma segunda motivação pode ser hermenêutica: os recursos conceituais e valorativos mobilizados por aquele que exerce a crítica devem estar disponíveis para aqueles que acessam o mundo a partir da perspectiva valorativa criticada; uma terceira motivação pode ser de natureza prática: somente uma crítica interna é capaz de engajar o auditório de forma motivacionalmente relevante, pois ela avalia o sistema e seus eventuais déficits normativos a partir do conjunto motivacional dos agentes que o integram. Há quem proponha uma motivação metaética para a crítica interna, com base no argumento de que uma crítica externa nos obriga a operar com suposições robustamente realistas acerca de valores e normas. Um genealogista deveria estar especialmente vacinado contra esse risco. Não é de todo claro se Reginster privilegia alguma dessas motivações teóricas, mas creio que Queloiz capturou bastante bem o espírito de sua empreitada no seguinte comentário de sua resenha crítica:

Assim, embora a caracterização da crítica de Nietzsche como uma crítica que opera no limite estrito de funções identificadas etiologicamente e que se baseia exclusivamente nelas confira a essa crítica um ar de imparcialidade, como se Nietzsche estivesse observando a engrenagem da moralidade como um engenheiro astuto, mas desinteressado, que descobre que uma máquina é defeituosa de acordo com sua própria lógica funcional, Reginster não pode, em última análise, contornar o fato de que a autoridade normativa da crítica tem de vir de compromissos avaliativos substantivos – seja aqueles que nós, leitores, aportamos a essa crítica, seja aqueles que Nietzsche nos persuade a adotar. (Queloiz, 2023, p. 507)

Se estabelecermos que a crítica interna opera com critérios normativos e valorativos que precisam ser aceitos pelos adeptos do sistema alvo da crítica (à luz de todos os esclarecimentos cabíveis), torna-se difícil compreender em que sentido a crítica funcional da moralidade (pelo menos nos moldes reconstruídos por Reginster) satisfaz essa condição mínima. Explicações funcionais da moralidade começam por contestar nossas intuições descritivas. Se em um segundo momento elas vindicam a moralidade, elas o fazem apelando a razões distintas das alegadas por seus adeptos. Nenhum adepto da moralidade cristã se reconheceria na tese de que a função primeira e única da moralidade consiste em atender a certas demandas afetivas resultantes da perda de confiança em seus poderes agenciais, que coloca em movimento um mecanismo de compensação psicológica que no final das contas derrota a si mesmo. Não temos nenhuma boa razão para supor que um adepto da moralidade ascética reconheça a gravidade desse diagnóstico e se engaje motivacionalmente em um projeto de revisão de sua autocompreensão ao ser exposto a essa modalidade de crítica funcional. Ele provavelmente recusará o diagnóstico e, na remota eventualidade de acatá-lo como uma correta descrição de sua condição fisiológica, ele certamente se recusará a extrair disso quaisquer derivações normativas. Afinal, ninguém está obrigado a priorizar a saúde (um cristão sempre poderá dizer: ok, estou doente, mas será dos doentes o reino dos céus!). Ninguém poderá criticá-lo por isso, exceto se a crítica for formulada a partir de uma perspectiva externa à da forma de vida ascética²³.

²³ Nietzsche deixa claro para seu leitor, já no prefácio da *Genealogia* (GM Prefácio 6), que sua crítica à moralidade hegemônica (cristã) se faz do ponto de vista de seus compromissos perfeccionistas. Mas seria um erro supor que Nietzsche pretenda que os resultados da genealogia por si só forneçam argumentos para que o leitor assuma a sua perspectiva ética privilegiada (sem a necessidade de premissas adicionais). Esses resultados são interpretados (em seu significado ético) à luz desses compromissos. Mas a defesa desses compromissos exige argumentos independentes. É mais ou menos consensual que a principal objeção de Nietzsche à moralidade tem como alvo seu componente normativo (na medida em que são hostis ao cultivo da excelência humana e da expansão de nossas capacidades agenciais), e não a falsidade de seus pressupostos

Uma das fragilidades da leitura de Reginster consiste em não ter enfatizado suficientemente a distinção entre mecanismos ilusórios de fruição do próprio poder (que apenas criam a ilusão de uma expansão do nosso poder agencial) e mecanismos que efetivamente asseguram essa expansão. Insistir nessa distinção tornaria, contudo, ainda mais fragorante o caráter externo do critério adotado por Nietzsche em sua crítica fisiológica da moralidade ascética.

A moralidade ascética é criticada pelo fato de representar um conjunto de valores que tem um efeito debilitante sobre seus adeptos (pelo menos em GM III), ou seja, de diminuir objetivamente sua vontade de poder; mas por tudo que é dito na obra, Reginster supõe (ou deveria supor) que a moralidade foi selecionada na medida em que se mostrou capaz de satisfazer certas necessidades afetivas de pessoas que de algum modo já se encontravam fisiologicamente debilitadas (ainda que possamos conceder a ele que enquanto seres humanos estamos todos vulneráveis a essa condição). Na linguagem nietzschiana, diríamos que a moralidade foi selecionada por operar como um mecanismo ilusório de intensificação do sentimento de poder. É crucial distinguir entre uma noção objetiva (que Nietzsche parece mobilizar para sugerir um critério de avaliação) e uma noção subjetiva de poder. A intensificação do sentimento de poder pode ser o efeito de um mecanismo ilusório, como parece ser o caso quando nos julgamos moralmente superiores aos nossos inimigos ou aos nossos próprios instintos naturais, mas seria um exagero dizer que ela o é necessariamente. A produção de tais efeitos pode ser suficientemente forte do ponto de vista da seleção cultural, o que explicaria sua persistência. Aqui é preciso entender

descritivos (empíricos e metafísicos). Nessa medida, Reginster está correto ao insistir que o foco principal da crítica de Nietzsche incide sobre a função da moralidade, e não sobre o estatuto epistêmico das crenças que seus adeptos sustentam sobre a sua natureza e fundamento últimos. Mas penso que ele erra ao negligenciar o papel estratégico que Nietzsche confere ao questionamento do estatuto epistêmico dessas suposições e ao superestimar o papel crítico da genealogia, ignorando o fato de que esse efeito crítico depende de premissas normativas adicionais que são externas à genealogia.

que os mecanismos de seleção cultural não seguem inteiramente a lógica dos mecanismos de seleção natural, pois estamos lidando com agentes que são inerentemente falíveis em suas avaliações e cálculos prudenciais. A capacidade de escolher instintivamente aquilo que intensifica nossa eficácia agencial é comprometida por um estado objetivo de debilidade fisiológica, quando o doente escolhe contra seu melhor interesse. Isso pode ocorrer sem a mediação de um terceiro, ou pode ocorrer pela mediação de um terceiro (como o sacerdote ascético). O ideal ascético pode representar um conjunto de valores que promove os interesses objetivos do sacerdote, mas que não atende às necessidades terapêuticas reais de seu rebanho. Em todo caso, é certo que Nietzsche o considera nocivo aos interesses dos sadios. Nesse caso, a análise genealógica tende a coincidir com uma crítica das ideologias: o diagnóstico de funcionalidade varia conforme variem os interesses dos grupos ou tipos psicossociais. Dado o compromisso de Reginster com a tese da unidade funcional da moralidade, ele não pode admitir essa trivialidade que está na superfície do texto nietzschiano.

Independentemente disso, no fim das contas o critério nietzschiano é externo aos valores expressamente admitidos pela moralidade ascética: mesmo que alguns de seus adeptos concordem que a moralidade agrava sua debilidade fisiológica, eles poderiam de forma plenamente consciente optar por manter sua adesão à perspectiva moral em detrimento de valores vitais que celebram e promovem nossa eficácia agencial. Na medida em que o ideal ascético nega essa celebração, a única sobrevida para a crítica interna consiste em operar nos limites estritos de um argumento *ad hominem*, cujo alcance é meramente estratégico, instrumental ou preparatório. Muitas das hipóteses genealógicas de Nietzsche sugerem fortemente para o adepto da moralidade que suas origens contradizem suas pretensões de pureza e elevação espiritual. Nesse sentido, ela fracassa à luz de seus próprios critérios. Mas esses critérios não são os critérios que Nietzsche admite para si mesmo, tampouco são os critérios que ele pretende que seus leitores seletos

devam adotar. Aqui precisamos reconhecer que há uma incomensurabilidade de perspectivas normativas. Quando o genealogista adota a mesma perspectiva normativa do sistema que ele toma como alvo de sua crítica, ele o faz no mais das vezes de forma estratégica.

3 Considerações finais

O livro de Reginster tem méritos inegáveis. A maioria deles não foi discutida aqui porque não era esse o objetivo. Há inúmeros insights valiosos ao longo do livro, que acenam para instigantes desdobramentos futuros. O tipo peculiar de sentimentalismo (pragmatista) que ele atribui a Nietzsche é inovador tanto de um ponto de vista exegetico quanto metaético. Além de inovadora, a tese me parece, senão verdadeira, indubitavelmente frutífera. Mas penso que o livro é instrutivo também na medida em que fracassa no seu principal propósito, que é o de tornar plausível a tese de que a genealogia desempenha um papel essencial, e não meramente instrumental, no projeto nietzschiano de uma crítica da moralidade. Reginster oferece a defesa mais consistente dessa perspectiva até o momento. Mas penso que ele não foi suficientemente convincente em seus argumentos. Espero que as observações da última seção tenham oferecido um vislumbre de porque penso que Nietzsche cultivou expectativas mais modestas em relação à genealogia. Ela combina elementos externalistas (todo o longo desvio pelo espaço das causas, isto é, da história, da fisiologia, da psicologia, etc.) e internalistas, na medida em que todo o seu (no meu entender, modesto) impacto crítico resulta do choque entre aquilo de que somos informados pela perspectiva explicativa de terceira pessoa (o que pressupõe que tais informações soem pelo menos plausíveis) e aquilo que supúnhamos saber ao acessar as estruturas da nossa autocompreensão na perspectiva de primeira pessoa. Esse me parece o limite do argumento funcionalista. De resto, um choque é o que é: um evento psicológico que afeta a nossa disposição emocional e nos coloca em uma atitude de desconfiança e inquietação. Para além de ampliar nosso conhecimento

sobre os mecanismos que atuaram na conformação das nossas identidades práticas (ganho cognitivo), o efeito da genealogia é sobretudo um efeito psicológico: ele provoca um incômodo, um desconforto, um desalinhamento, um descompasso. Ele nos faz suspeitar que nossa adesão a certos valores e nossa submissão a normas pode ser o resultado de um atavismo, ou de uma imposição ideológica, ou mesmo de um instinto hostil à vida. Mas os seus efeitos não são nem uniformes nem logicamente coercitivos. Eles variam conforme a configuração afetiva e pulsional do auditório, a sua disposição a fazer ajustes no seu sistema de crenças ou, no cenário mais promissor, a operar mudanças em sua forma de vida. Nietzsche é bastante claro sobre isso em um fragmento póstumo de 1885:

A pergunta pela procedência de nossas valorações e tábuas de valor não coincide em absoluto com a crítica delas, como tão frequentemente se tem acreditado: ainda que certamente a visão de qualquer uma das *pudenda origo* traga consigo o sentimento de uma diminuição do valor da coisa cuja procedência é assim [exposta] e prepare uma disposição e uma atitude críticas em relação à mesma (FP, 1886, 2[189]).

O verdadeiro embate crítico, para Nietzsche, não ocorre no âmbito das disputas genealógicas, mas da confrontação das visões de mundo. Essa é a razão pela qual ele viu Schopenhauer como seu verdadeiro oponente, e não Paul Rée²⁴. Os resultados da genealogia provocam um incômodo que pode se transformar em uma disposição crítica. Isso não é pouca coisa. Mas não podemos confundir isso com a

²⁴ “No fundo interessava-me algo bem mais importante do que revolver hipóteses, minhas ou alheias, acerca da origem da moral (mais precisamente, isso me interessava apenas com vista a um fim para o qual era um meio entre muitos). Para mim, tratava-se do *valor* da moral – e nisso eu tinha de me defrontar sobretudo com o meu grande mestre Schopenhauer [...]” (GM Prefácio, 5). Rée desenvolve hipóteses genealógicas sobre a moralidade, mas não tem nada pessoal a dizer acerca do seu valor (nesse terreno ele apenas acata a autoridade de Schopenhauer e lhe confere um verniz naturalista). Essa é a razão pela qual Nietzsche afirma que o seu verdadeiro confronto é com seu mestre Schopenhauer, e não com seu amigo Paul Rée.

própria crítica. Mesmo se assumirmos que a intensificação das nossas capacidades agenciais é o critério valorativo último (como defende Reginster), essa é uma tese ética que nenhuma reconstrução genealógica permite verificar. Uma reconstrução genealógica pode, quando psicológica e historicamente acurada, atestar que este critério não está sendo satisfeito. Mas ela não nos instrui sobre se o critério deve ou não ser aceito. Aceitá-lo é colocar-se para além de bem e mal. Isso envolve abandonar o terreno da moralidade (no sentido pejorativo) e abraçar uma ética perfeccionista.

Referências

- CRAIG, E. *Knowledge and the State of Nature: An Essay in Conceptual Synthesis*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- CRAIG, E. Genealogies and the State of Nature. In *Bernard Williams*. Edited by Alan Thomas. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 181-200.
- DUTILH NOVAES, C. Conceptual Genealogy for Analytic Philosophy. In: *Beyond the Analytic-Continental Divide: Pluralist Philosophy in the Twenty-First Century*. Bell, J. Cutrofello, A. & Livingston, P. (ed.). London: Routledge, 2015, p. 75-110.
- DUTILH NOVAES, C. Carnap meets Foucault: conceptual engineering and genealogical investigations. In: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 2020, 00: p. 1-27
- FOUCAULT, M. Nietzsche, la généalogie, l'histoire. In S. Bachelard et al., eds., *Hommage à Jean Hyppolite*. Paris: Presses Universitaires de France, 1971.
- GEUSS, R. Nietzsche and Genealogy. In *Morality, Culture and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 1-28.
- HARMAN, G. *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics*. OUP, 1977.
- HORGAN, Terry. & TIMMONS, Mark. What does Moral Phenomenology Tell us About Moral Objectivity? In: *Social Philosophy & Policy* 2008, 25: p. 267-300.
- JOYCE, R. *The evolution of morality*. Cambridge: MIT Press, 2006.
- KAHANE, G. Evolutionary Debunking Arguments. In: *Noûs*, 2011, 45:1, p. 103-125.

- KAIL, P. J. E. "Genealogy" and the Genealogy. In S. May (Ed.), *Nietzsche's On the Genealogy of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- KITCHER, P. *The Ethical Project*. Harvard: Harvard University Press, 2011.
- KOOPMAN, C. *Genealogy as Critique: Foucault and the Problems of Modernity*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2013.
- MACKIE, J. L. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. New York: Penguin Books, 1977.
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*: KSA. Berlin: de Gruyter, 1988.
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Briefe*: KSB. Berlin: de Gruyter, 2003.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César Souza. SP: Companhia das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César Souza. SP: Companhia das Letras, 2001.
- QUELOZ, M. *The Practical origins of ideas: genealogy as conceptual reverse-engineering*. Oxford: OUP, 2021.
- QUELOZ, M. On the self-undermining functionality critique of morality. *European Journal of Philosophy*, 2023, 31, p. 501–508.
- RÉE, P. *A Origem dos Sentimentos Morais*. Trad. André Itaparica & Clademir Araldi. SP: Unifesp, 2018.
- REGINSTER, B. *The Will to Nothingness: An Essay on Nietzsche's On the Genealogy of Morality*. Oxford: OUP, 2021.
- RICHARDSON, J. *Nietzsche's New Darwinism*. Oxford: OUP, 2004.
- SMYTH, N. The Function of Morality. In: *Philosophical Studies*, 2017, 174/5, 1127–1144.
- SRINIVASAN, A. The Archimedean Urge. In: *Philosophical Perspectives*, 2015, 29(1), p. 325–62.
- SRINIVASAN, A. Genealogy, Epistemology and Worldmaking. *Proceedings of the Aristotelian Society* 2019, CXIX (2): 127–56.
- STERELNY, K. Morality's Dark Past. In: *Analyse & Kritik*, 2012, 34 (1), p. 95–116.
- STREET, S. A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value. *Philosophical Studies* 2006, 127 (1), p. 109–166.
- WILLIAMS, B. *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton, PUP, 2002.

Como Nietzsche e Adorno nos ajudam a entender o entrelaçamento do ressentimento com o fascismo

Ronaldo Pelli¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.233.19>

1 Introdução

Nos últimos anos, o ressentimento foi usado como ferramenta para explicar a ascensão de grupos de extrema-direita na contemporaneidade, grupos estes que por vezes são chamados e/ou podem ser caracterizados como fascistas ou neofascistas². Mas essa correlação direta entre ressentimento e o fascismo, pensado aqui como um conceito que teve aplicações na prática política na Europa da primeira metade do século XX, faz sentido? Ressentimento foi um conceito estudado em especial pelo filósofo alemão Friedrich Nietzsche, que viveu no século XIX, enquanto o fascismo apareceu como uma força política na prática apenas no século XX. Se o ressentimento for uma chave para entender o fascismo, Nietzsche estaria, assim, prevendo o movimento do seu futuro? Tentando evitar anacronismos, este texto vai buscar mostrar que pensadores alemães do século XX que se debruçaram sobre o fascismo, como Theodor Adorno e Max Horkheimer, embora não tenham usado

¹ Escritor, mestre e doutor em Filosofia pela PUC-Rio. E-mail: ronaldopelli@gmail.com

² Para uma seleção de menções ao termo relacionado à ascensão de políticos e políticas identificadas como herdeiros do fascismo, ver o início do capítulo 4 de Pelli, 2024, p. 174 e ss.

explicitamente o conceito do ressentimento da maneira como Nietzsche o desenvolveu, descreveram o movimento nazifascista que tomou de assalto a Alemanha por quase duas décadas com termos e imagens que parecem fazer uma interseção com as propostas nietzschianas.

Seria possível ainda sugerir que o ressentimento está na origem do fascismo, o fascismo conceitual, mais que apenas o histórico. O fascismo, visto como um conceito, seria aquele em que máquinas de guerra³ se instalam no interior de um Estado fazendo com que ele pratique o paradoxo de criar a destruição, o que acabará por culminar na sua autodestruição, em suma, em um Estado suicidário. Não que o ressentimento seja a causa do fascismo – seria um enorme exagero criar uma condição única para o fascismo, e nenhum estudioso do tema se aproxima dessa proposta – mas dizer que o ressentimento é ingrediente talvez indispensável do que estamos chamando aqui de fascismo.

2 Ressentimento e fascismo

Nietzsche abordou a ideia de ressentimento tanto como um afeto específico como um conceito, uma espécie de ressentimento-geral, que estaria por trás de todas as reações, ou, sendo mais explícito, da reatividade em si. Tal ressentimento-geral se mostraria sob diferentes modos, seja por meio da má consciência, do ideal ascético ou do próprio ressentimento-afeto, quando deixamos de agir, mas remoemos indefinidamente uma violência que acreditamos ter sofrido, sem conseguir revidar ou metabolizar tal agressão. Sugerimos aqui que o ressentimento-geral funcionaria como uma espécie de calor inicial que dá

³ Máquina de guerra é um conceito desenvolvido pelos pensadores franceses Gilles Deleuze e Félix Guattari (1980) para designar um mecanismo de fluxo de forças que criaria, em geral, linhas de fuga do Estado, destruindo assim as fronteiras de uma determinada captura, identidade, forma, e criando a diferença, inovando. No caso do fascismo, portanto, há uma anomalia nessa máquina de guerra, que acabaria por agir dentro do Estado e produzindo o novo como uma destruição.

a partida para as tais máquinas de guerra mencionadas no esquema acima. Essas máquinas de guerra que vão se infiltrar no Estado possuem um teor ressentido. São, assim, um paradoxo: máquinas de guerra reativas; por isso, inclusive, se produz destruição: porque sua produção nunca é de primeira ordem, nunca é uma ação, uma criação pura, mas uma reação, é *contra* algo ou alguém. No caso, contra todos os que não são identificados como iguais, todos que não são considerados a maioria. O resultado é, ao cabo, o fim da própria sociedade, a própria organização social – posto que o ideal de maioria vai se esfacelando até sumir por completo. O ressentimento-geral funciona aqui como o calor inicial porque o fascismo age sempre como uma vingança contra um culpado vicário, que é escolhido como alvo para a compensação libidinal dos homens do ressentimento.

O esquema foi bem explicado por Antonio Edmilson Paschoal: quando um homem do ressentimento está em sofrimento, ele acaba por buscar um responsável por essa dor, alguém que não seja ele próprio: “Tal sede de vingança contamina aquele homem, como o veneno de uma tarântula, e se espalha por sua alma. Ela já não se aplica somente aos seus devedores ou agressores, mas àqueles que simplesmente ‘não são iguais a nós’” (Paschoal, 2008, p. 41-2). Aplica-se *sobretudo* aos que “não são iguais a nós”, poderíamos acrescentar seguindo uma indicação de Adorno e Horkheimer.⁴

Segundo Adorno e Horkheimer, a propaganda fascista “sugere continuamente, e algumas vezes de forma maliciosa, que o seguidor,

⁴ Para quem acha estranha a associação de Nietzsche com a escola de Frankfurt, quando o assunto é o distanciamento do pensamento nazifascista, há uma passagem de uma resenha que Adorno escreveu sobre a biografia de Richard Wagner, escrita por Ernest Newman, que ajuda nessa aproximação. Escreve Adorno: “Nietzsche não apenas se colocava abertamente contrário ao Nazismo em Wagner e em todos os lugares, mas seu incessante ataque a racionalização e mentiras, sua afiada demonstração de como a cultura ocidental tem um caráter repressivo, se torna mais próxima da reconciliação extrema do que o linguajar daqueles que valorizam a reconciliação com o objetivo de perpetuar a injustiça” (Adorno, 1947, p. 161).

simplesmente por pertencer ao *in-group*, é melhor, superior e mais puro que aqueles que são excluídos” (Adorno; Horkheimer, 2015, p. 177).

Os dois estão comentando sobre o fascismo histórico, mas poderíamos imaginar que o mesmo procedimento aconteça no fascismo como conceito. Neste caso, há sempre uma tentativa de se criar uma maioria, um *in-group*, que nunca se concretiza, num processo que vai sempre excluindo do círculo aqueles que são considerados indignos. Foi uma “tendência” tanto “esmagar os que estão por baixo”, escrevem ainda a dupla alemã de pensadores, como também perseguir “minorias fracas e desassistidas” (Adorno; Horkheimer, 2015, p. 174) – todos que não faziam parte do grupo escolhido.

A questão é saber quem pertence, quem consegue pertencer a esse *in-group*. Não há qualquer “critério espiritual em relação a quem é escolhido e quem é rejeitado”; por isso, a escolha passa “por um critério pseudonatural como a raça”, anotam Adorno e Horkheimer (2015, 175-6) para sublinhar o caso do fascismo histórico, mas que, mudando apenas o critério pseudonatural, poderia ser aplicado ao fascismo conceitual.

O argumento aqui talvez seja a ideia do “pseudonatural”, isto é, do tipo de critério utilizado, que se julga “natural”, óbvio, lógico, mas que é criado artificialmente. O mesmo processo acontece com relação aos homens do ressentimento, isto é, os homens que atuam sob a égide do ressentimento-geral, os homens reativos, aqueles que Nietzsche chamou de vários modos, homem fraco, escravo, inferior, mas sempre com o mesmo tom: eles sempre reagem, nunca agem. Estes vão sempre se pensar “naturalmente” como detentores de certos predicados que os tornam superiores àqueles que eles subjagam, contra quem eles reagem.

No caso específico do nazismo, Adorno e Horkheimer explicam que a ideologia de raça remeteria por sua vez à “ideia de fraternidade primitiva revivida”, por ser “supostamente ‘natural’, um vínculo de ‘sangue’”, (Adorno; Horkheimer, 2015, p. 176), sublinhando que a ideia

de fraternidade ainda era ligada à Revolução Francesa, o que seria um “tabu para os nazistas”, daí talvez a razão pela qual esta relação de similaridade que criaria um vínculo entre os nazistas seja “mantida inconsciente” (Adorno; Horkheimer, 2015, p. 176). Em outras palavras, no nazismo, mas poderíamos sugerir que no fascismo-conceito, cria-se um critério vago e extremamente subjetivo, embora, no caso apresentado, apoiado objetivamente no “sangue”, para se determinar quem faz parte do grupo ou não. Quando este primeiro critério “objetivo” não é mais suficiente, se reelaboram os limites para determinar quem faz parte do grupo e quem não. Por isso o critério de maioria vai se esfacelando: a noção vai diminuindo por exclusão dos “diferentes”.

Ao hostilizar os “diferentes”, os homens ressentidos querem praticar a *justiça*, ou a sua forma de ver a justiça, que nada mais seria que colocar em prática a vingança contra o elo mais fraco da cadeia sócio-comunitária, descarregando sua insatisfação para compensar sua ferida, num processo que no vocabulário nietzschiano se diz “narcotizante” (GM III 15). Esses que praticam tal tipo de “justiça” são chamados por Nietzsche (ZA, “Das tarântulas”) de “pregadores da igualdade”. Paschoal recorda que, para o filósofo alemão, “esta concepção de justiça que defende a igualdade é, em última instância, o dístico da inveja contida e traz consigo os mais secretos anseios de tirania. Do ciúme acumulado surge o desejo de ser juiz” (Paschoal, 2008, p. 41-2). Ser juiz aqui quer dizer se enxergar como acima dos demais, moralmente superior aos outros, tanto para o autorizar a despejar sua frustração em forma de violência sobre aqueles considerados culpados, como para, ainda, decidir quem são estes culpados – daí a relação com a tirania: o “juiz” nada mais é que um tirano disfarçado. A Justiça, nesses moldes, funciona como vetor auxiliar das forças reacionárias, dando uma justificativa para se manter o estado de coisas.

Além de criticar essa busca por igualar as pessoas por baixo, por compartilhar a pobreza, diminuindo as suas potências e suas diferenças, haveria também na reprovação à *igualdade* feita por Nietzsche uma

censura a essa tentativa de “disfarçar” os “mais secretos desejos tirânicos” “em palavras de virtude” (ZA, “Das tarântulas”).

Quem Nietzsche repreende, assim, dentro dessa pretensa *igualdade* é o homem fraco, na sua face hipócrita. Este falso igualitário não admite, não pode admitir em voz alta, em público, que, na verdade, quer destruir o seu “algoz”, aquele outro que ele imagina como o responsável pelo seu sofrimento – porque, se seguirmos o seu raciocínio, ele verdadeiramente não *quer*. Ele é forçado. Mesmo no caso de estar diretamente exterminando os “inimigos”, os fascistas, por exemplo, ainda se viam como vítimas do processo. Os nazistas *precisaram* praticar um genocídio para salvar sua raça. O extermínio, nesses casos, vem fantasiado de justiça.

Os pregadores da igualdade, incapazes de serem fortes o suficiente como os nobres, os homens ativos (aqueles que agem apenas afirmando a própria existência), exigem que todos sejam “menores”, mais “fracos”, para que ninguém possa se sobressair. A defesa da desigualdade em Nietzsche, portanto, não deve ser vista com uma conotação meramente social, no sentido da organização de uma comunidade, o que faria com que Nietzsche estivesse apenas priorizando classes dominadoras sobre as mais enfraquecidas, mas precisa ser pensada em outros termos. Como, por exemplo, uma “diferença na forma de abordar este ou aquele problema, em diferentes valores, talentos e virtudes”, argumentam Burnham e Jesinghausen (2010, p. 88), autores de um livro sobre o Zaratustra de Nietzsche.

A diferença meramente socioeconômica não parece ser, mesmo, o foco de Nietzsche. “Bom e mau, rico e pobre, grande e pequeno e todos os nomes dos valores: serão armas e ressonantes sinais de que a vida sempre tem de superar a si mesma!”, escreve Nietzsche (ZA, “Das tarântulas”), não para defender a pobreza ou a equivaler à riqueza, mas para reforçar que é na diversidade, na diferença, que um segmento pode se mesclar a outro e criar modificação, movimento, devir, em “direção às alturas”, como ele anota a seguir. “Rico e pobre” aqui tem a

mesma função de “bom e mau”, “grande e pequeno” e “todos os nomes dos valores”: demonstrar que Nietzsche é contra a ideia de uma dicotomia entre um elemento positivo e outro negativo. Para ele, a vida é mais complexa que essas divisões estanques e estamos sempre nos deslocando de um lado para o outro, sem parar eternamente em nenhum ponto.

Outra vez aparece aqui uma área de sombra com o nazifascismo e com o próprio fascismo-conceito, sendo o caso nazi um excelente e concreto exemplo do pensamento em abstrato. Os nazistas exigiam dos seus comparsas o que Adorno e Horkheimer chamaram de “igualitarismo repressivo” (2015, p. 178). Havia uma ideia de igualdade social dentro de um determinado grupo, daqueles que faziam parte, mas que era conspurcada pela repressão para fazer parte de tal grupo, pelas exigências cada vez maiores para ser autorizado a ser aceito. A dupla de filósofos alemães resume da seguinte forma a expressão: os nazistas impunham a regra implícita de que “ninguém deve ser melhor do que ninguém” (Adorno; Horkheimer: 2015, p. 178), ninguém poderia se diferenciar, se destacar, aparecer, o que faz ressoar a crítica nietzschiana sobre “igualdade”. Haveria, nessa obrigatoriedade tácita, uma tentativa de criar um único rosto, um rosto da “maioria”. Assim, “o esnobe, o intelectual e quem busca o prazer são sempre atacados” (Adorno; Horkheimer, 2015, p. 178). Para eles, essa “corrente subterrânea de igualitarismo malicioso”, essa “fraternidade de humilhação geral”, esse “truque de unidade” “é um componente da propaganda fascista e do próprio fascismo” (Adorno; Horkheimer, 2015, p. 178). Havia uma tentativa de criar uma ideia de que o nazista era igual, sem diferenças, todos idênticos, uniformes; daí, inclusive, a ideia da maioria buscada pelos nazistas: todos devem refletir a mesma e única figura. Quem não for parte desse grupo, deve ser eliminado, como aconteceu na fatídica Noite das facas longas, episódio ocorrido na Alemanha em junho-julho de 1934, em que a milícia paramilitar SA e outros grupos conservadores foram exterminados por não serem considerados nazistas o suficiente.

A imagem destacada pela dupla de teóricos alemães para exemplificar esse “truque de unidade” foi a política pública que ficou conhecida por *Eintopfgericht* (numa tradução literal quer dizer ensopado ou cozido de carne e legumes), ressoando ao ideal ascético, tão criticado por Nietzsche. Tal projeto consistia em passar uma imagem de combate ao desemprego na Alemanha. Para isso, no primeiro sábado de cada mês, todas as pessoas deveriam restringir sua alimentação a algum prato bastante modesto, daí a menção ao tal ensopado de carne, mas tinham que doar a diferença do que normalmente seria gasto com tal refeição para uma organização de auxílio a questões relativas às intempéries do inverno. Procedimento similar acontecia com os restaurantes: eles eram obrigados a servir apenas um prato de ensopado, mas cobrar o preço cheio de um banquete – a diferença iria para a mesma organização. “No propósito da propaganda, Hitler e outras figuras preeminentes compareciam aos restaurantes, participando desses jantares”, escreve Gustavo Pedroso.⁵ Quem não seguisse as regras de forma estrita poderia ser visto como um inimigo do regime, como aquele que não se importa com o futuro da Alemanha e, em última instância, ser excluído da maioria, do *in-group*. O *igualitarismo repressivo* “é parte e parcela da mentalidade fascista e é refletida no dispositivo ‘se você soubesse’ dos agitadores, que promete a revelação vingativa de toda sorte de prazeres proibidos usufruídos por outros” (Adorno; Horkheimer, 2015, 178).

Há um valor em se reprimir, há um valor em mostrar que se pode ser “menos”, que se consegue fazer maiores sacrifícios em prol do regime, do Führer, de um deus, enfim. Uma espécie de “mais valia moral”, em que se ganha mais quanto mais se reprimir – procedimento que remete diretamente ao ideal ascético de Nietzsche. Para compensar essa repressão, o homem do ressentimento é autorizado a descontar

⁵ Cf.: <https://blogdaboitempo.com.br/2018/10/25/adorno-a-psicanalise-da-adesao-ao-fascismo/>.

sua raiva naqueles eleitos como os culpados: “O *ganho* narcísico fornecido pela propaganda fascista é óbvio”, escrevem Adorno e Horkheimer, ao concentrar a “hostilidade sobre o *out-group*”, o fascista – e aqui ele é um sinônimo para o homem do ressentimento – acaba por eliminar “a intolerância do próprio grupo, ao qual a relação de uma pessoa seria, de outra forma, altamente ambivalente” (Adorno; Horkheimer, 2015, p. 177). Por isso, em vez de um “igualitarismo repressivo” praticado pelo nazismo, Adorno e Horkheimer sugerem, como antídoto, uma “verdadeira igualdade”, que seria obtida “através da abolição de repressão” (Adorno; Horkheimer, 2015, 178), com todos sendo autorizados a colocar em prática suas maiores potências e soando como o inverso do tipo de ascese criticada por Nietzsche.

Apesar de remeter mais diretamente ao fascismo histórico, Adorno e Horkheimer, nesse famoso texto, se referem com frequência a um outro texto clássico de Freud, “Psicologia das massas e análise do eu”, publicado em 1921, portanto, antes da ascensão de Hitler e mesmo de Mussolini ao poder. Antes, e, segundo os dois teóricos alemães, um prenúncio, sobretudo: “Não é exagero se dissermos que Freud, apesar de seu pouco interesse pela dimensão política do problema, claramente antecipou o surgimento e a natureza dos movimentos de massa fascistas em categorias puramente psicológicas” (Adorno; Horkheimer, 2015, p. 157).

Quando aborda a origem do espírito gregário, por exemplo, Freud fala em termos que remetem à discussão sobre igualdade, levantada há pouco. Para ele, haveria como motor de partida uma espécie de inveja original: “Ninguém deve querer sobressair, cada qual deve ser e ter o mesmo” (Freud, 2011, e-book). Haveria aqui, também, uma tentativa de baixar o teto de atuação, de diminuir as potencialidades, de criar um “igualitarismo repressivo” para que isso fosse considerado *justo*. Não é possível afirmar que todo e qualquer agrupamento humano, em todas as épocas, em todos os pontos cardeais, tem como base esse tipo de métrica, essa igualdade que impede as diferenças. Porém está claro

que Freud, ao menos, estava já vislumbrando, uma década antes de Hitler assumir o governo alemão, um determinado tipo de massa, de reunião de determinados indivíduos, que mostravam esse achatamento, essa ojeriza pela alteridade. “Justiça social”, Freud continua em outro momento, “quer dizer que o indivíduo nega a si mesmo muitas coisas, para que também os outros tenham de renunciar a elas ou, o que é o mesmo, não possam pretendê-las” (Freud, 2011, e-book).

Esta é uma hipótese bastante parecida com a que chegou Nietzsche. Contudo, se o filósofo alemão critica essa conclusão, Freud parece apresentar essa inferência como um fato, um fato que até poderia ter consequências complicadas, mas que não se poderia fazer muito para se modificar, ao menos, naquele momento. Porque, ele diz, quando a massa se vê como uma espécie substituta da própria sociedade, ou quando a massa tenta formar ou se vê como a maioria, excluindo aqueles que não participariam do grupo, ela se torna “a portadora da autoridade, cujos castigos a pessoa teme, e em nome da qual se impõem tantas inibições” (FREUD, 2011, e-book). Comentando uma teoria do psicólogo social William MacDougall, Freud acrescenta que uma massa desse tipo é “totalmente excitável, impulsiva, apaixonada, instável, inconsequente, indecisa e no entanto inclinada a ações extremas, suscetível apenas às paixões mais grosseiras e sentimentos mais singelos” (Freud, 2011, e-book).

Logo em seguida ele reforça que tal massa não tem “consciência de si”, nem “autoestima e senso de responsabilidade”, mas está “disposta a deixar-se arrastar pela consciência de sua força e cometer malefícios que poderíamos esperar somente de um poder absoluto e irresponsável” (Freud, 2011, e-book). E o ódio a um inimigo eleito, em geral a um inimigo que seja bastante próximo, mas que seja diferente o bastante para que ela possa se sentir superior – no mecanismo do narcisismo das pequenas diferenças – pode ser até mesmo um recurso para unificar tal grupo que se pensa como maioria: “O líder ou a ideia condutora poderia tornar-se negativo, por assim dizer; o ódio a uma

pessoa ou instituição determinada poderia ter efeito unificador e provocar ligações afetivas semelhantes à dependência positiva” (Freud, 2011, e-book). Odiar o outro, o próximo, faz com que essa massa se junte, se torne unificada. O ressentimento será, novamente, um fermento para esse ódio. “Os argumentos que movem a intolerância baseiam-se na busca de diferenças inconciliáveis entre povos ou culturas que, ao contrário, contam com uma larga margem de aspectos em comum”, escreve a também psicanalista Maria Rita Kehl (2020, e-book) sobre o narcisismo das pequenas diferenças em seu livro *Ressentimento*. “É mais fácil tolerarmos uma cultura exótica que outra tão próxima à nossa que desafia nossa segurança identitária.”

3 Considerações finais

Assim, para voltarmos ao vocabulário nietzschiano, o ressentimento, e falando do ressentimento-geral aqui, operaria de duas maneiras, em duas frentes ao mesmo tempo, para se chegar a esse fascismo conceitual. O ressentimento-geral conseguiria unir os indivíduos reativos em um grupo, grupo que Nietzsche chama de rebanho e Freud de massa. Eles se juntam ao perceberem que têm um inimigo em comum, por se sentirem vítimas dos mesmos algozes, para fazer *justiça*. Por meio do ideal ascético, tais homens do ressentimento vão seguir um líder, como escreveu Freud, ou um sacerdote, nos termos de Nietzsche, um sacerdote que professa tais valores depreciadores da vida, ou repressores, nas palavras de Adorno e Horkheimer. Essa repressão vai lhes instaurar o que Nietzsche chamou de *má consciência*, fazendo com que eles se sintam eternos devedores, eternamente culpados, sempre em busca da aceitação para continuarem a fazer parte do *in-group*, para serem também maioria, para não serem excluídos e correrem o risco de serem atacados e até morrer. A violência aparece aqui de duas formas: como forma de expurgar essa sensação de constante insuficiência, de busca ilimitada para continuar com os privilégios; e como parte das

práticas do próprio *in-group*, quando atacam os *out-groups*, até para manter a *maioria* unida, conforme visto por Freud. No primeiro caso, a violência contra o inimigo vicário lhes vai anestesiar suas insatisfações, suas insuficiências e seus desgostos. No segundo caso, vai comprar mais alguns minutos para atrasar a bomba-relógio que eventualmente lhes vai expulsar do grupo privilegiado. O processo, como se vê, é cíclico, mas com um ciclo vicioso, que se retroalimenta; mais que um ciclo fechado, ele vai continuamente se fechando, diminuindo o espaço dos que podem participar. A tendência, portanto, é a autodestruição, o Estado Suicidário: o *out-group*, aqueles vistos como os culpados pela perda dos (considerados) direitos da *maioria*, cresce até que cobrirá toda a sociedade. Não há alternativa.

Referências

- ADORNO, Theodor W. *Ensaaios sobre psicologia social e psicanálise*. Tradução Verlaine Freitas. São Paulo, Editora Unesp: 2015.
- ADORNO, Theodor W. Wagner, Nietzsche, e Hitler. In: *Kenyon Review*, Winter 1947, vol. IX, n. 1. Disponível em: <https://kenyonreview.org/piece/january-1947-wagner-nietzsche-and-hitler>. Acesso em: 22 abr. 2025.
- BURNHAM, Douglas; JESINGHAUSEN, Martin. *Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra – An Edinburgh Philosophical Guide*. Edinburgh, Edinburgh University Press: 2010.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux*. Paris: Éditions de Minuit, 1980.
- FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos (1920-1923)*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- KEHL, Maria Rita. *Ressentimento*. São Paulo: Boitempo, 2020.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zarathustra*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Tradução: Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

- PASCHOAL, Antonio Edmilson. O perdão como sinal de força e saúde. In: BARRENECHEA, M. A. de (Org.). *As dobras da memória*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008.
- PELLI, Ronaldo. *Ressentimento, niilismo e fascismo: o fluxo de forças reativas, a partir da leitura deleuziana de Nietzsche*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro, PUC-Rio, 2024.

O gênio como consumação da natureza: o perfeccionismo do jovem Nietzsche em *Schopenhauer como educador*

William Mattioli¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.233.20>

Em trabalho recente publicado nesta mesma série de volumes da Coleção ANPOF,² debrucei-me sobre a relação entre metaética e teoria normativa no horizonte da proposta nietzscheana de um perfeccionismo moral, tal como a literatura tem compreendido sua posição, discutindo algumas teses presentes em sua obra de maturidade. À luz de passagens de *Assim falou Zaratustra*, *Além do bem e do mal*, *Genealogia da moral*, *O anticristo* e *Crepúsculo dos ídolos*, busquei interpretar os pressupostos metaéticos do perfeccionismo de Nietzsche vinculando-o a uma versão de realismo moral a partir da noção de vontade de poder. Vejo nesse modelo da vontade de poder, que envolve tanto uma redescritção da psicologia moral humana quanto uma interpretação global dos fenômenos da natureza em geral, uma base teórica para a justificação dos valores que Nietzsche pretende promover.

No texto que se segue, desloco-me da obra de maturidade para a obra de juventude e procuro oferecer uma leitura do perfeccionismo do jovem Nietzsche baseada na noção de “gênio” a partir da *Terceira*

¹ Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

² Cf. Mattioli, 2024.

consideração extemporânea: Schopenhauer como educador. A hipótese de fundo do trabalho é a de que, em diálogo com Schopenhauer, o ideal do gênio aparece como “consumação da natureza”, adquirindo seus contornos no interior de uma teoria normativa de fundo igualmente realista e teleologicamente orientada, segundo a qual, nas obras geniais, realiza-se uma finalidade da natureza vinculada à justificação e à redenção da existência.³ Assim, o gênio emerge como ponto culminante de um processo em que se cruzam a atividade dos impulsos naturais e os empreendimentos culturais humanos, à luz de uma visão soteriológica na qual as formas de vida contemplativa mais elevadas (em particular, a arte, a filosofia e a vida dedicada à espiritualidade) são aquelas que respondem à tarefa e à demanda de transfiguração da existência, realizando a finalidade metafísica da natureza.

A discussão que proponho desses temas terá como um de seus fios condutores a polêmica em torno do suposto caráter aristocrático e anti-igualitário do perfeccionismo defendido pelo jovem Nietzsche em *Schopenhauer como educador*. Trata-se da polêmica inaugurada por John Rawls em *Uma teoria da justiça*⁴ e que rendeu bons frutos na literatura, atraindo debatedores importantes, dentre eles Stanley Cavell (1990),

³ Nesse sentido, a argumentação elaborada em *Schopenhauer como educador* se insere, a meu ver, no mesmo programa da metafísica de artista do qual brotou sua primeira obra: *O nascimento da tragédia* (1872). A literatura secundária sobre essa primeira fase da produção filosófica de Nietzsche já constatou que, apesar de assumir publicamente sua metafísica de artista e se colocar como promotor da visão de mundo schopenhaueriana e do programa wagneriano, ele jamais aceitou que a metafísica estivesse autorizada a reivindicar para si as credenciais epistêmicas com as quais ela tradicionalmente se apresenta. A concepção metafísica da natureza e do gênio funcionaria, assim, como um conjunto de ficções edificantes para a satisfação das necessidades espirituais mais elevadas da humanidade, garantindo uma atmosfera intelectual propícia para o cultivo de uma cultura superior (sobre isso, cf. Lopes, 2008). Dito isso, não entrarei no debate acerca de quais teses formuladas no texto merecem ser consideradas como posições sinceras de Nietzsche e quais devem ser avaliadas como “mentiras úteis”, mobilizadas tendo em vista seu potencial edificante. Para os fins do argumento que pretendo desenvolver aqui, assumirei o texto e sua estratégia argumentativa globalmente.

⁴ Cf. Rawls, 2016, p. 404-413.

James Conant (2001) e Thomas Hurka (1993, 2007), aos quais vieram se juntar, mais recentemente, os nomes de Vanessa Lemm (2007), Herman Siemens (2022) e Bedenetta Zavatta (2021), para citar alguns dos principais autores que escreveram sobre o tema influenciados por essa que-rela. Um dos pontos mais controversos do debate diz respeito à questão se a proposta ética que Nietzsche apresenta nesse texto, animada pela ideia de que a exemplaridade dos grandes homens deve inspirar os indivíduos a buscar a realização de um ideal de humanidade através do engajamento na cultura, é uma proposta essencialmente aristocrática e anti-igualitária, que defende que apenas poucos tipos de exceção são capazes de realizar o ideal visado (e que é identificado, no texto de Nietzsche, ao gênio), ou se ela se adequa a uma visão igualitária, segundo a qual *todos* os indivíduos seriam igualmente dotados da capacidade de realizar tal ideal.

Uma das contribuições mais recentes a este debate, que eu gostaria de tomar como ponto de partida do meu texto, é o artigo de Benedetta Zavatta, publicado no primeiro volume do dossiê “Nietzsche e o perfeccionismo” da revista *Estudos Nietzsche* em 2021, com o título: “Nas raízes do perfeccionismo nietzschiano: a contribuição de Emerson” (Zavatta, 2021). Em linhas gerais, sua interpretação coaduna a leitura de Cavell (1990), contra Rawls (2016), segundo a qual não se trata, para Nietzsche, da defesa de que os indivíduos devem viver em prol do desenvolvimento do gênio encarnado em alguns poucos tipos de exceção, como certa leitura da seção 6 da *Terceira Extemporânea* pode sugerir;⁵ tratar-se-ia, antes, de uma defesa da ideia de que cada

⁵ A assim chamada “passagem focal” (cf. Conant, 2001, p. 191ss.), cuja interpretação está em disputa no debate em questão (e que, na verdade, é um recorte de dois trechos das primeiras páginas da seção 6), é a seguinte: “a humanidade deve trabalhar incessantemente para produzir grandes homens – e isso, e nada além disso, é a sua tarefa [...] Pois a pergunta se coloca assim: como a sua vida, a vida do indivíduo, obtém o valor mais alto, o significado mais profundo? De que maneira ela é menos desperdiçada? Decerto, apenas se você viver em proveito dos exemplares mais raros e valerosos, e não em proveito da maioria” (SE 6, p. 71-2).

indivíduo deve trabalhar para seu próprio autoaperfeiçoamento, de modo a desenvolver o gênio que há em si mesmo (Zavatta, 2021, p. 56-7). A leitura de Zavatta se baseia numa aproximação entre certas passagens do texto de Nietzsche, em especial da primeira seção, e a visão libertadora e inspiradora de Emerson, segundo a qual “cada homem tem sua própria vocação” (Emerson, 1841, p. 115, apud. Zavatta, 2021, p. 62), e o talento é o chamado para realizar essa vocação. O que há de mais saliente na seção em questão do texto de Nietzsche, e que torna a aproximação com Emerson tão promissora, é a afirmação de que cada um de nós é um milagre único e irrepetível da natureza, uma singularidade radical dotada de uma força própria que precisa ser desperta para fazer frente à pressão massificadora e homogeneizante da opinião pública, dos interesses do Estado e da educação fabril das instituições de ensino, buscando incessantemente um eu superior (SE 1, p. 13-14).

É no contexto dessa exortação à libertação para uma vida orientada por medidas e leis próprias e à assunção da responsabilidade por nossa própria existência que Nietzsche emprega, pela primeira vez no texto, a noção de “gênio”. O trecho em que se dá essa primeira ocorrência é o seguinte:

Não há na natureza nenhuma criatura mais desolada e repugnante do que o homem que, após se afastar de seu gênio, espreita à direita e à esquerda, adiante e em toda parte [...] ele é todo superfície sem interior, uma roupagem decomposta, tingida, bufante, um espectro emendado (SE 1, p. 14).

Nietzsche mobiliza todo seu arsenal retórico para forçar a consciência do leitor a voltar-se contra a preguiça e o conformismo que o mantêm prisioneiro dos padrões de comportamento, de crenças, modos de sentir e avaliar, impressos na camada externa de sua alma pela arrebanhamento da vida social, convocando-o a reencontrar seu *verdadeiro eu* e tomar finalmente a direção de seu si mesmo, num caminho de ascensão rumo a uma imagem idealizada do seu eu superior, para a

qual ele deve ser desperto pelo brilho e o magnetismo de seus educadores. Nesse sentido, o papel do educador é o de libertar o indivíduo das amarras de uma sociedade embrutecida e pobre em substância ética, de modo que seu gênio, isto é, aquilo que, nele, constitui seu caráter próprio, original, verdadeiro e, em última instância, imutável, possa emergir e florescer. É esse efeito de libertação que Nietzsche teria experienciado em seu contato com Schopenhauer, segundo o relato que ele nos fornece dessa experiência nesse texto.

Não por acaso, o modo como Nietzsche apresenta a ideia de um verdadeiro eu, aquela essência originária e absolutamente singular de cada indivíduo, é profundamente remanescente do modo como Schopenhauer formula seu conceito de caráter inteligível, ao falar da individualidade dos caracteres humanos como essências arquetípicas que se instanciam na realidade efetiva, em carne e osso, segundo uma *lei própria* que define seu modo de ação e de atuação no mundo, em confronto com as circunstâncias contingentes da vida fática.⁶

Para Schopenhauer, esse confronto com as circunstâncias concretas do mundo e a *observação* atenta dos comportamentos resultantes do encontro entre elas e a disposição para a ação do indivíduo são os únicos meios de que ele dispõe para conhecer-se a si mesmo, para apreender a constituição mais fundamental de seu caráter, na medida em que este se manifesta empiricamente em suas escolhas, na direção de sua atuação, na eleição dos objetos aos quais dedica seu empenho – e isso com a mesma constância com a qual uma lei natural se manifesta no comportamento dos fenômenos da natureza em geral: “igual à natureza, também o caráter é consequente. Cada ação particular tem de ocorrer em conformidade a este, assim como cada fenômeno tem de ocorrer em conformidade à lei natural.” (MVR I, §55, p. 378)

Isso significa que o caráter se dá a conhecer gradualmente no modo de ação e no decurso de vida do indivíduo. E é isso que Nietzsche

⁶ Cf. Schopenhauer, MVR I, §55, p. 375.

nos diz numa importante passagem da primeira seção, na qual, ressoando os termos de Schopenhauer, ele escreve:

Que a alma jovem olhe retrospectivamente para a vida e pergunte: o que você amou verdadeiramente até agora, o que elevou sua alma, o que a dominou e, ao mesmo tempo, alegrou? Coloque diante de si a série desses objetos venerados e talvez eles lhe revelem, por meio de sua essência e consequência, uma lei, a lei fundamental de seu verdadeiro si. (SE 1, p. 17)

Nietzsche aposta, portanto, no *autoconhecimento* como condição para o desenvolvimento do gênio singular de cada um; e esse autoconhecimento deve romper as amarras do conformismo que faz com que o indivíduo, em vez de buscar o caminho único destinado a ele em meio à multiplicidade das condições que constituem o mundo da vida, mantenha-se preso àquilo que a sociedade e as instituições esperam dele como cidadão engajado na conservação dos meios de manutenção da vida social, econômica e política.

Nesse contexto, um primeiro sentido de genialidade corresponde, portanto, ao florescimento da *singularidade* que cada indivíduo carrega consigo como propriedade original de seu caráter individual. O termo “gênio”, nesse sentido, corresponde ao correlato latino do vocábulo grego *daimon*, tal como ele aparece em Heráclito, por exemplo, designando a força espiritual que rege a vida de cada um, na qualidade de essência fundamental da sua individualidade, e que determina, ao mesmo tempo, o destino e a parcela que cabe a cada ser humano nesta vida.⁷ Mobilizado nesse contexto, a noção de gênio funciona como um

⁷ Cf. o importante fragmento 119, cuja tradução é polêmica: “*ethos anthropos daimon*”. O próprio Nietzsche o traduz, em suas preleções sobre *Os filósofos pré-platônicos*, da seguinte forma: “o destino do homem é seu caráter inato” (*Das Schicksal des Menschen ist sein angeborener Charakter*) (VPP §10, p. 280). Nisso, ele parece seguir igualmente a compreensão schopenhaueriana da relação entre caráter, gênio e destino, tal como Schopenhauer a discute em seu ensaio “Especulação transcendente sobre a aparente intencionalidade no destino do indivíduo” (Schopenhauer, 2023a, p. 47-50). Sobre esse mesmo tema, cf. o elucidativo verbete *Daimôn*, de Jean-François Balaudé, no *Dicionário dos*

ideal teleológico em direção ao qual cada um deve orientar suas ações, trilhando o caminho reservado *unicamente* a ele, e que ninguém além dele pode trilhar, ainda que não se saiba, de antemão, aonde esse caminho conduz (SE 1, p. 16). Esse é o sentido de “gênio” que sustenta a leitura de Zavatta, inspirada em Cavell e elaborada em torno de uma aproximação com Emerson (ainda que ela não faça menção aos conceitos de *daimon* e de destino que eu mencionei aqui).

Mas esse não é o único sentido em que o termo “gênio” aparece no texto de Nietzsche. Eu arriscaria dizer que ele tampouco é o sentido prevalente. Em que pese a presença marcante de uma certa atmosfera emersoniana envolvendo parte considerável da argumentação de Nietzsche e que fornece material para a composição de um quadro inspiracional no qual é encenada a convocação pública ao engajamento na cultura, o arcabouço conceitual de base que justifica esse apelo é extraído da filosofia da natureza de Schopenhauer e da concepção schopenhaueriana do gênio como produto mais bem acabado da natureza, como a culminação do longo processo de objetivação da vontade no mundo fenomênico. Essa posição de Nietzsche, que retoma, ainda, as linhas gerais da visão da natureza presente na metafísica de artista desenvolvida no *Nascimento da tragédia*,⁸ já aparece ao final da primeira seção da *Extemporânea*, ainda que sem a conotação “aristocrática” que ela passará a assumir mais à frente no texto. Na passagem a que me refiro, Nietzsche fala da tarefa da formação, da *Bildung*, como uma forma de culto e imitação da natureza, como a *consumação* ou mesmo o *aperfeiçoamento* da natureza, o que será identificado, na sequência, como a *meta* da própria cultura (SE 1, p. 17-18).

intraduzíveis editado por Barbara Cassin (Balaudé, 2014, p. 193-94).

⁸ Refiro-me, em particular, à tese de que o gênio artístico e a obra de arte genial correspondem à *meta* visada pelo Uno-primordial no seu autodesdobramento em natureza, pois é somente através da arte que se realiza “o alvo eternamente visado pelo Uno-primordial, sua redenção mediante a aparência” (NT 4). Discuto esse tema em mais detalhes em Mattioli, 2023.

O argumento geral que sustenta essa ideia gira em torno de uma dupla concepção teleológica, que engloba (1) uma teleologia da natureza, inspirada na metafísica da vontade e na soteriologia de Schopenhauer, e (2) uma teleologia da cultura, formulada a partir da sua concepção do gênio.

Mas é importante ter em vista que o gênio, nesse argumento, não se refere apenas ao gênio artístico, mas sim ao tipo humano excepcional dotado de uma capacidade intuitiva e intelectual incomparavelmente superior à maioria dos homens e que, por meio de uma inteligência profunda na essência da totalidade da vida, é capaz de fazer despertar a própria natureza para seu autoconhecimento – em última instância, para sua *autotransfiguração*. Essa noção de gênio se desdobra nos três tipos representativos dos *verdadeiros seres humanos* aos quais Nietzsche, inspirado em Schopenhauer, se refere com profunda reverência ao longo de todo o texto: o *filósofo*, o *artista* e o *santo*. Quanto a isso, o trecho da seção 5 é bastante elucidativo. Nele, Nietzsche afirma que a tarefa da cultura é: *promover a produção do filósofo, do artista e do santo dentro e fora de nós e, desse modo, trabalhar para a consumação da natureza (Vollendung der Natur)* (SE 5, p. 68).

A expressão “consumação da natureza”, como vimos, é a mesma utilizada ao final da seção 1, quando Nietzsche caracteriza o que ele entende ser a tarefa da formação e da educação, ainda no interior daquela “atmosfera emersoniana”, ou seja, de uma visão mais igualitária acerca das capacidades de cada indivíduo para realizar esse ideal de humanidade. Aqui na seção 5, porém, a atmosfera é outra, mais próxima daquilo que Schopenhauer denomina “aristocracia da natureza” em seu ensaio *Sobre a filosofia universitária* (Schopenhauer, 2023b, p. 64).⁹ Considerando que esta seção 5, juntamente com a 6,

⁹ Trata-se de um ensaio de suma importância no contexto de composição da *Terceira Extemporânea*, que ressoa profundamente em vários momentos do texto (cf. Neymeyr, 2020, p. 20ss.).

constituem o centro gravitacional de todo o texto,¹⁰ é lícito inferir que a noção “genialidade” ali contida corresponde à sua significação primária para o argumento geral de Nietzsche. Ainda que não abandone inteiramente o sentido do “gênio” como singularidade irrepetível de cada indivíduo, essa noção primária de genialidade será identificada à ideia de “grandiosidade” dos tipos excepcionais.¹¹

A seção em questão é a parte do texto na qual se desenvolve a ideia de que os indivíduos devem ser capazes de se ligar à meta da cultura por um *círculo de deveres* (SE 5, p. 61), que teriam o papel de orientar suas ações e sua atuação no mundo por meio de uma atividade regular. É isso que significa ser *educado* pela exemplaridade de um gênio como o de Schopenhauer. Ele deve nos educar na medida em que nos atrai para cima e mobiliza nosso engajamento na promoção das condições para a realização do ideal de humanidade que nele se instância. Porém, a grandeza e a altura dessa figura ideal podem ter como efeito, em vez da efetiva inspiração, o sufocamento do indivíduo, que sucumbe sob o peso da constatação de que ele é, na verdade, incapaz de elevar-se a tais alturas, ou seja, de que ele é incapaz de realizar em si mesmo aquele ideal de humanidade em sua mais alta excelência. Diante desse reconhecimento, ele se sente paralisado e corre o risco de se afogar novamente na inércia do autodesprezo e da preguiça. E é neste ponto que a perspectiva de poder ligar-se a um conjunto de deveres *cumpríveis* deve resgatar nesse indivíduo a força e a inspiração para dedicar-se à tarefa da cultura (SE 5, p. 63).

O que o texto parece apontar é que esse círculo de deveres se direciona, a princípio, àqueles membros da comunidade que, nas

¹⁰ Concordo, quanto a isso, com Hödl (2009, p. 337).

¹¹ Neste ponto, portanto, discordo da linha de interpretação de Zavatta, Cavell e Conant. Essa linha de interpretação tem o mérito de destacar o conceito de “gênio” como peça central do argumento de Nietzsche, mas distorce equivocadamente seu sentido para aproximá-lo de tal forma das noções kantiana ou emersoniana, que ele perde sua dimensão aristocrática (relativa a uma aristocracia do espírito), afastando-se do sentido schopenhaueriano que ele originalmente carrega.

palavras de Nietzsche, “deseja[m] sem esperança”, que estão cientes de ser “um fruto que jamais poderá amadurecer, uma vez que sua árvore está toda sob a sombra” (SE 5, p. 67). Passagens com esse mesmo teor, presentes em vários momentos do texto, dificultam consideravelmente a tarefa dos intérpretes que pretendem encontrar, na terceira extemporânea, uma visão fundamentalmente igualitária no que diz respeito às condições e às disposições necessárias para o florescimento da excelência nos seres humanos.

A seção 6 é a que contém as passagens talvez mais polêmicas quanto a esse tema. Ao reafirmar a tese de que a tarefa da humanidade e, portanto, da cultura, é a de produzir grandes homens, Nietzsche se refere a esses grandes homens como os exemplares mais elevados, mais extraordinários, poderosos, complicados, férteis, em oposição à massa dos exemplares medianos e que estão sempre a meio do caminho (SE 6, p. 71-2). Esses tipos excepcionais surgem ocasionalmente sob condições favoráveis; mas como a natureza, apesar de sua sabedoria e de seu anseio profundo pela realização de sua finalidade, é surpreendentemente inepta na mobilização dos meios para isso – de modo que ela “falha incontáveis vezes em suas intenções” (SE 7, p. 96) e cumpre seus propósitos de maneira “desajeitada” –, essas existências redentoras ocorrem de forma absolutamente esparsa e casual, e sempre encontram em seu caminho obstáculos que, muitas vezes, impedem inteiramente seu devido florescimento.

Tendo isso em vista, Nietzsche entende que parte fundamental da tarefa daqueles que se engajam na cultura é “prestar auxílio à *physis* e ser um pouco o reparador de seus desatinos e inépcias” (SE 3, p. 37). A humanidade deve, segundo ele, “tomar consciência de sua finalidade, ela deve produzir as condições favoráveis sob as quais esses grandes homens redentores podem surgir.” (SE 6, p. 72) E o que significa criar as condições favoráveis para o surgimento desses tipos geniais?

A resposta a essa questão não é simples, pois não há um protocolo procedimental ou uma proposta de desenho institucional prévio que dê conta desse objetivo. Uma das apostas de Nietzsche é que a cultura deve se libertar inteiramente das exigências do Estado, da política, da economia e de todas as instituições que trabalham para a manutenção e a estabilidade da vida gregária e para o bem-estar social. Há, portanto, um momento essencialmente *negativo* nessa tarefa: ele corresponde à eliminação dos empecilhos que, vindos de vários lados – sobretudo dos interesses dos políticos, ideólogos e idólatras do estado, do capitalismo e da cobiça dos acumuladores, e dos mecenas do filisteísmo (SE 6, 7) –, tendem a obstacularizar o surgimento e o desenvolvimento dos grandes homens.

Ou seja, se a natureza já é, por si só, suficientemente inepta e pouco habilidosa para gerar com sucesso tipos grandiosos, e necessita de milhões de tentativas para acertar uma só vez no alvo, o efeito deletério da falsa cultura e da pressão das instituições políticas, sociais e educacionais torna substancialmente menores as chances de que o alvo seja realmente atingido. Em vez de tornar o caminho da natureza em direção à realização de sua meta ainda mais difícil, deveríamos auxiliá-la; e é isso que, aos olhos de Nietzsche, a verdadeira formação e a verdadeira cultura devem fazer.

O momento positivo dessa tarefa de formação e acultramento consiste, por sua vez, em plantar nas almas, sobretudo dos jovens talentos, a semente do anseio pelo autoaperfeiçoamento, e isso através da inspiração dos modelos exemplares dos grandes tipos geniais, que assumem, então, o papel de educadores. E neste ponto creio haver uma curiosa convergência entre as duas grandes linhas de tensão no argumento geral do texto, em que se confrontam, por um lado, uma concepção mais ou menos igualitária acerca da distribuição natural de talentos entre os homens, de inspiração emersoniana, e, por outro, uma concepção mais marcadamente aristocrática, segundo a qual os indivíduos são desigualmente dotados da capacidade de realizar em si a

genialidade *no sentido da grandeza e da excelência*. Penso que essas linhas tendem a convergir neste ponto, pois Nietzsche não parece estar disposto a defender que certas pessoas devem ser educadas para o autoaperfeiçoamento, enquanto outras devem se submeter ao labor necessário à manutenção das condições materiais da vida social. Ao menos ele não parece estar disposto a admitir que seja tarefa de qualquer tipo de instituição, educacional ou governamental, distribuir dessa forma os trabalhos e os deveres entre os membros da sociedade. Tampouco creio que se possa inferir da proposta ética do perfeccionismo de Nietzsche, neste texto, a tese de que os bens sociais e culturais devem ser desigualmente distribuídos de modo a privilegiar aqueles poucos indivíduos dotados do talento de primeira ordem necessário para a realização do ideal de humanidade almejado por ele.

Entendo que Nietzsche se compromete com um modelo *humanista* e, em certa medida, “liberal” de educação, que visa (não necessariamente por meio das instituições de ensino tradicionais) abrir as portas para uma formação cultural substantiva ao máximo possível de indivíduos dispostos a se consagrarem à cultura, cultivando em suas almas a responsabilidade por si, a liberdade, a autonomia e o apreço pelas grandes realizações da humanidade. Isso não significa que, cultivados desse modo, *todos* serão capazes de alcançar o gênio; mas tampouco significa que, não sendo capazes de realizar esse ideal em sua mais alta excelência, eles não devam ser admitidos nos caminhos que conduzem às esferas mais elevadas da vida da cultura. Mesmo aqueles talentos de “segunda ou terceira ordem” (SE 6, p. 92), tal como os chama Nietzsche, pertencem igualmente à comunidade dos agentes morais que se auxiliam mutuamente e se ligam em torno da meta de “preparar, em si e em torno de si, o nascimento do gênio e a maturação de sua obra.” (SE 6, p. 92)

Ao falar da promoção das condições para o surgimento do gênio, Nietzsche insiste nestas expressões: “em si e em torno de si” (SE 6, p. 92), “dentro e fora de nós” (SE 5, p. 68) – assim como insiste em

manter um uso ambíguo do termo “gênio”, referindo-se tanto à *singularidade* única que constitui o caráter milagrosamente irrepetível de *cada um de nós*, quanto à *grandiosidade* dos *tipos excepcionais*, criadores de obras imortais e que intervêm profundamente no destino da humanidade e nos rumos da história humana. Creio que essa ambiguidade e essa duplicidade se justificam, em certo sentido, pela necessidade de que o chamado que ele enuncia em seu texto desperte *o máximo possível de consciências*, que devem sentir-se convidadas a adentrar os pórticos do palácio que ele põe diante dos olhos do seu leitor. Com efeito, como não nos é possível saber, de antemão, quem será capaz de fazer florescer em si o gênio em sua máxima excelência (o que é mais uma ressonância da teoria dos caracteres de Schopenhauer¹² na visão de Nietzsche), de modo que, quanto mais talentos a cultura for capaz de angariar, tendo em vista favorecer o seu florescimento, maiores serão as chances de que alguns deles se desenvolvam efetivamente em direção à genialidade.

Isso significa que cada um terá como dever buscar seu autoaperfeiçoamento, na expectativa de que, em algum momento do curso de sua vida e, portanto, em meio ao trilhamento do seu caminho de autossuperação, a “flor luminosa do gênio” (CP 3, O estado grego, p. 45) venha a desabrochar nele. E mesmo aqueles que não encontram tal desenvolvimento podem, eles mesmos, se tornar modelos – em certo sentido, de segunda ordem – para outros jovens que deverão se ligar ao mesmo círculo de deveres.

Assim, devemos ser educados por aqueles modelos; antes e acima de tudo, pelo ideal encarnado na figura do gênio, que nos educa na medida em que nos atrai para cima. Mas, para isso, é preciso que nos esforcemos para cultivar e garantir certa proximidade com ele, para que sua força de atração tenha efeito e não seja sobrepujada pelas palavras sedutoras daqueles que buscam aliciar os jovens talentos para angariar seu trabalho em torno dos círculos de eruditos ou das instituições sociais e governamentais. É preciso que saibamos apreciar,

¹² Cf. Schopenhauer, MVR I, §55.

admirar e desfrutar das grandes obras, que tenhamos certa *intimidade* com elas, ainda que jamais venhamos a ser capazes de produzir, nós mesmos, tais obras. Não sendo talentos geniais de primeira ordem, mas talvez potenciais talentos de segunda ou terceira ordem, aquela intimidade deverá favorecer o despertar em nós do sentimento de dever para com a tarefa da cultura; e com isso sua força de atração terá exercido seu efeito.

Em suma: como indivíduo disposto a engajar-se na tarefa da cultura, eu devo me educar nas artes, nas ciências, na filosofia; devo abrir meu coração à espiritualidade da aura religiosa (não necessariamente ligada a dogmas institucionalizados), para que meu engajamento tenha a força da sinceridade da alma que se consagrou a esta finalidade a partir de seu mais profundo anseio. Atar-se a esse círculo de deveres implica que eu, uma vez desperto pelo brilho da grandiosidade do gênio, reconheça em mim o anseio pela realização do ideal de humanidade que a natureza tem por finalidade, ainda que, ao mesmo tempo, eu reconheça minha incapacidade de alcançar tal finalidade. A combinação desses dois estados – o anseio e a frustração do anseio, a admiração diante do gênio e a vergonha diante de si mesmo –, em vez de sufocar o indivíduo sob o peso dessa contradição, deve verter sobre ele a dádiva do “sacramento da cultura” (SE 6, p. 73). Tendo-se consagrado a essa tarefa, sua vida adquirirá o sentido da mais elevada meta, participando do significado metafísico da existência, à luz do qual Nietzsche pretende ver como justificadas a vida em geral e a vida humana em particular.

Referências

- BALAUDÉ, Jean-François. *Daimôn*. Verbete in: CASSIN, B. (ed.). *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon*. Translated by Steven Rendall et al. Princeton / Oxford: Princeton University Press, 2014.
- CAVELL, Stanley. *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*. Chicago: University Chicago Press, 1990.

- CONANT, James. Nietzsches' Perfectionism. In: SCHACHT, R. (ed.) *Nietzsche's Postmoralism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 181-257.
- HERÁCLITO. *Fragmentos*. In: *Os pré-socráticos*. Tradução de J. C. de Souza et al. São Paulo, Abril Cultural, 1989 (Coleção *Os pensadores*).
- HERÁCLITO. *Fragmentos contextualizados*. Tradução, apresentação e comentários Alexandra Costa. São Paulo: Odysseus Editora, 2012.
- HÖDL, Hans Gerald. *Der letzte Jünger des Philosophen Dionysos. Studien zur systematischen Bedeutung von Nietzsches Selbstthematisierungen im Kontext seiner Religionskritik*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2009.
- HURKA, Thomas. *Perfectionism*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- HURKA, Thomas. Nietzsche: Perfectionist. In: LEITER, B.; SINHABABU, N. (eds.) *Nietzsche and Morality*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 9-31.
- LEMM, Vanessa. Is Nietzsche a Perfectionist? Rawls, Cavell, and the Politics of Culture in Nietzsche's "Schopenhauer as Educator". *Journal of Nietzsche Studies*, 34, p. 05-27, 2007.
- LOPES, Rogério. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.
- MATTIOLI, William. Redenção na aparência e consolo metafísico: as duas ordens de justificação da existência em *O nascimento da tragédia*. *Cadernos Nietzsche*, v. 44, n. 3, p. 111-142, 2023.
- MATTIOLI, William. A metaética do perfeccionismo nietzscheano. In: ITAPARICA, A. et al. (eds.). *Leituras nietzschianas* (Coleção do XIX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF). Toledo: Instituto Quero Saber, 2024, p. 367-387.
- NEYMEYER, Barbara. *Kommentar zu Nietzsches Unzeitgemässen Betrachtungen. III. Schopenhauer als Erzieher; IV. Richard Wagner in Bayreuth*. Berlin / Boston: De Gruyter, 2020.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 1988. 15 vol.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*. D'IO-RIO, P. (ed.). Paris: Nietzsche Source, 2009-. Disponível em: <http://www.nietzschesource.org/eKGWB>.

- NIETZSCHE, Friedrich. *Die vorplatonischen Philosophen*. In: *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Vol. II. 4, *Vorlesungsaufzeichnungen* (WS 1871/72–WS 1874/75). Hrg. von Fritz Bornmann und Mario Carpitella. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O estado grego*. In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução e prefácio Pedro Sússekind. 4 ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Considerações extemporâneas. Terceira parte: Schopenhauer como educador*. Tradução, notas e posfácio Giovane Rodrigues e Tiago Tranjan. São Paulo: Mundaréu, 2018.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Tradução Jussara Simões. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I (MVR I). Trad. Jair Barboza. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II (MVR II). Trad. Jair Barboza. São Paulo: Ed. Unesp, 2015.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga und Paralipomena*. In: *Sämtliche Werke*. Hrsg. v. Paul Deussen. München: Piper Verlag, 1911-1926.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Para uma metafísica do sonho*. Seleção, tradução e introdução: Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2023a.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a filosofia universitária*. Tradução, apresentação e notas Maria Lúcia de Oliveira Cacciola e Márcio Suzuki. 3. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2023b.
- SIEMENS, Herman. Amor-Ódio e Guerra: Perfeccionismo e Autossuperação em *Assim Falou Zaratustra*. *Estudos Nietzsche*, v. 13, n. 1, p. 78-114, 2022.
- ZAVATTA, Benedeta. Nas raízes do perfeccionismo nietzschiano: a contribuição de Emerson. *Estudos Nietzsche*, v. 12, n. 2, p. 52-76, 2021.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Palatino Linotype*

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no encontro, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

As principais atividades do GT Nietzsche ocorrem nas Reuniões Científicas dos Encontros Nacionais da ANPOF, nos anos pares. A última Reunião ocorreu em 2024, no XX Encontro Nacional da ANPOF, sediada em Recife/PE. O presente livro é resultado de diversas apresentações realizadas durante esse encontro. O GT-Nietzsche recebeu um total de 73 submissões de comunicação, tendo 50 delas sido aprovadas pela comissão de seleção designada por esta coordenação. Foram 4 dias de intensas discussões sobre os mais variados aspectos da filosofia de Nietzsche. O leitor tem agora a oportunidade de tomar contato com uma parte significativa das falas que suscitaram as discussões.

