

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

PERSPECTIVA FILOSÓFICA

Revista dos Programas de Pós-graduação em Filosofia da
Universidade Federal de Pernambuco
e da Universidade Federal da Paraíba

Fundada em 1992

Número Financiado com Recursos da



PROPEAQ
PRÓ-REITORIA PARA ASSUNTOS
DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

PERSPECTIVA FILOSÓFICA
Revista dos Programas de Pós-graduação
em Filosofia da UFPE e UFPB

Volume I – N. 37 (janeiro a julho 2012) – ISSN 0104-6454

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO

Reitor: Anísio Brasileiro de Freitas Dourado
Vice-Reitor: Silvio Romero de Barros Marques

Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Diretora: Ana Catarina Peregrino Torres Ramos
Vice-diretor: Enivaldo Carvalho da Rocha

Departamento de Filosofia
Chefe: Jesus Vazquez Torres
Coordenadores da Pós-graduação: Alfredo Moraes de Oliveira e
Fernando Raul Assis Neto

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

Reitor: Rômulo Soares Polari
Vice-Reitor: Maria Yara Campos Matos

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Diretora: Ariosvaldo da Silva Diniz
Vice-diretor: Mônica Nóbrega

Departamento de Filosofia
Chefe: Gutemberg Pessoa R. Santos
Coordenadores da Pós-graduação: Anderson D'Arc Ferreira e
Antonio Rufino Vieira

Endereço para correspondência
(Address for correspondence)
Universidade Federal de Pernambuco
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
Av. da Arquitetura, s/no, CFCH – 15º andar – Cidade Universitária Recife – PE
Brasil – CEP 50.740-530
Telefones: (81) 2126.8297 – Fax: (81) 2126.8298
E-mail: perspectivafilosofica@gmail.com

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

PERSPECTIVA FILOSÓFICA

Revista dos Programas de Pós-graduação em Filosofia
da Universidade Federal de Pernambuco e da
Universidade Federal da Paraíba

Nietzsche

Organização
Prof. Dr. Vincenzo Di Matteo
Prof. Dr. José Antônio Feitosa Apolinário

Volume I – N. 37 (janeiro a julho 2012)

EXPEDIENTE

Editores

Anastácio Borges de Araújo Junior (UFPE)

Marcos Roberto Nunes Costa (UFPE)

Secretário da Revista: Hugo Medeiros (UFPE)

Conselho Editorial

Alfredo Moraes (UFPE)

Anderson D'Arc (UFPB)

Érico Andrade (UFPE)

Jesus Vazquez Torres (UFPE)

José Gabriel Trindade Santos (UFPB)

Juan Bonaccini (UFPE)

Marconi Pequeno (UFPB)

Richard Romeiro Oliveira (UFPE)

Sandro Sena (UFPE)

Tarik Prata (UFPE)

Thiago Aquino (UFPE)

Vincenzo Di Matteo (UFPE)

Washington Martins (UFPE)

Comitê Científico

Enéias Forlin (UNICAMP)

Fátima Évora (UNICAMP)

Fernando Magalhães (UFPE)

Fernando Rey Puente (UFMG)

Giovanni Casertano (Università degli Studi di Nápoli)

Giuseppe Tossi (UFPB)

Juvenal Salvian (UNIFESP)

Márcio Damin (UNICAMP)

Marcelo Pimenta Marques (UFMG)

Miriam Campolina Peixoto (UFMG)

Noeli Rossato (UFSM)

Rafael Ramón Guerrero (Complutense de Madrid)

Rodrigo Jungmann de Castro (UFS)

Wilson Antonio Frezzatii (UNIOESTE)

Zeljko Loparić (UNICAMP/PUC-SP)

Revisão Metodológica: Marcos Nunes Costa (UFPE)

Revisão Ortográfica: Fernando Castim (UNICAP)

Capa: Quadro Sombra e Escuridão: A Noite do Dilúvio
de William Turner - Tate Gallery, Lodon

Concepção de Capa: Yêda Bezerra de Mello

APRESENTAÇÃO

“Conheço a minha sina. Um dia, meu nome será ligado à lembrança de algo tremendo – de uma crise como jamais houve sobre a Terra [...] Eu não sou homem, sou dinamite”. Vaticínio?! Imprecação?! Ou algo com que inevitavelmente temos que nos defrontar?! A sentença expressa por Nietzsche em sua autobiografia não é uma simples pirotecnia retórica ou mesmo a fala esquizofrênica de um tresloucado: ela pode e talvez deva ser compreendida na medida em que posicionamos seu pensamento além de seu tempo. De fato, trata-se de um autor cuja relevância se faz notar por sua presença, incômoda, proba e mordaz, no rol dos discursos da história da filosofia contemporânea. E mais: sua filosofia parece antecipar frentes argumentativas da mentalidade pós-moderna, sendo considerada ao mesmo tempo ponto de partida desta e acabamento do projeto filosófico moderno.

O presente número da *Perspectiva Filosófica* é inteiramente dedicado à filosofia de Friedrich Nietzsche, inspirado pela realização dos *Encontros Nietzsche* na Universidade Federal de Pernambuco/UFPE em parceria com o Grupo de Estudos Nietzsche/USP, em novembro de 2011. Trata-se de uma coletânea de trabalhos escritos por renomados intérpretes da *Pesquisa-Nietzsche* no Brasil e na Europa, e por jovens pesquisadores brasileiros, o que confere à publicação um caráter de intercâmbio internacional. Nesta edição especial dedicada ao autor de Zarathustra, os artigos dirigem-se a temas tradicionais do pensamento nietzschiano, tais como a vontade de poder, o eterno retorno, a transvalorização dos valores, o dionisíaco, o ideal ascético; e ademais, envolvem tópicos filosóficos caros a Nietzsche: a questão da verdade, a problemática ética, os domínios da estética, da linguagem, e a filosofia de Heráclito.

Tencionando contribuir para a qualidade e continuidade da pesquisa filosófica no Brasil, e particularmente no NE, a revista *Perspectiva Filosófica* reforça sua vocação enquanto espaço de apresentação, divulgação e intercâmbio de trabalhos acadêmicos na área de filosofia. Nesse sentido, oportuniza uma apreciação do sempre polêmico e não menos fecundo debate em torno das considerações de Nietzsche, seus desdobramentos e revisitações, no cerne contemporâneo das ideias.

José Antônio Feitosa Apolinário
Doutor em Filosofia (UFPB/UFPE/UFRN)
Professor da UFRPE/UAST

Sumário

A filosofia como arauto do ideal ascético <i>André Castelo Branco A. Torres</i>	9
Linguagem e axiologia: análise da distinção nietzschiana de “alma” e “corpo” para a possibilidade de uma linguagem não-dualista <i>Celine Denat</i>	35
Êxtase e jogo estético: a propósito de O Nascimento da Tragédia <i>Ernani Chaves</i>	57
Criança brincando: a sublime metáfora de Heráclito, segundo Nietzsche <i>Fernanda Bulhões</i>	75
O eterno retorno do diferente? Sobre a interpretação de Deleuze acerca da doutrina nietzschiana do eterno retorno do mesmo <i>João Evangelista Tude de Melo Neto</i>	95
Vontade criadora, dionisíaco e abertura: intersecções nietzschianas <i>José Antônio Feitosa Apolinário</i>	117
Vontade de poder e transvaloração <i>Miguel Antonio do Nascimento</i>	141
“Para além da sedução da verdade. Filosofia como terapia, segundo Nietzsche” <i>Patrick Wotling</i>	157
A problemática ética em Nietzsche e Freud: uma aproximação <i>Vincenzo Di Matteo</i>	179
Normas para Submissão de Textos.....	199
Revistas Permutadas.....	201

A filosofia como arauto do ideal ascético

Philosophy as a herald of the ascetic ideal

MSc. André Castelo Branco A. Torres¹

Resumo

Para Nietzsche, o juízo valorativo, assim como se efetivou, foi um instrumento pelo qual uma força reativa conseguiu se impor perante o desejo de criação da força ativa. O sucesso deste projeto, calcado no ressentimento, fez do homem um sujeito *amansado* e dependente de ideais preestabelecidos. Surgiu daí uma moral estanque. E se tal valoração dos escravos, como Nietzsche a batizou, conseguiu este feito foi também pela ausência de uma crítica mais contundente da Filosofia. Assim, Nietzsche também não ausenta o pensamento filosófico da acusação do erro canônico de se aliar ao ideal ascético, tornando-se assim apenas mais uma reverberação dos costumes de tal moral decadente.

Palavras-Chave: Filosofia. Ideal Ascético. Verdade. Moral. Civilização.

Abstract

In the Nietzsche's critic point of view, value judgments are the tools that a reactive force uses against the creative desire of an active force. The success of a project based on resentment, turns the human being into a dependent kind of man: the subject to of pre-conceived ideologies, it reveals itself to be a restrict morality. However, the so-called slave valuation also reaches success due to the lack of a more pertinent criticism of Philosophy. Hence, Nietzsche also accuses the philosophical tradition of making an alliance with the canonic mistake of an ascetical ideal and, consequently, of becoming just another repercussion of the mores of a decadent morality.

Keywords: Philosophy. Ascetical Ideal. Truth. Morality. Civilization.

Introdução

Não passa despercebido, aos leitores de um texto nietzschiano, o insistente ataque aos grandes nomes da História da Filosofia; acometidas estas que chegam até mesmo à esfera, por vezes considerada falaciosa, de argumentos *ad hominem*, e tendem a alcançar as raias

¹ Mestre em Filosofia – UFPE (2011) e em Economia – UFPB (2002). E-mail: acastelortorres@hotmail.com

da imprudência ou até mesmo extrapolar as da seriedade: Sócrates, um plebeu; Santo Agostinho, um mestiço; Kant, um chinês, *et coetera*. O objetivo principal deste artigo é então justamente explicar o motivo de tais venidas, à parte as picardias do pensador alemão.

Já foi cantado aos quatro cantos a crítica nietzschiana ao considerado ideal ascético, primeiro me proponho a explicitar em que consiste este ideal, e suas conseqüências sobre a civilização, pela ótica do autor de Zarathustra. Em seguida, irei demonstrar que, para Nietzsche, o ideal ascético vingou pela falta de uma melhor proposta condizente com os ideais nobres. Esta acusação incide exatamente sobre aqueles cujas tarefas seriam imprimir novos valores, e a Filosofia falhara neste aspecto de criação menos por ignávia e mais por convergência de interesses. Duas questões fundamentais apontam para tal conclusão, que também pretendo explicitar neste artigo: a primeira, a mimese dos maneirismos sacerdotais; e, depois, a deturpação do senso crítico por uma pretensa vontade de verdade.

Para o pensador alemão, todos os mandamentos morais impostos à sociedade são tal qual placebo, que prometem a felicidade mas, uma vez desmascarados, não passam de um freio sistemático contra as paixões, inclinações, instinto de natureza, vontade de poder afirmativa. O que o fez denunciar a situação da Europa do seu tempo como “a hipocrisia moral dos que mandam” (JGB/BM, § 108, p. 97).

A capacidade para julgar, e condenar moralmente, tornou-se a opção predileta dos menos capacitados pela natureza, e tal situação é, para Nietzsche, uma forma de vingança, uma compensação. Faz-se mister, portanto, o conhecimento das condições e circunstâncias, o *modus operandi*, pelos quais os valores morais vigentes se consolidaram: “de onde se originam verdadeiramente o nosso bem e o nosso mal” (GM/GM, Prólogo, § 3, p. 9), além de desvendar qual o valor de tais valores.

Para Nietzsche, dentro de seu estudo genealógico, a história ética do homem pode ser considerada antes e depois do advento da filosofia socrático-platônica. A partir desta, que se empreendeu uma sobrevalorização do mundo transcendente e da verdade absoluta, além de dar condições para a gênese de toda uma cadeia de pensamentos

que se voltou cada vez mais para a hierarquização da razão sobre os instintos, tal qual o desejo destes gregos.

Segundo o pensamento do filólogo alemão, houve duas morais que sintetizaram o eterno embate de valores, a moral dos escravos e a dos nobres. Ambas, refletem o que quer a vontade de poder: encontrar as condições favoráveis para sua expansão e confirmação, ou seja, deseja ver consagrado o seu respectivo modo de vida. Deste pressuposto tem-se o fim da pretensa objetividade racionalista, uma vez que sempre há um interesse por detrás de cada juízo.

A moral dos escravos, até agora predominante, firmou-se a partir da negação justamente dos valores nobres. E estes, para Nietzsche, entretanto é que seriam os verdadeiros valores cativos à natureza ativa do ser humano. Ao invés de uma aventura pelo desconhecido, a civilização optou pela eterna repetição do mesmo: uma dogmatização moral baseada na crueldade e falácias criadas com o principal objetivo de inculcar culpa e ressentimento no homem, em termos de síntese, torná-lo amansado.

Nietzsche encerra a Segunda Dissertação da *Genealogia da moral* com várias indagações; e tais perguntas têm a finalidade de antecipar os questionamentos do capítulo seguinte. Uma das principais, tendo em vista os objetivos deste trabalho, é estimar: “Quanto custou nesse mundo a construção de cada ideal?” – incluindo, igualmente, o ministério de desenvolver uma premissa que o filólogo retirou de seu estudo histórico-genealógico: “Para se erigir um santuário, é preciso antes destruir um santuário: esta é a lei” (GM/GM, II, § 24, p. 83). A partir destas duas passagens, pode-se predizer qual o alvo do pensador: martelar os pés de barro de um ideal que fora o responsável pela permanência da decadência na civilização; sendo que a artimanha deste processo fundamentara-se justamente na impossibilidade de uma tresvaloração dos valores; o ideal ascético não abriu espaço para o confronto, pois apostou suas fichas na Verdade Absoluta, e com ela se agarrou até os dias da modernidade.

Uma infiltração na alma do homem permitiu que o ideal ascético criasse as condições normais de temperatura e pressão para se

estabilizar, difundir-se, e se estabelecer com estandartes papais, qual seja: “o seu *horror vacui* [horror ao vácuo]: ele precisa de um objetivo – e preferirá ainda querer o nada a nada querer” (GM/GM, III, § 1, p. 87-8). Nietzsche percebeu na História Universal o início deste redemoinho de interpretações que convergiam sempre para a mesma meta, dar sentido à existência humana, sendo que as respostas sempre foram as mais rasteiras, ironicamente por se apostar não na compensação terrena, mas sim no além-paráiso. O intérprete por excelência desta geração foi a figura do sacerdote, neste se impõe um tipo de inteligência a qual não busca a verdade, mas uma verdade: aquela que lhe melhor convém, dadas as circunstâncias.

No mundo onde se está em um jogo de soma zero, fez-se mister destruir o santuário do eterno devir, da pujança da força criativa para soerguer um pedestal em honra à verdade. É preciso então explicitar que tais arquitetos não confessam a *mea culpa* tal qual o personagem de Fernando Pessoa, Bernardo Soares: “À minha incapacidade de viver crismei de gênio, à minha covardia cobri-a de lhe chamar requinte. Pus-me a mim, Deus dourado com ouro falso, num altar de papelão pintado para parecer mármore” (PESSOA, 2001, p. 291). Bernardo Soares resume o sacerdote histórico por aquele representar nesta passagem citada a quintessência da realização do ideal ascético, pois cada ser vivo luta para que as suas condições de sobrevivência ganhem laivos de mármore. O sacerdote viu nesta projeção de fantasias a finalidade da sua perambulação, daí a importância de tais ideais, “o sacerdote ascético tem nesse ideal não apenas a sua fé, mas também sua vontade, seu poder, seu interesse. Seu direito à existência se sustenta ou cai com esse ideal” (GM/GM, III, § 11, p. 106). A vida que é expansão afirmativa é negada; o sacerdote esburaca as passagens de tal avenida, apenas o que lhe interessa é valorizado, e o que o interessa são as condições para sua sobrevivência.

1 O sacerdote e o sentido dos ideais ascéticos

A grande tresvaloração moral ocorreu sob a regência de um sacerdote específico, o sacerdote judeu. Os profetas judeus foram os responsáveis, em sua luta contra o poder, pela transformação daquilo tudo que é forte e afirmativo em mau e desonesto. Na esfera dos valores, “o que o sacerdote judeu faz é uma determinada interpretação, ele articula o campo semântico das palavras, impõe-lhes um novo sentido ao associá-las diferentemente” – e, para Nietzsche, “Essa interpretação e essa inversão caminham para um mesmo resultado: colocar no ‘mundo’ a efigie da vergonha” (MOURA, 2005, p. 145).

Na obra *Gaia ciência*, Nietzsche já explicava, em um parágrafo intitulado *Da origem das religiões*, sobre esta autêntica invenção dos fundadores das religiões: “Em primeiro lugar, fixar uma determinada espécie de vida e de costumes cotidianos, que aja como *disciplina voluntatis* [disciplina da vontade] e simultaneamente afaste o tédio” – e conclui enfaticamente: “depois, dar a essa vida uma interpretação, mediante a qual ela pareça iluminada pelo mais alto valor, de modo a se tornar um bem pelo qual a pessoa luta e, em algumas circunstâncias, dá a própria vida” (FW/GC, § 353, p. 246).

O próprio filósofo adiciona que a segunda destas invenções é a mais revolucionária, pois a primeira, sobre o modo de regulamentação da vida em comunidade, já era cara a qualquer parte do globo, sem a preocupação sobre os valores inerentes. A originalidade do sacerdote fundador se dá “no fato de que ele vê, ele o escolhe (o valor), ele advinha pela primeira vez para que serve e como pode ser interpretado” (FW/GC, § 353, p. 247). Quando Nietzsche conclui que a fundação de uma religião é uma demorada festa de reconhecimento, o faz porque enxergou nesta figura emblemática do sacerdote um exímio psicólogo para reconhecer as angústias e os sofrimentos da alma média, a qual até então não possuía um líder ao qual pudessem se reunir em comunhão. Para Nietzsche, a efetivação de tal conglomerado é avanço e vitória essencial na luta contra a depressão. O sujeito fraco só se sente fortalecido pelo crescimento da comunidade; entretanto, na medida em que

crece o poder coletivo, exaure-se ainda mais a força individual, porém o sujeito forte justamente não é do interesse de tal ideologia: “Todos os doentes [...] buscam instintivamente organizar-se em rebanho [...] o sacerdote ascético intui esse instinto e o promove; onde há rebanho, é o instinto de fraqueza que o quis, e a sabedoria do sacerdote que o organizou” (GM/GM, III, § 18, p.125). O sacerdote é aquele médico que cura as conseqüências, mas não a causa; ele fere a ferida, pois dela é que provém a sobrevida: “necessita primeiro ferir, para ser médico; e quando acalma a dor que a ferida produz, *envenena no mesmo ato a ferida*” (GM/GM, III, § 15, p. 116, grifo do autor). A simbiose entre o sacerdote e os escravos consiste primeiramente na profissão de pseudo-curandeiro do primeiro.

Assim, para poder se ambientar entre a plebe, o sacerdote “ele próprio tem de ser doente [...] para entendê-los [...] mas também tem de ser forte, ainda mais senhor do que os outros, inteiro em sua vontade de poder, para que tenha a confiança e o temor dos doentes” (GM/GM, III, § 15, p. 115, grifo do autor). O sacerdote elege como inimigo o instinto nobre, de animal de rapina, que é o seu oposto; por outro lado, defende o seu rebanho doentio, o qual tem que trabalhar de forma contundente para que não se desagregue, pois a dissolução do rebanho seria fatal.

Fazendo as vezes de psicólogo, a maneira como descreve a natureza do ressentido dá uma medida aproximada com que tipo de gente o pastor tem que lidar: “Os sofredores são todos horrivelmente dispostos e inventivos, em matéria de pretextos para seus afetos dolorosos, eles fruem a própria desconfiança” – e também ressalta a que tipo de memória o ressentido sempre faz questão de manter: “[...] eles revolvem as vísceras de seu passado e seu presente, atrás de histórias escuras e questionáveis [...] rasgam as mais antigas feridas, sangram de cicatrizes há muito curadas” (GM/GM, III, § 15, p. 117).

Na exegese deleuzeana, o pensador francês ressalta, sobre o desenvolvimento da má consciência, e reafirma o primeiro grande feito do sacerdote cristão, o sacerdote-artista: “Interiorização da força, em seguida interiorização da própria dor: a passagem do primeiro ao se-

gundo momento da má consciência não é automática, como também não era o encadeamento dos dois aspectos do ressentimento” (DELEUZE, 2001, p. 196). Para utilizar as próprias palavras de Nietzsche, “O grande estratagema de que se utilizou o sacerdote ascético para fazer ressoar na alma humana toda espécie de música pungente e arrebatada consistiu [...] em aproveitar-se do sentimento de culpa” (GM/GM, III, § 20, p. 129); seria devido à ação exclusiva do sacerdote que o sentimento de culpa tomaria os contornos esperados. “O pecado [...] foi até agora o maior acontecimento na história da alma enferma: nele temos o mais perigoso e fatal artifício da interpretação religiosa” (GM/GM, III, § 20, p. 129).

Entra aqui uma breve explicação sobre com qual tipo de sacerdote se está em voltas agora, como explica Paschoal, “Seu papel na terceira Dissertação da Genealogia é diferente [...] daquele desempenhado pelas antigas aristocracias sacerdotais, descritas na Primeira Dissertação como uma peça na história da emergência de uma determinada forma de valoração: a escrava”. O comentador vai alertar que “o sacerdote ascético aparece como parte do *modus operandi* daquela moral e não associado à sua gênese histórica. Nele não se concentram as características que dão origem a ela, mas as que explicitam o seu modo de agir e de buscar tornar-se dominante sobre outros ideais” (PASCHOAL, 2008, p. 77). O sacerdote, apesar de trazer consigo as idiosincrasias antinobreza, ele não é um apático; pelo contrário, destaca-se pela maneira com que vai canalizar o ódio e a vingança. No pastor, tais afetos são ativos na medida em que seduzem o rebanho com suas palestras e medicações; propagando o ideal de vida como o homem em estado anestésico.

O ressentido sofre, e a causa deste sofrimento, retomando a passagem emblemática acima, pode ser qualquer coisa de um passado remoto ou recente; qualquer rusga vale como pretexto para a descarga de melancolia e violência irracional: “‘Eu sofro: disso alguém deve ser culpado’ – assim pensa a ovelha doente”, no que então surge o sacerdote para redirecionar este ressentimento, de maneira tenazmente eficaz: “‘Isso mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você

mesma é esse alguém – somente você é culpada de si” (GM/GM, III, § 15, p. 117). Impingir culpa aos doentes leva-os à beira da inofensividade, com o propósito de “os incuráveis se destruírem por si mesmos, para com rigor orientar levemente adoentados de volta a si mesmos, voltando para trás seu ressentimento [...] e desta maneira aproveitar os instintos ruins dos sofredores para o fim de autodisciplinamento” (GM/GM, III, § 16, p. 118).

Como ressaltou Deleuze, “O sacerdote [...] preside a acusação, organiza-a. Vê esses homens que se dizem bons, eu te digo: são maus. O poder do ressentimento é completamente dirigido para o outro, contra os outros” – o sucesso desta empreitada se deu pela forma sedutora que tal discurso se fez realizar, apesar do peso sobre indivíduo: “Mas o ressentimento é uma matéria explosiva; faz com que as forças ativas se tornem reativas. [...] É preciso que se mude de direção. É em si próprio, agora, que o homem reativo deve encontrar a causa do seu sofrimento” (DELEUZE, 2001, p. 197).

Não há nenhuma razão pelo fato de que a pessoa se sinta culpada por algo, que ela realmente seja culpada, explica Nietzsche. Foi a interpretação do sacerdote que fez vingar o sentido que interessa ao próprio pastor do rebanho. E na encenação de seu papel de médico, mais uma vez ressaltado, “apenas o sofrimento mesmo, o desprazer do sofredor, é por ele combatido, *não* sua causa, *não* a doença propriamente” (GM/GM, III, § 17, p. 119, grifo do autor). O gênio do pastor aí reside, na mitigação do sofrimento, na metodologia empregada, e nas acrobacias hermenêuticas da vida, que culminaram com a invenção do pecado. Tudo isso fez do ato de comandar um rebanho de almas doentes uma tarefa árdua, que requereu astúcia e talento por demais.

Retomando sobre o que há de se falar no que há de *parede caia-da de branco para parecer mármore* neste processo, pois para Nietzsche esta cura pela expiação não passa de mais um engodo: “Já se vê que uma tal ‘medicação’, uma simples medicação de afeto, não pode significar uma verdadeira cura de doentes no sentido fisiológico; não se poderia sequer afirmar que o instinto de vida teve aí a intenção e a perspectiva de cura” (GM/GM, III, § 16, p. 118), vai escrever o pensador alemão.

Este encadeamento se transforma em um ciclo perpétuo porque são combatidas apenas as conseqüências: sofrimento, dor, desprazer, e não as causas: a doença propriamente dita. Daí a objeção radical à medicação do sacerdote: ela é um apeçonhamento.

O que é subjacente a todas às religiões é esta profissão de fé contra a exaustão, sempre de modo aparente. Pela hermenêutica religiosa, “pretende-se demonstrar que a dor é um erro, na pressuposição ingênua de que a dor deve desaparecer assim que o erro for reconhecido – mas vejam! Ela se recusa a desaparecer...” - Se a dor é intermitente, faz-se necessário reduzir então as aventuras, o espírito de vida: “Se possível nenhum querer, nenhum desejo mais; evitar tudo o que produz afeto, que produz ‘sangue’” (GM/GM, III, § 17, p. 120-1). Quais os mandamentos desta dieta: um elenco de não: não ao amor, não ao enriquecimento, não à aristocracia...

Quando um homem pensa que necessita de um comando exterior, é porque ele já é um crente. O primicério da relação trabalha de modo eficaz ao tecer o fio condutor entre a anemia da vontade e a própria seita. “O resultado, em termos psicológico-morais, renúncia de si, santificação; em termos fisiológicos, hipnotização” (GM/GM, III, § 17, p. 121). Nietzsche então vai mostrar que ao fim deste descolorido arco-íris – após todas as aviltantes batalhas, e toda a energia esmorecida, contra os instintos vitais – reside o bem supremo. Em outras palavras, no que na esfera sacerdotal é redenção, para o filólogo alemão é doutrinação.

Acusa Nietzsche, no bojo da *Terceira Dissertação* da obra *Genealogia da moral*, uma contradição: o ideal ascético que se consagra como evangelizador do amor à vida, na verdade dos fatos, “*nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera*, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência” (GM/GM, III, § 13, p. 109, grifo do autor). Tal ideologia é um artifício, tanto quanto as demais, porém exponencialmente mais perigosa porque se estabeleceu já de forma milenar. Na luta campal entre perspectivas, o ideal ascético é a encenação que promove a preservação da vida, mas vivida de maneira imprópria, para Nietzsche; e o terreno do qual tal sistema de valores se apoderou,

foi justamente onde se impôs a *Civilização*, leia-se, *a domesticação do homem*. Um sintoma fundamental na sociedade seria a “condição doentia do tipo homem até agora existente. [...] O sacerdote ascético é a encarnação do desejo de ser outro, de ser-estar em outro lugar, é o mais alto grau desse desejo, sua verdadeira febre e paixão” (GM/GM, III, § 13, p. 110).

Ainda no campo da perspectiva nietzschiana: “Uma vida ascética é uma contradição: aqui domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder que deseja senheorear-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais” – é bastante claro então, neste ponto do trabalho, para onde se voltará tal vontade de poder: “[...] aqui o olhar se volta, rancoroso e perverso [...] em especial contra a sua expressão, a beleza, a alegria; enquanto se experimenta e se *busca* satisfação no malogro [...] na negação de si, autoflagelação e autossacrifício” (GM/GM, III, § 11, p. 107, grifo do autor), o auge da crueldade contra se mesmo, enfim.

O sacerdote asceta, apesar disto, se tornou o grande guia valorativo da civilização, ao mesmo tempo em que tomou para si as funções de um instrumento: teleologicamente sempre vislumbrou a criação de condições apropriadas para um determinado modo de vida, “precisamente com este poder ele mantém apegado à vida todo o rebanho de malogrados, desgraçados, frustrados, deformados, sofredores de toda espécie, ao colocar-se instintivamente à sua frente como pastor” (GM/GM, III, § 13, p.110).

Nietzsche sempre reforçará sua luta contra o *Não* que subjaz por todo este tempo, “O Não que ele diz à vida traz à luz [...] uma profusão de Sins mais delicados; sim quando ele se fere, esse mestre da destruição, da autodestruição – é a própria ferida que em seguida o faz *viver...*” (GM/GM, III, § 13, p. 111). No mundo civilizado, a condição patológica é um fenômeno dos normais, seriam de se medalhar os casos em que tal doença não se manifestou, mas claro que o cinismo sacerdotal não permitiria, nem permite, tal feito. Daí sua conclusão de que “Os doentes são o maior perigo para os sãos; não é dos mais fortes que vem o infortúnio dos fortes, e sim dos mais fracos” (GM/GM, III, § 14, p. 111).

A negatividade pastoral fez com que o temor ao homem dissipasse este importante afeto que tem por finalidade fazer o próprio homem se fortificar. Aos poucos foi minado até chegar às vias da mumificação. A doença não é o temor ao homem; o que se deve temer realmente é “o grande nojo ao homem; e também a grande compaixão pelo homem. Supondo que esses dois se casassem [...] algo de monstruoso viria ao mundo, a ‘última vontade’ do homem, sua vontade de nada, o niilismo” (GM/GM, III, § 14, p. 111).

Para Nietzsche,

Se desconsiderarmos o ideal ascético, o homem, o animal homem, não teve até agora sentido algum. Sua existência sobre a terra não possuía finalidade. [...] O ideal ascético significa precisamente isto: que algo faltava [...] o clamor da pergunta ‘para que sofrer?’ (GM/GM, III, § 28, p. 148).

E então as palavras-síntese do autor:

O homem não nega em si o sofrer, ele o deseja, ele o procura inclusive, desde que lhe seja mostrado um sentido, um para quê no sofrimento. A falta de sentido do sofrer, não o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade – e o ideal ascético lhe ofereceu um sentido. [...] o homem estava salvo, ele possuía um sentido (GM/GM, III, § 28, p. 149).

Segundo Nietzsche, é este cinismo embutido em um sentido (que faz prometer a vida, mas que no fundo colhe como fruto uma existência bovina) cuja análise crítica passara em brancas nuvens por toda a história da civilização. Este fenômeno merece respeito, afinal, tal modo de valorar não fora apenas uma idiossincrasia, um memento de tempos remotos, como já fora alertado, mas se instaurou na sociedade de forma plena e estável, de maneira que o mundo moderno se tornou *uma estrela ascética por excelência*.

2 A crítica nietzschiana à filosofia

Não por acaso, o autor de *Aurora* vai usar como outro motivo preponderante para o sucesso de tal ideal: a expressão *faute de mieux*.

Para Nietzsche, foi na falta de melhor que o sujeito se agarrou ao asceticismo; eis daí o golpe do pensamento nietzschiano sobre quem poderia apresentar novas valorações e novas interpretações à aventura do animal homem: o filósofo, como exemplo paradigmático. O que fez a filosofia senão se aliar ao sacerdote ascético, e corroborar o ideal abjeto? Este será o foco da análise nesta seção.

2.1 A mimese das idiossincrasias sacerdotais

Durante todo este processo moral-civilizatório, de qual lado ficaram os filósofos? Combateram ou corroboraram os ideais ascéticos? Em *Ecce homo*, Nietzsche comenta: “A terceira dissertação dá respostas à questão de onde procede o tremendo poder do ideal ascético, do ideal sacerdotal, embora o mesmo seja o ideal nocivo *par excellence* [...] Resposta: [...] porque foi até agora o único ideal, porque não tinha concorrentes” (EH/EH, genealogia da moral, p. 98.). Reavivando, em *Além do bem e do mal*, vai definir como vê a tarefa do filósofo: “Para novos filósofos, não há escolha; para espíritos fortes e originais o bastante para estimular valorizações opostas e tresvalorar e transtornar ‘valores eternos’ [...] Ensinar ao homem o futuro do homem como sua vontade, *dependente* da vontade humana” (JGB/BM, § 203, p. 103, grifo do autor). E é a tarefa de tresvaloração dos valores que o próprio filólogo alemão já aponta no início de sua caminhada contra a moral estabelecida.

Se o professor da Basileia usa o termo *novos filósofos* é porque os demais se tresmalharam de tal objetivo. Zaratustra seria um novo marco-zero da filosofia; seria a partir do *Sim* do profeta que se deveriam debruçar as cabeças pensantes do mundo filosófico, tornando-se elas as celebradas consciências de bronze. Como se está trabalhando a esfera do *Não*, não obstante, foque-se agora para conclusão do trabalho explicar esta questão pertinente: Qual o erro histórico da filosofia para Nietzsche? Retomando a investigação para retirar a poeira que subjaz debaixo do tapete, houve, pelo modo de interpretação nietzschiano, um autêntico ato caridoso, uma parceria pai e filho, entre o sacerdote e o filósofo.

Primeiramente, uma interseção de interesses: “existe igualmente uma peculiar parcialidade e afeição dos filósofos pelo ideal ascético” - assim como o sacerdote, “Todo animal, portanto *la bête philosophe* [a besta filósofo], busca instintivamente um *optimum* de condições favoráveis em que possa expandir inteiramente a sua força e alcançar o seu máximo de sentimento de poder” (GM/GM, III, § 7, p. 96, grifo do autor). O filósofo, pelo menos assim como tem sido, portanto, se agrada do mundo como se conhece, como se tentou conhecer, pois este modo também o satisfaz em seu desejo de criar os meios de sobrevivência.

Sem embargo, o filósofo também quer a calma, a mansidão da vida: “reconhece-se o filósofo no fato de evitar três coisas que brilham e fazem barulho: a fama, os príncipes, e as mulheres!” – provoca Nietzsche como é do seu feitio, e continua: “Ele receia a luz demasiado clara: por isso resguarda de seu tempo, e do ‘dia’ desse tempo. Nisto é como uma sombra: mais o sol se põe, maior ele fica” (GM/GM, III, § 8, p. 100). Para Nietzsche, em seu exame pela carruagem da história, “o laço entre o ideal ascético e a filosofia revela-se ainda mais estreito e sólido”, e como de costume vai se utilizar de seu talento para metáforas para construir a seguinte imagem:

Pode-se dizer que apenas nas *andadeiras* desse ideal a filosofia aprendeu a dar seus primeiros passinhos sobre a terra – ah, ainda tão desajeitada, de carinha tão aborrecida, tão pronta a cair e ficar deitada sobre o ventre, essa coisinha tímida e mimosa de pernas tortas! (GM/GM, III, § 9, p. 102, grifo do autor).

Assim como todas as coisas boas, a filosofia também caiu sob os encantos da Circe. Inicialmente, o filósofo olhou ao redor, sentiu o clima da água, tremeu com os olhares de estranhamento, prometeu mudanças: “Enumere-se os impulsos e virtudes dos filósofos”, aponta Nietzsche, “seu impulso de duvidar, seu impulso de negar, [...], pesquisar, buscar, ousar, [...] sua vontade de neutralidade e objetividade, sua vontade de tudo”; e o que acontecera com todos estes objetivos? “Já se compreendeu que durante muitíssimo tempo tudo isso foi de encontro

às exigências primeiras da moral e da consciência?” (GM/GM, III, § 9, p. 102).

O grande esforço que Nietzsche empreendeu nesta tarefa investigativa sobre o papel dos filósofos vem do pressuposto que, se a religião, especialmente o cristianismo, nasce de uma força reativa, isso necessariamente não acontece com a filosofia. Entretanto, o filósofo, através de um processo de pura mimese, viu no sacerdote um espelho.

É o próprio pensador que remete o leitor à seção 42 de *Auro-ra*, sobre *A origem da vida contemplativa*, onde explica o início do pessimismo que se abateu sobre a Terra quando os valores de ação, tais como ataque, caça, e até mesmo assassinato caíram em desuso. Na ruptura dos valores, efetuada pelo homem doente e cansado, “todos os produtos do seu espírito têm de refletir seu estado, o crescimento do temor e do cansaço, o decréscimo de sua estima pela ação e fruição” (A, § 42, p. 40). Foi assim, através desta negação da vida ativa, que surgiu a contemplação, e de onde renderam a linhagem dos pensadores. Para Nietzsche, “a astúcia com que toda parte da Europa é hoje abordado o problema do mundo real e do mundo aparente [...] e quem aqui nada ouve no fundo, a não ser uma ‘vontade de verdade’, certamente não goza de sua melhor audição” (JGB/BM, § 10, p. 16), e é justamente desta *astúcia* sobre a qual ele vai se debruçar.

No resumo do próprio pensador de Sils Maria:

De início, o espírito filosófico teve sempre de imitar e mimetizar os tipos *já estabelecidos* do homem contemplativo [...] para de alguma maneira poder existir: por um longo tempo o ideal ascético serviu ao filósofo como forma de aparecer, como condição de existência – ele tinha de *representá-lo* para poder ser filósofo, tinha de *crer* nele para poder representá-lo. A atitude à parte dos filósofos, caracteristicamente negadora do mundo, hostil à vida, [...] e que foi mantida até a época recente, passando a valer quase como a atitude filosófica em si (GM/GM, III § 10, p. 105, grifo do autor).

² No original: *Gewissens*, consciência moral.

O ideal ascético fora uma lagarta, enfim, cuja borboleta filosófica não conseguiu forças suficientes para alçar voo e se afirmar em novos valores, pelo contrário: regozijou-se com aventuras rasteiras dentro de uma redoma. Acusa Nietzsche, “O sacerdote ascético corrompeu a saúde da alma em toda parte onde alcançou o poder, e em consequência corrompeu o *gusto in artibus et litteris* [nas letras e nas artes]” (GM/GM, III § 22, p. 133); e mais adiante, de maneira mais incisiva, “O ideal ascético corrompeu não apenas a saúde e o gosto corrompeu ainda uma terceira, uma quarta, uma quinta, uma sexta coisa [...] O que devo expor à luz não é o que esse ideal realizou, mas tão somente o que ele significa” (GM/GM, III § 23, p. 135).

A força desta interpretação, para Nietzsche, foi tão devastadora que dizimara todos os demais interesses da existência do homem; nada que não fosse contemplativo, reativo, doente, seria notabilizado; todas as esferas do conhecimento se sombream perante tal eclipse. Uma meta universalizante, que destrói tudo aquilo que se opõe, e que não demonstra o menor vacilo para resguardar a sua interpretação de valores. “Nada existe com poder na Terra que não receba somente dele um sentido, um valor [...] como instrumento para a sua obra, como meio e caminho para *sua* meta, para *uma* meta...” (GM/GM, III, § 23, p. 135-6, grifo do autor). A esperança de que da filosofia iria surgir um contra-ideal ruiu então com este papel serviçal dos filósofos perante o ascetismo que a tudo consome.

Cai por terra então a estátua do pensamento filosófico devido aos seus pés de barro. Se das confabulações e teorias não há um verdadeiro intuito de descobertas, mas apenas a repetição do que já fora estabelecido, isto significa que não é tal teoria, como tem sido trabalhada até então, que executará a tão almejada tresvaloração. Justamente porque tal ideologia sempre surgiu com um ideal ascético subjacente; o trocar seis por meia dúzia.

Os tentáculos ascéticos pasteurizaram a religião, a moral e a própria filosofia. Estas esferas da civilização vendem suas verdades como universais, absolutas, mármore que no fundo são apenas peças rotas caídas de branco.

3.2 A vontade de verdade

Por que o homem quer a Verdade, a que finalidade tanta dedicação e afincos? O homem quer somente as consequências da verdade que são agradáveis e conservam o modo de vida que lhe convém. O conhecimento, tal como foi trabalhado pela filosofia, é útil quando abona as interpretações e os valores que corroboram o ideal ascético.

O intelecto humano, em sua peculiaridade, tornou-se um poderoso instrumento para aqueles cuja capacidade inata se situa na esfera das abstrações. Surgiu então, desta mente profusa, uma armadura metafísica fortalecida por anos e anos por puro debulhar de idéias. Pensamentos que teleologicamente primam pelas autossobrevivência e autocontemplação intrínsecas.

Pela sua leitura sintomática, Nietzsche escreve, em seus primeiros trabalhos, um assunto pelo qual iria desenvolver mais querelas no futuro: “Como um meio para a conservação do indivíduo, o intelecto desenrola suas principais forças na dissimulação” – e o que estimularia este jogo de cena: “pois esta constitui o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos vigorosos, conservam-se, como aqueles aos quais é denegado emprender uma luta pela existência com chifres e presas afiadas” (WL/VM, § 1, p. 27).

O sacerdote, tanto quanto qualquer outro indivíduo, é um ser social, e, assim o sendo, necessita do rebanho para multiplicar o impulso doentio. Este desejo gregário serve de embasamento quando de uma propaganda para tal fim pré-determinado, toda uma civilização construída a partir do amor e crença na verdade.

“O que é pois a verdade?” – pergunta Nietzsche, no que o mesmo responde: “Um exercito móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas [...] transpostas e adornadas e, que após uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias” (WL/VM, § 1, p.36-7). O grande problema coetâneo ao gosto pela verdade é que, após soerguido o imenso teatro, onde os atores do conhecimento se digladiam perante um público ávido por vinho e pão,

a fantasia caiu tão bem aos atores que estes se deixaram levar pelo encanto do lúdico, o que era uma alegoria passou a ganhar laivos de peremptoriedade.

Importante aqui é não perder de vista que neste tabuleiro onde são lançadas as peças deste jogo civilizatório, são as forças ativas e reativas que estão se confrontando por detrás de cada lance. Para Giacoia Jr., Nietzsche se concentrou primordialmente em “tornar patente que *todo conhecimento* – toda teoria – se faz a partir de uma perspectiva” – sendo as duas principais, os valores nobres e escravos - “Nesse sentido, o perspectivismo não é a negação da verdade, mas a condição do próprio conhecimento ‘verdadeiro’ que culmina no resultado paradoxal de acordo com o qual não temos acesso a fatos, unicamente a interpretações” (GIACOIA JR., 2002, p. 10, grifo do autor).

Se já se parte do pressuposto de que a verdade, para assim alcançar tal posto, haverá de ser absoluta, cuja vontade de verdade é uma minudência do ideal ascético, todo o aporte filosófico não passou de um emolduramento. Desta forma, o caráter de sentido se torna pré-fabricado, o exercício de valoração é uma aciologia, pois só existe valor naquilo que é útil a uma determinada perspectiva. Nas palavras de Roberto Machado, “A verdade não é uma adequação do intelecto à realidade; é o resultado de uma convenção que é imposta com o objetivo de tornar possível a vida social; é uma ficção necessária ao homem em suas relações com os outros homens” (MACHADO, 2002, p. 38). Em síntese, uma moralização: eis o projeto do conhecimento em sua essência.

A história desta filosofia moral, vista pelo pensamento nietzschiano, consistiu em justamente reivindicar um elemento crítico radical, mas que não atingiu os propósitos por não se desvencilhar de tais valores codicilantes. De tal ponto de vista, o pensamento moral compromete um futuro promissor para o projeto do homem; pois, devido a esta vicissitude, terminou por andar em círculos durante todo projeto. Em termos, o pensamento nietzschiano, utilizando-se da metodologia de estudos dos sintomas, encontrou seu alvo quando da vez de igualmente questionar sobre o valor da verdade. Era imperioso explicitar o

que havia de subjacente no percurso do pensamento ocidental que se autoproclamava objetivo, ao menos no discurso.

No primeiro capítulo da obra *Além do bem e do mal*, não por acaso intitulado *Os preconceitos dos filósofos*, o pensador alemão continua com a provocação contra esta classe: “Quem realmente nos coloca questões? O que, em nós, aspira realmente ‘à verdade’? [...] O problema do valor da verdade apresentou-se à nossa frente” (JGB/BM, §1, p. 9). Isso declarado bem após o prólogo onde monta guarda sobre o arcano da filosofia grega: “um erro dogmático: a invenção platônica do puro espírito e do bem em si” (JGB/BM, Prólogo, p. 8).

O que resta então da universalidade? Nietzsche insiste em desfazer o dualismo platônico que foi transfigurado em pedra de toque do pensamento metafísico. Em comum com todas as esferas do conhecimento, esta rotineira exigência em suas confabulações por dualidades, tais quais *bem-mal*.

A verdade não se encontra em lugar algum; o ideal ascético, como bem frisa Nietzsche, tem como característica a luta pela posse da verdade única, o Deus único, o bem em si, uma meta, enfim; e este objetivo consequentemente teria que ser universal, de maneira que nada reste de valor que não esteja sob as égides da sua edificação.

O que seria esta meta? Reacendendo o sentido único do ideal ascético, e a necessidade de tal unicidade de interpretação, corroborado pela filosofia tradicional, observa Nietzsche:

[...] todos os demais interesses da existência humana pareçam estreitos e mesquinhos; povos, épocas e homens são por ele interpretados implacavelmente em vista dessa única meta, ele não admite qualquer outra interpretação, qualquer outra meta, ele rejeita, renega, afirma, confirma somente a partir da *sua* interpretação [...] (GM/GM, III, § 23, p. 135, grifo do autor).

A insuspeição a todo custo é o sintoma aflorado deste ideal, o que desagua na negação de perspectivas em detrimento do conhecimento absoluto. Tal natureza pertence tanto ao sacerdote ou quanto ao

filósofo ou ao cientista; no fundo, esta empatia pela espada do saber, em todos eles, é a mesma.

No comentário de Deleuze, reacendendo a questão do valor:

Enquanto não mudarmos de princípio de avaliação, enquanto substituímos os velhos valores por novos, apenas assinalando novas combinações entre as forças reativas e a vontade de nada, nada mudou, continuamos sempre sob o reino dos valores estabelecidos.

E no que conclui de forma enfática: “Bem sabemos que há valores que nascem velhos e que, desde o seu nascimento, testemunham a sua conformidade [...] a sua inaptidão para perturbar a ordem estabelecida” (DELEUZE, 2009, p.29).

Agora pode-se compreender de maneira ampla quando Nietzsche afirma que o homem livre será amoral. Aceitar o desconhecido e o devir como rumo, eis o lema por demais estranho ao homem ocidental, civilizado pelos ideais mencionados, e convicto da infalibilidade da educação comprometida com a fé na verdade.

A venerável abstinência de filósofo é a expressão usada por Nietzsche para sintetizar o fenômeno cujas características englobam “uma espécie de primazia moral [...], a renúncia da interpretação, *grosso modo*, isso expressa o asceticismo da virtude” (GM/GM, III, § 24, p. 139, grifo do autor). Expor o problema da verdade, e de seu valor, foi então, para o pensador alemão, uma questão fundamental, pois “A partir do momento em que a fé no Deus do ideal ascético é negada, passa a existir um novo problema do valor da verdade” (GM/GM, III, § 23, p. 136), um problema que, como fora demonstrado, permaneceu inaudito durante todo o processo filosófico, de Platão a Hegel, por pura conveniência e convergência de interesses.

Para se ganhar fâculas eternas é preciso ter o dom de avaliar, primeiro e definitivamente, do que e sobre qualquer outra perspectiva, que por ventura apareça como empecilho. “Onde está a contrapartida desse sistema compacto de vontade, meta e interpretação?” (GM/GM, III, § 23, p. 136), pergunta Nietzsche. Não é na Ciência, não foi a Filo-

sofia. Ambos caíram na tentação da verdade; não adianta matar Deus, se se coloca em seu lugar mais algum ídolo metafísico, ou uma teoria científica; troca-se um erro pelo outro. Esta aleivosia é que faz com que a própria ciência seja “um esconderijo para toda espécie de desanimo, descrença, remorso, *despectio sui* [desprezo de si], má consciência – ela é a inquietude da ausência de ideal, o sofrimento pela falta do grande amor, a insatisfação por uma frugalidade involuntária” (GM/GM, III, § 23, p. 137).

Da mesma maneira, *Muito cuidado com as palavras dos filósofos!*, prega Nietzsche, pois estes imaginam, assim como os demais, que advoçam contra o ideal ascético e a religião, e infantilmente deduzem que são espíritos livres, mas que na realidade, “eu lhes revelo o que eles próprios não conseguem ver [...] esse ideal é também *o seu* ideal, eles mesmos o representam hoje, ninguém mais talvez, eles mesmos são o rebento mais espiritualizado desse ideal” (GM/GM, III, § 24, p. 138, grifo do autor).

Existe, para o filólogo alemão, uma incumbência, que fora esquecida, que é justamente o ato de duvidar. Quem, dos homens do conhecimento, entrou neste labirinto e enfrentou o Minotauro? Nenhum, pois para esta camada da sociedade “nada é mais estranho do que liberdade e emancipação naquele sentido, em relação a nada mais estão mais firmemente ligados, precisamente na fé na verdade são firmes e irredutíveis como ninguém mais” (GM/GM, III, § 24, p. 139). Para Nietzsche, o filósofo carrega na sobrecasaca todas as idiossincrasias do sacerdote, como fora anotado na seção anterior, tais como, a abstinência, o estoicismo do intelecto, a proibição tanto do *Sim* quanto do *Não*, o fatalismo, assexualismo, enfim, um conjunto de características que determinam o ascetismo da virtude. Qualidades estas que consagram para a civilização a tábua de valores que melhor convém à força reativa.

Mencionar a palavra *civilização*, no dicionário nietzschiano, já se pressupõe a vitória de tal ideal. Fica patente para Nietzsche que a reza pela verdade está utilitariamente ligada à fundamentação de uma civilização amansada, e por conseqüência, de um estilo de vida decadente. *O homem é um ser social*, escreveu Aristóteles; em Nietzsche, por

derivação, este ser social para viver gregariamente precisou ser destrinchado, anestesiado, amputado em suas vontades, para que se permanecesse em equilíbrio ruminante durante estes dois milênios.

Para Nietzsche foi sintomático o seguinte fato: a civilização se agarrar ardentemente à razão, eis o sinal claro da decadência, assim aconteceu com os gregos. E o racionalismo ganha força nas épocas em que a necessidade urge. O homem dionisíaco portanto teve-se que se diminuir a um novo protótipo: o renomado indivíduo civilizado.

Se da vida em rebanho produziu-se um código moral de conduta, normatizado pelo homem de intelecto, ou seja: o homem de conhecimento, ou seja: o asceta *par excellence*, o que haveria de nascer deste projeto? A alma doente, pois afinal o forte tem que obedecer à astúcia, agora institucionalizada do fraco.

No final do elenco de caracteres, não há mais dúvida para dissipar: “Mas o que força a isto, a incondicional vontade de verdade, é a fé no próprio ideal ascético [...] é a fé em um valor *metafísico*, um valor *em si da verdade*, tal como somente esse ideal garante e avaliza” - porque afinal de contas, “ele se sustenta ou cai com esse ideal” (GM/GM, III, § 24, p. 139, grifo do autor). Assim como a ciência, volta a frisar Nietzsche, que não existe sem pressupostos, a dependência destes é tanta que qualquer passo sem fundamentos pré-estabelecidos reduz a ciência a uma atividade de mera patinação. No mesmo âmbito, foi pela fé na metafísica, onde a Filosofia também tirou sua chama “daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina...” (GM/GM, III, § 24, p. 140). Eis então o motivo pelo qual o ideal ascético foi até agora o mandatário da valoração e do sentido, “porque a verdade foi entronizada como Ser, como Deus, como instância suprema, porque a verdade não podia em absoluto ser um problema” (GM/GM, III, § 24, p. 140).

Por que enfim a injúria contra todos aqueles filósofos nos textos nietzschianos? Porque da corroboração com tais valores ascéticos, por parte do pensamento filosófico, a civilização caiu em uma cela forjada pela decadência, na qual o homem moderno é ciceroneado.

Considerações finais

Aprendi a considerar as causas pelas quais até agora se moralizou e idealizou, de modo muito diferente do que seria desejável: a história escondida dos filósofos, a psicologia de seus grandes nomes, veio à luz para mim. – Quanto de verdade suporta, quanto de verdade ousa um espírito? Isso se tornou para mim, cada vez mais, o autêntico medidor de valor. Erro (- a crença no ideal -) não é cegueira, erro é covardia... Cada conquista, cada passo avante no conhecimento decorre do ânimo, da dureza contra si, do asseio para consigo... Não refuto os ideais, apenas calço luvas diante deles... *Nitumur in vetitum*: neste signo vencerá um dia minha filosofia, pois até agora o que se proibiu sempre, por princípio, foi somente a verdade (EH/EH, Prólogo, § 3).

O discurso do sacerdote, o médico que promete a cura, mas que na verdade deixa o paciente ainda mais dependente do fármaco, foi bem recebido e acolhido, justamente pelo homem comum. A este por demais interessou um pronunciamento de que todos são iguais, e de que o mundo imanente - onde, por motivos de fraqueza própria deste homem comum, não se enxergava nada além de ressentimentos da natureza nobre - não é nada senão uma perda de tempo diante da eternidade que o aguarda em um além edênico.

Quando o ideal ascético pregou tal reino dos céus, havia bem definido em sua ideologia que o protagonismo valorativo não haveria de ser compartilhado com mais ninguém, *para se soerguer um altar é preciso destruir outro, eis a regra*. Não houve nenhum discurso, no projeto de tresvaloração realizado sob tal orquestração, dado sem intuítos terceiros – havia, sim, sempre um alvo a ser alcançado, ou da autopromoção, que vangloriava aqueles que mais se sacrificaram ao costume, ou da aniquilação dos valores oponentes. O prêmio deste projeto foi alcançado, estabeleceu-se o domínio absoluto, para Nietzsche, pelo poder de definir os valores éticos da civilização ocidental; o dogmatismo moral atingiu seu maior feito até então.

Ser acolhido com honra e graças pelo povo médio, o ideal ascético, para Nietzsche então foi uma tautologia, uma conveniência de interesses mútuos. A impiedade crítica haveria de ser imposta deveras sobre a camada da sociedade pela qual este ideal haveria de ser combatido: os filósofos. A filosofia teria como obrigação, para não se furtar do seu papel na cultura, desmascarar tais encenações, que nada fazem senão agarrar freneticamente o devir, tentando evitar o surgimento de novas auroras. Porém, o pensamento filosófico nada mais realizou a não ser mimeses de tal ideal.

“Que exige um filósofo de si, em primeiro e em último lugar? Superar em si seu tempo. [...] Logo, contra o que deve travar o seu combate? Contra aquilo que faz filho do seu tempo” (WA/CW, Prólogo, p. 9). Para Nietzsche, apenas no homem histórico, naquele ponto de inflexão diante do qual o processo da humanidade se renova, deveriam se espelhar as pretensões filosóficas. A comunhão com o ideal ascético, pelo contrário, não fez mais do que tornar o pensamento uma rotina, um mero retoque em uma pintura já pronta.

A vontade de verdade foi uma arma pela qual o ideal ascético lançou mão para se consolidar nesta luta pelo predomínio do sentido-valor dos atos morais. O castelo metafísico, soerguido nas nuvens pelo pensamento platônico-cristão, prometia: o Absoluto, o Universal, a Verdade, o Bem, todos definidos sob uma essência imutável. Na impossibilidade de conciliar tais objetivos com a eterna transformação da imanência, pior para o homem desbravador: a mudança é crime, é quebra de contrato, é pecaminosa. O círculo fechado do justo, bom e belo não permite variações. Daí a grande ilusão, inevitável para garantir o sucesso do projeto, a dogmatização: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida”³, pregou a maior de todos os discursos deste ideal.

Para Nietzsche, reiterando, o propósito de tal vontade enferma foi sempre abrir caminho para um lugar preludiado, uma jaula; os filósofos também subscreveram esta ideia, e, por dedução, o projeto para a superação do homem se calcificou, o nobre desfazendo-se de seus louros para uma confraternização igualitária do tormento de Sísifo.

³ Evangelho Segundo João, 14:6. In: BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010, p. 730. (Coleção Folha: Livros que mudaram o mundo).

Referências

BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010. (Coleção Folha: Livros que mudaram o mundo).

DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia**. Trad. de Magalhães, A. N. Porto: Rés Editora, 2001.

_____. **Nietzsche**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1989.

GIACOIA JÚNIOR, O. **Nietzsche & para além de bem e mal**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

MACHADO, R. C. M. **Nietzsche e a verdade**. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

MOURA, A. R. de. **Nietzsche: civilização e cultura**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NIETZSCHE, F. [1873]. **Sobre a verdade e a mentira**. Trad. de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Herdra, 2008.

_____. [1882]. **A gaia ciência**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

_____. [1883-5]. **Assim falava Zaratustra**. 2. ed. Trad. de Mário Ferreira dos Santos. São Paulo: Vozes, 2007.

_____. [1886]. **Além do bem e do mal** - prelúdio a uma filosofia do futuro. 2. ed. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. [1887]. **Genealogia da moral** – uma polêmica. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. [1888/1889]. **O caso Wagner** – uma polêmica para músicos. Nietzsche contra Wagner – dossiê de um psicólogo. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. [1888/1908]. **Ecce homo**. 2. ed. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

PASCHOAL, A. E. Artes de hipnose e de entorpecimento na Terceira Dissertação de *Para a genealogia da moral*. In: PASCHOAL, A. ; FREZZATTI JÚNIOR, W. (orgs.). **120 anos de Para a genealogia da moral**. Ijuí: Ed. Ijuí, 2008.

PESSOA, F. **Livro do desassossego**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

Linguagem e axiologia: análise da distinção nietzschiana de “alma” e “corpo” para a possibilidade de uma linguagem não-dualista¹

Langue et axiologie:
l'analyse nietzschéenne de la distinction de
«l'âme» et «corps» à la possibilité d'un langage
non-dualiste

Profa. Dr. Celine Denat²

Resumo³

O artigo se propõe colocar em evidência uma análise a respeito do corpo, tomando em consideração a depreciação que a acompanha segundo uma passagem bem conhecida do Zaratustra de Nietzsche, na qual expressa sua crítica aos depreciadores do corpo e ao dualismo corpo-alma que perpassa boa parte da literatura filosófica do ocidente. Primeiramente vai se identificar a crítica da Nietzsche concernente a alma tomada como um princípio distinto do corpo. Num segundo momento, vai ser estudada a maneira como Nietzsche avalia especificamente a distinção linguística e conceitual entre alma e corpo, que segundo ele se encontra em Parmênides e em Platão. Finalmente, vai se indicar como, diferentemente do dualismo metafísico, o homem é caracterizado nos escritos homéricos como totalidade corporal múltipla. Não se trata, porém, de um ‘modelo’ linguístico a ser imitado, mas de um ‘exemplo’, isso é, de que é possível pensar o homem novamente como “totalmente corpo”. Se o dualismo que domina nossa cultura ocidental e informa nosso pensamento não pode ser simplesmente negado, deve, porém, ser superado.

Palavras-chaves: Nietzsche, corpo, alma, soma, psichè.

Résumé

L'article a pour but mettre en évidence une analyse à propos du corps en prenant en considération la dépréciation qui l'accompagne selon la passage bien connu de Zarathoustra dont Nietzsche exprime sa critiques aux détracteurs

¹ Conferência apresentada nos “Encontros Nietzsche GEN/USP”, realizado na Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, em novembro de 2011. Tradução de Vincenzo Di Matteo.

² Mestre de conferências e Professora de filosofia da Universidade de Reims Champagne-Ardenne, França. E-mail: celine.denat@wanadoo.fr

³ Resumo de responsabilidade de Vincenzo Di Matteo

du corps et aux dualisme âme-corps qui imprègne une grande partie de la littérature philosophique de l'Occident. Premièrement, on va réperer la critique de Nietzsche concernant l'âme prise comme un principe distinct du corps. Deuxièmement, on va étudier la manière dont Nietzsche évalue spécifiquement la distinction linguistique et conceptuelle entre l'âme et le corps, qui, selon lui, se retrouve chez Parménide et Platon. Enfin, on indiquera comment, différemment du dualisme métaphysique, l'homme est caractérisé dans les écrits homériques en tant que totalité corporelle multiple. Il ne sagit pas d'un 'modèle' linguistique a être imité, mais plutôt d'un 'exemple', c'est à dire, il est possible de penser l'homme novemant comme "totalement corps". Si le dualisme qui domine notre culture ocidental et informe notre pensée ne peut pas simplement être nié, cependant, il doit être surpassé.

Mots-clés: Nietzsche, corps, âme, *soma*, *psyché*.

Introdução

O pensamento de Nietzsche é caracterizado, no que concerne ao homem e à questão do corpo, pela recusa de qualquer dualismo, e particularmente do dualismo do corpo e da alma. Como o indica uma passagem bem conhecida do *Zaratustra* de Nietzsche, é preciso dizer que o homem é "o corpo, e nada mais", e que a alma, a consciência e o pensamento, se é possível continuar a falar deles não passam de "algo do corpo" (*etwas am Leib*):

[1] *Assim falou Zaratustra*, I, 4, "Dos que desprezam do corpo":

Aos que menosprezam o corpo quero dizer a minha palavra. Não lhes peço que mudem o ensino e a doutrina, mas apenas que digam adeus ao seu próprio corpo e, por conseguinte, fiquem mudos.

'Corpo e alma sou' - assim fala a criança. E por que não vamos falar como as crianças falam?

Mas **o homem que está desperto, aquele que sabe, diz: tudo é corpo e nada mais, e a alma é apenas uma palavra para algo do corpo.** O corpo é uma grande razão, uma pluralidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor (KSA 4, p. 39).

Deve-se notar, mais precisamente ainda neste texto, que a fórmula que mostra como o corpo e alma devem ser repensados é enunciada na primeira pessoa, o que sugere – para dizer as coisas de maneira simples - que de acordo com nosso autor se deveria *voltar* a uma *experiência* ou a um *sentimento* de si anterior à distinção conceitual de um e outro, e anterior mesmo à linguagem relativamente inocente da criança que já está informada, no entanto, pelo artifício desta distinção (“Corpo sou e alma, diz a criança ...”).

A posição de Nietzsche sobre este ponto é claramente uma posição polêmica com relação à quase totalidade da tradição filosófica: de fato qualquer que seja a maneira como foi pensada a *relação* entre mente e corpo depois de Platão, e mesmo quando se buscou não desvalorizar excessivamente o corpo em detrimento da alma (mesmo quando, portanto, não se foi explicitamente um “desprezador do corpo”) sempre ficou acordado sobre a necessidade desta própria distinção.

Ao nos indicar que ganharíamos ao nos pensar a nós mesmos como totalidades vivas e indissolúvelmente pensantes, como corpos dos quais a consciência e a racionalidade não são mais que aspectos entre outros, Nietzsche parece, portanto, exigir que voltemos à experiência que tínhamos de nós mesmos *aquém* dessas distinções lingüísticas e conceituais. Ali onde os filósofos – que se pense por exemplo na filosofia de Descartes sobre este ponto – devem de alguma forma *reconstruir*, a partir e contra a distinção substancial entre a alma e o corpo, a experiência primeira e o sentimento que temos de nós mesmos, Nietzsche parece comprometer-nos a considerar mais esta experiência inicial e torná-la uma pedra de toque que deverá levar a refutar o artifício dualista, mesmo que o longo hábito que nós temos agora de um tal modo de falar faça com que agora possa nos parecer auto-evidente.

É neste contexto que surge a questão que nos interessa aqui: aquela das *maneiras de falar do corpo*, e da valorização (ou depreciação) que acompanha, sempre segundo Nietzsche, esses modos de expressão; e, correlativamente, a do valor que Nietzsche atribui neste contexto às maneiras gregas arcaicas, e pré-filosóficas, de pensar o homem e o corpo e que surgem principalmente nos textos homéricos.

Se é verdade que a distinção mente-corpo é o resultado do esforço de racionalização que é própria da atividade filosófica, é de fato pertinente questionar o valor que Nietzsche atribui aos modos pré-filosóficos de falar do homem e do corpo, porque é possível que se encontre uma maneira de retonar de alguma forma a um estado de “inocência”, a uma apreensão mais honesta da experiência de si mesmo, da qual se descobriria a possibilidade efetiva nesses escritos pré-filosóficos, que são os escritos homéricos. Lembramos, além disso, que, efetivamente, os escritos de Nietzsche fazem abundantemente referência (explícita ou implicitamente) a esses textos antigos, e que eles também são muitas vezes elogiados, na medida em que atestam a possibilidade de vida e de pensamento que foram a característica da Grécia trágica, à qual o racionalismo de Sócrates e de seus descendentes deu fim.

Para conduzir esta interrogação, se procederá em três etapas:

1. Num primeiro momento, irá se relembrar de que maneira se construiu, de acordo com Nietzsche, a ficção da “alma” como princípio distinto do corpo, a título de crença primitiva que, todavia, ainda não se identifica com a distinção metafísica (filosófica) da alma e do corpo.

2. Num segundo momento, vai se estudar a maneira pela qual Nietzsche avalia especificamente a distinção *linguística* e *conceitual* entre alma e corpo, que segundo ele surgiria com Parmênides e Platão, e da qual mostra as insuficiências tanto num plano teórico quanto prático.

3. Finalmente, vai se indicar como, por outro lado, o homem é caracterizado nos escritos homéricos, como totalidade corporal múltipla, que sente e ao mesmo tempo que pensa – e de qualquer maneira Nietzsche recorre a isso para servir seu próprio pensamento, e a possibilidade de pensar o homem de novo como “totalmente corpo” ao invés de como um ser dual, composto de uma alma e de um corpo.

1 A ficção da distinção alma/corpo: *soma e psychè*

1.1 A experiência do corpo morto e da alma-subtrado

Que o homem não foi sempre entendido como duplo, como corpo e alma, é o que Nietzsche se empenhou em mostrar regularmente ao longo de sua obra e desde a década de 1870.

Apropriando-se, em grande medida, das análises de um dos fundadores da antropologia, o inglês Edward Tylor⁴ (cujos pontos de vista sobre a questão do animismo também serão amplamente retomados posteriormente pelo amigo de Nietzsche E. Rohde⁵), Nietzsche relembra que a separação entre alma e corpo não é de modo algum um fenômeno imemoriável, mas algo que *aconteceu* de fato a partir de duas inquietações e interrogações antigas.

A primeira concerneria à diferença entre o corpo vivo e o corpo morto: ao segundo, de fato, parece faltar agora algo de essencial, de constitutivo da pessoa vivente, personalidade da qual se supunha, então, que ela consistisse em outra coisa que este corpo material que somente resta. Formar-se-ia desse modo o conceito de “alma” como resultado de uma maneira de processo de subtração, ou literalmente de abstração: a alma é o que desapareceu, este princípio “que falta” ao cadáver agora “inanimado”, no qual não se encontra mais a própria pessoa.

Isso é mais claramente indicado num póstumo de 1885:

[2] *Fragments Postumos, XII (1885-1887)*, 2 [102]:
“A fé no *corpo* é mais fundamental do que a crença na alma: esta última provém de **aporias da**

⁴ Cf. TYLOR, Edward Burnett, *Primitive Culture*, 2 vol. (1873-1874), vol. 1, Chapitre XI (« *Animism* »), plus précisément pp. 428 sqq. Segundo Tylor, o animismo (a “doutrina das almas, humanas ou outras”) **nasce do** confronto com dois grupos de “problemas biológicos”: “Em primeiro lugar, o que distingue o corpo vivo do corpo morto e que provoca a vigília, o sono, o transe, **a doença ou a morte?** Em segundo lugar, o que são essas formas humanas que aparecem em sonhos e visões? Considerando esses dois grupos de fenômenos, **os filósofos antigos e os selvagens** provavelmente começaram a deduzir que, obviamente, todo homem tem duas coisas, uma das quais é a sua vida e a outra um fantasma.

⁵ Cf. ROHDE, Erwin, *Psyche*, Freiburg, 1894. Trad. fr. : *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leurs croyances en l'immortalité*, Paris, Payot, 1928.

concepção não-científica do corpo (algo que o abandona. Fé na verdade do sonho)” (KSA 12, p. 112. Grifo nosso).

A segunda preocupação - que é aquela em que Nietzsche insiste mais regularmente e que de fato é indicada pelo final do texto anterior – vem complementar a primeira: ela concerne o fato de que se possa “ver” ou “rencontrar”, em sonho, a pessoa desaparecida, daí se tiraria a confirmação da ideia segundo a qual, após a morte, “o homem continua a viver” sob a forma de um duplo incorporeal, de uma imagem, de um fantasma (para usar o termo usado por Tylor), como o indicam ao mesmo tempo a introdução do *Serviço divino dos gregos*, e § 5º do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*.⁶

[3a] “O morto continua a viver, *porque* ele aparece em sonhos e nas alucinações dos vivos; assim se funda a crença em espíritos separados do corpo” (*O serviço divino dos gregos*, Introdução, § 3)

[3b] *O sonho mal entendido*. - Nos primeiros tempos de uma civilização ainda rudimentar, o homem acreditava ter descoberto no sonho um *segundo mundo real*; aí está a origem de toda a metafísica. Sem o sonho, não haveria a menor razão para duplicar o mundo em dois. A divisão da alma e do corpo [*die Zerlegung in Seele und Leib*] se conecta também com a mais arcaica concepção do sonho, tudo como a hipótese de um simulacro corporal da alma [*ein Seelen-scheinleibes*], em suma, a origem de toda crença em espíritos, e até, verosivelmente a crença em deuses. O morto continua a viver; *pois* aparece em sonhos aos vivos: esse é o raciocínio que foi usado por milhares de anos (KSA 2, I, § 5, p. 27).

Esta dupla preocupação – necessidade de explicação e segurança que caracteriza o humano, muitas vezes dominada por um sentimento de medo, seria assim segundo Nietzsche a primeira fonte, o ponto de origem da “separação da alma e do corpo”.

⁶ Cf. novamente TYLOR, *op. cit.*, pp. 428-430.

1.2 A “psique” arcaica

Note-se contudo, que neste primeiro estado de coisas, o que é o pensado é a possibilidade de uma “ruptura” fatural entre a alma e o corpo no momento ou além da morte, ainda não se trata da divisão e sobretudo da oposição conceitual que nos é familiar depois de Platão: oposição entre um corpo simplesmente material e uma alma imaterial, apenas dotada de pensamento e capaz de “animar” o corpo em todos os sentidos do termo. Pode-se ver nisso, como indicado por Nietzsche em *Humano, Demasiado Humano*, “a origem de toda a metafísica”, pode-se, por outro lado, identificar absolutamente a metafísica dualista com as concepções primitivas de que são a fonte.⁷

Por isso deve ser dito que, no quadro desta concepção primitiva que leva a distinguir o homem vivo de sua “alma” pensada como um “duplo” suscetível de sobreviver a ele, “a alma” ainda não é “o outro” (o oposto) do corpo: Nietzsche o nota bem, com efeito, a alma é mais pensada aqui como “simulacro corporal” (*ein Seelen-scheinleib*), um duplo impalpável do corpo, portanto como algo que retém ainda algo da corporalidade. Como insiste Tylor, ela é pensada como uma “imagem” semelhante ao indivíduo desaparecido, como um “reflexo” ou uma “sombra”, mas também como um “sopro”: embora fugaz, ela não escapa radicalmente à ordem do visível, do sensível.

Ora, aí está uma maneira de pensar que se encontra amplamente, como indicado por Tylor em um modo relativamente alusivo, e como será retomado mais amplamente por Rohde nos escritos homéricos em seu livro intitulado *Psyche*:

- Em Homero, a *psiquè* não é substância pensante, mas é esse “sopro”, esse “fluido” bastante material que faz a vida do próprio corpo;

- Quando o homem “expira”, a *psiquè* (o sopro)

⁷ O próprio Tylor observa que “a filosofia clássica e medieval modificou muito” esta distinção primitiva, mesmo que se possa dizer que a filosofia e a psicologia moderna são as herdeiras e conservem vestígios (op. cit. p. 429).

deixa o corpo na forma de uma duplo impalpável e sem força, para ir vagando no Hades.

Em outras palavras, e como observado pelos especialistas da linguagem de Homero, por exemplo Michael Clarke⁸, a palavra *psiquè*, que normalmente é traduzida por “alma” não tem necessariamente o mesmo significado que tem em Platão ou Aristóteles, ou no contexto do pensamento cristão, uma vez que este termo não é usado por Homero, da mesma forma, na medida especialmente em que não é tomada na mesma rede de distinções lexicais ou oposições lexicais:

[4] M. Clarke, *Carne e Espírito nas Canções de Homero*, p. 39 (tradução nossa):

porque se tem traduzido mais freqüentemente a palavra “*psiquè* por ‘alma’ ao longo da história da religião e da filosofia, um é facilmente levado a supor que a *psique* homérica é mais ou menos o mesmo de que estamos falando hoje em dia, quando evocamos a psicologia, o ‘si mesmo’ ou a ‘alma’ [...]. O problema é aqui que várias formas de dualismo têm permeado a linguagem comum a ponto de ter-se tornado uma doutrina comum. Assim que eu falo da alma ou do corpo, a sombra de Descartes, Agostinho, São Paulo, ou o próprio Platão, está presente em segundo plano. Minhas palavras são tomadas nesta tradição, e se eu usá-lo de forma acrítica, eu permaneço seu prisioneiro (CLARKE, 1999, p. 39).

Agora devemos dizer que, em Homero, a alma (*psique*) não é o outro órgão ou um princípio separado substancial do corpo. Como apontado por E. R. Dodds em seu famoso livro *Os gregos e o irracional*, a concepção homérica da alma não implica ainda nenhum dualismo estrito e, conseqüentemente, “puritanismo”: “A alma não é totalmente a prisioneira recalcitrante do corpo, é a vida ou o espírito do corpo e se encontra perfeitamente em casa”.

A alma é aqui a vida do próprio corpo, do qual ela não difere

⁸ CLARKE (Michael), *Flesh and Spirit in the Songs of Homer. A Study in Words and Myths*, Oxford, Clarendon Press, 1999.

essencialmente ou substancialmente, e sem o qual, na verdade, não passa de uma sombra “sem força”, como o precisa Homero no livro XI da *Iliada*. E assim, lá onde se pensará, por exemplo, em Platão, a vantagem que existe para a alma de purificar-se ao se separar do corpo (ver *Fédon*), vemos mais, em Homero, que a *psichè* se encontra *empobrecida* devido à *perda* do corpo: assim como foi observado por J. Frère, “a alma livre do corpo” não é uma alma liberada e, que, finalmente, retorna a si mesma, como Platão quer, mas não é nada mais do que “o corpo que perdeu sua substância”.⁹

Devemos, portanto, dizer que, nesta fase da história da reflexão do homem sobre si mesmo, [2] “a fé no corpo <permanece > mais fundamental que a fé na alma”, que não há nada mais que “algo que o abandona” quando o homem morre, mas ao qual não se concede nenhuma preferência em relação ao homem vivo.

Em outras palavras: a crença na possibilidade de uma “separação” da alma a respeito do corpo vivo não é equivalente, portanto, a uma “distinção” conceitual e essencial entre alma e corpo, entre inteligível e sensível, ou entre pensamento e matéria.

2 A distinção filosófica entre *psiquè* e *soma*:

2.1 Sua origem parmenidiana e platônica:

Uma tal distinção e na verdade esta oposição conceitual não se consuma senão, de acordo com Nietzsche, no seio da filosofia eleática primeiramente, platônica em seguida: como o indica a *Filosofia na época trágica dos gregos*, é a recusa parmenidiana de enfrentar a complexidade e o caráter mutável da realidade sensível que o levou a separar radicalmente o pensamento racional da sensibilidade e assim autorizar desta vez a idéia de uma “divisão [*Scheidung*] <totalmente errônea>

⁹ FRÈRE (J.), *Les Grecs et le désir de l'être. Des préplatoniciens à Aristote*, Paris, Belles Lettres, 1981, p. 4.

entre o “espírito” [*Geist*] e o “corpo” [*Körper*], “divisão” que se encontrará retomada e desenvolvida igualmente pela filosofia de Platão.¹⁰

2.2 O surgimento de “*soma*”: o corpo como corpo inerte como “cadáver”

Ela se manifesta, em verdade, no interior de um deslocamento lexical importante: não se pensa mais somente aqui a *psychè* como um “simulacro corporal”, como um duplo impalpável do corpo em si – mas como o oposto do corpo, que é redesignado pelo termo *soma*.

Os pares e a oposição lexical *soma-psichè* não é mais clássica para quem estudou a filosofia grega. Deve-se notar, portanto, que nem sempre foi óbvio para os próprios gregos, já que inicialmente o termo usado para designar *soma* não servia para designar uma coisa: não o corpo do homem vivo, mas o único corpo do homem morto, isto é, o “cadáver”. Podemos imaginar então que este deslocamento lexical é altamente significativo no que concerne ao sentido e ao valor que agora vão ser atribuídos ao corpo.

Este não é mais aqui que fragmento de matéria, despojado de todo poder e de toda atividade: o corpo é, em e por si mesmo, corpo inerte – que recebe energia e atividade de seu outro, a alma, a *psychè*.

Nesta reorganização linguística, já não se trata de pensar a separação apenas de fato do corpo e de seu duplo, mas a divisão, conceitual e essencial, entre um corpo que não é quase mais nada por si só, e agora depende do seu outro, a alma, a única que o *anima*. Lá onde surge a distinção linguística entre *soma* e *psychè*, o corpo se vê *retirar* tudo que se atribui agora somente à alma a capacidade não somente de pensar ,

¹⁰ *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, §10 (OPC, I 2, p. 247-8): «Quando então Parmênides voltou novamente seu olhar para o mundo do devir (...), ele censura seus olhos por apenas ver o devir e a seus ouvidos de apenas ouvir o rumor. “Não confiem apenas na visão grosseira, ele ordenou (...) mas submetam as coisas à prova da única força do pensamento!” Ao fazer isso, ele operou a primeira crítica do aparelho cognitivo, crítica extremamente importante, apesar das suas grandes insuficiências e de suas consequências fatais. Na verdade, ao separar de repente e brutalmente os sentidos e a faculdade de pensar abstratamente, isso é a razão, como se tratasse de duas faculdades completamente distintas, ele destruiu o próprio intelecto e levou a **esta divisão** [*Scheidung*] **totalmente errada entre a “alma” e o “corpo”** a qual, principalmente depois de Platão, pesa como uma maldição sobre filosofia.”

de sentir, mas também de mover ou de si mover por exemplo. O corpo não será mais agora do que este fragmento de matéria inerte que não se torna propriamente corpo *humano* a não ser que lhe se venha adicionar uma alma, a ser “animado” por um princípio totalmente diferente de si mesmo.

2.3 O problema do dualismo segundo Nietzsche

Vemos, então, que o problema que aqui se coloca, não deriva apenas do simples ato de operar uma distinção linguística e conceitual, mas acima de tudo que esta distinção não é nada neutra, pois implica ao mesmo tempo uma hierarquia e um julgamento de valor: ao colocar a distinção *soma/psique*, corpo material/alma imaterial e dotada de pensamento, se indica também que a alma é mais valiosa, que é mais essencial que o corpo (na medida em que apenas ela é essencial, pois ela constitui o que propriamente nós somos, como Platão vai insistir nisso no *Alcibiades*), e, assim, automaticamente se desvaloriza o corpo, que por causa de sua indignidade cessa de ser um objeto de pensamento.

Ora isto é precisamente o que Nietzsche critica (especialmente em *Além do Bem e do Mal*, § 2) as formas de pensamento dualista em geral: quando se distinguem dois termos, essa distinção nunca é neutra; ela leva em última análise, a preferir um dos dois termos distintos (o bem mais do que o mal, o verdadeiro e não o falso, o universal ao invés do singular, o sensível contra o inteligível, etc.), o que autoriza por permitir simplificar a realidade a ponto de toda uma parte deixar de ser considerada, questionada, pensada: ao se valorizar o inteligível, o ideal, se evita, dessa maneira, o esforço de enfrentar a complexidade do mundo sensível e do devir, ao se refugiar na estabilidade e simplicidade da ideia.

[8] Ver *Além do Bem e do Mal*, § 2

Como algo *poderia* nascer do seu oposto? Por exemplo, a verdade do erro? [...]. Ou a pura contemplação solar da luxúria? Um tal nascimento

é impossível; quem pensa assim é um louco ou pior; é necessário que as coisas de maior valor tenham uma outra origem, uma origem *própria* – não se pode fazê-los derivar deste mundo perecível, sedutor, enganador, mesquinho, desse caos de ilusão e desejo! [...] A crença fundamental dos metafísicos é **a crença nas oposições de valores**. Até mesmo os mais cautelosos deles não pensaram em duvidar da idéia, desde o começo, lá onde, portanto, era mais necessário (KSA 5, p. 16. Grifo do autor.).

Da mesma forma, lá onde se distingue e opõe *soma* e *psiquè* é claro que a preferência é acordada à segunda: a essência da pessoa humana é a alma, a *psiquè*, não o corpo, que em si mesmo não passa de matéria inerte, “cadáver” despido de qualquer humanidade.

Vemos, então, que o dualismo conduz inevitavelmente ao que Nietzsche designa e critica sob o nome de “atomismo”: o homem se encontra reduzido a um princípio único, a alma – e, especialmente, que se concebe progressivamente como “um” ser, “uma” substância cuja essência consiste na única atividade de conhecer e pensar. O dualismo da mente e do corpo é acampanhado, de fato, inelutavelmente, de uma série de simplificações e de abstrações: o homem é sua alma ao invés de seu corpo; sua essência reside no pensamento, no intelecto mais que na diversidade de seus estados afetivos, e mais ainda de seus estados fisiológicos, que devem ser considerados como totalmente inessenciais.

Na ótica de Nietzsche, esse dualismo é duplamente problemático:

a. Ele coloca um primeiro problema de ordem teórica, que diz respeito à falta de legitimidade da hipótese da alma, e ao valor ligado a ela: nada na experiência que eu faço de mim mesmo me revela a existência de “uma” alma distinta do meu corpo. Pode-se sem dúvida dizer que faço a experiência disto, que penso, certamente, mas esta experiência não revela, para dizer a verdade, - como também o tem mostrado Hume no *Tratado da Natureza Humana* – que uma multiplicidade de pensamentos, de emoções, de estados fisiológicos mais ou menos claramente percebidos, que não permitem nem afirmar a existência de uma

alma uma separada do corpo, nem conceder qualquer privilégio que seja exclusivamente do pensamento racional e consciente.

Nietzsche indica repetidamente a este respeito a necessidade de uma redução ao absurdo, que, na verdade já está presente na passagem de *Assim Falava Zaratustra* mencionada na introdução: “Para os desprezadores do corpo quero dizer a minha palavra. Ensino e doutrina não lhes peço que mudem, mas apenas que a seus próprios corpos eles dizem adeus - e assim tornam-se mudos”.

Se realmente acreditamos que apenas a alma é essencial e subsiste sem o corpo, por que não dizemos “adeus” ao nosso corpo? Uma tentativa desse gênero poderia muito bem evidenciar uma forma de contradição performativa, e nos levar a reconhecer, com efeito, que “a fé no corpo é mais fundamental” do que a fé na alma, ou simplesmente que a segunda é na verdade impossível sem o primeiro, embora se diga o contrário. É a mesma dificuldade que evidencia novamente o fragmento póstumo seguinte:

[9] FP XI (1884-1885), 36 [36]:

Tradicionalmente, se creditou vantagem ao corpo, como a nosso ser mais seguro, em breve o nosso eu, que não se creditou ao espírito (ou a “alma”, ou ao sujeito, uma palavra que agora substitui a palavra alma na linguagem escolar). [...] Mesmo os filósofos e os crentes que em sua lógica ou sua piedade tinham as razões mais fortes de considerar o corpo uma ilusão e por uma ilusão ultrapassada e desatualizada, não podem deixar de reconhecer o fato estúpido de que seu corpo não tinha desaparecido (KSA 11, p. 565-566).

b. Vê-se surgir, ao mesmo tempo, também uma dificuldade igualmente prática: ao identificar o homem com sua “alma” ou sua razão, simplesmente se favorece uma representação simplificada, truncada do homem – e se negligenciará então o caráter complexo e mutável, o devir fisiológico que não pode ser menos importante que seus estados psicológicos – se devemos mesmo continuar a distingui-los. Con-

sequentemente, assim vai se educar e formar o homem, não levando em conta essa imagem distorcida, e negligenciando tudo o que é, porém, diferente disso, o que condizirá a um modo de formação parcial, superficial ou distorcida. Na segunda *Inatual* entre outras, Nietzsche critica firmemente a este respeito o modo de formação estritamente intelectualista que domina a cultura moderna, que visa a formar apenas uma “interioridade” cortada de toda “exterioridade”, e que se revela não só superficial, mas perigosa.

3 A experiência e o vocabulário (arcaico) homérico do corpo

3.1 Valor do texto homérico: uma outra avaliação da vida humana

Ora é notável que para criticar uma tal maneira (dualista e simplificante) de conceber e de educar o homem – um homem reduzido a sua alma e somente a seu pensamento racional e consciente – Nietzsche se refere muitas vezes ao texto e ao exemplo de Homero. Ele indica em vários textos que a forma como pensamos a nós mesmos acaba de nos assimilar ao que os gregos da época de Homero teriam considerado como sinônimo de fraqueza, de velhice, de morte: nós concebemos, com efeito, nosso corpo como um cadáver, sem vida em si, e reduzimos nossa vida à nossa parte espiritual, imaterial, àquela destas “sombras sem forças” errantes no Hades:

FP CIN III-IV, 38 [5]: Pelo cristianismo, os homens são muito semelhantes às sombras, como os gregos no Hades. Beber sangue. (Guerras.). (KSA VII, p. 837).

FP CIN III-IV, 5 [62]: Qual condição os gregos tomaram como modelo de sua vida no Hades? Esangue, onírico, fraco; é o agravamento repetido da *velhice*: lá onde a memória se esvai ainda mais, e o corpo também. A velhice da velhice – é assim que vivemos aos olhos dos helenos (KSA VIII, p. 58).

Criticando o Cristianismo, a *Miscelâneas de Opiniões e Sentenças* (§ 224) ainda evoca aqueles homens que são “menos corpos que almas”, e que

parecem realizar a ideia grega de sombras do Hades: silhuetas assustadas, furtivas, balbuciantes, benevolentes, todas cheias da espera de uma ‘vida melhor’ e que se tornaram, assim, tão desinteressantes, com um desprezo tão tranquilo, uma paciência tão ativa! (KSA II, p. 479).

A ideia que emerge desse tipo de evocação é duplo. É que se pode ver nos textos de Homero o traço de uma cultura que concebia a vida humana de forma muito diferente do que nós a concebemos, ou seja, sem reduzi-la principalmente à vida da alma, à vida espiritual. Ao mesmo tempo, parece claramente aos olhos de Nietzsche que a comparação entre nossa cultura platônica e cristã e aquela da Grécia pré-socrática não é a nosso favor: lá onde outras maneiras de falar do homem e corpo tornam possível uma maneira de pensar a vida humana em toda sua complexidade, suas possibilidades, capacidade, o dualismo lingüístico e conceitual do qual nós somos tributários nos leva a pensar a vida como o que para os gregos, tinha sido sinônimo de morte (isto é como uma vida “só espiritual”).¹¹

Inversamente, a cultura grega arcaica, como assinalam numerosos estudos sobre isso e o próprio Nietzsche, tende a valorizar a vida humana visada em sua totalidade e enquanto vida corporal. Esta valoração transparece, particularmente, no fato de que os gregos conceberam os próprios deuses como corporais – dotados de um corpo mais perfeito sem dúvida do que o corpo humano mortal, mas que, no entanto, não é menos um corpo; e que não hesitam em voltar a divinizar o corpo do atleta vencedor dos jogos olímpicos por exemplo, ou em exaltar na poesia o poder físico do herói.

Nietzsche observa a este respeito que lá onde as culturas subseqüentes sempre vão buscar escapar com frequência à imperfeição e ao sofrimento da vida corporal e sensível, procurando negar ou fugir,

¹¹ Cf. também *FP IX*, 8 [15]: «Platão pensa que os mortos, no Hade, são verdadeiros filósofos, livres do corpo».

os gregos arcaicos, ao contrário, o aceitam e o vivem transfigurando-o: de acordo com o cap. 3 do *Nascimento da Tragédia*, a criação do mundo dos deuses do Olimpo, que se opõe precisamente a qualquer “espiritualização desencarnada”¹², é o que consitui para o homem grego como um “espelho” em que sua existência parece-lhe “transfigurada”¹³. A vida humana e corporal vale a pena ser vivida, uma vez que os deuses, corporais e vivos, vivem também da vida a mais elevada: “É assim, que os deuses justificam a vida humana – vivendo-a: apenas teodicéia satisfatória!”¹⁴.

O divino, ou a alma, tal como são pensados na cultura grega arcaica, não soam como uma afronta e um convite para deixar nossa vida presente e corporal em favor de uma outra vida, puramente espiritual: eles indicam ao contrário, que é uma vida plenamente humana e corporal que deve ser vivida e que, como o quer Homero e como Nietzsche relembra, melhor viver a vida de um “dia ruim” do que de uma alma desencarnada e sem força.

Mas devemos ir mais longe e lembrar que no texto e no vocabulário homérico a distinção conceitual de corpo e da alma ainda não aconteceu: o homem é, para Homero, “corpo, e nada mais”, um corpo múltiplo do qual o pensamento é um dos aspectos ou um dos poderes, como veremos mais precisamente ao estudar a voz homérica do corpo.

3.2 O vocabulário homérico do corpo

Homero como vimos, não se refere ao “corpo” pela palavra “*soma*” que não significa para ele, na verdade, que o cadáver, o corpo inerte. O corpo humano vivo, por sua vez, é designado por uma multiplicidade de termos:

¹² *NT*, §3, p. 49

¹³ *Ibid.*, p. 51

¹⁴ *Ibid.* Cf. também *HTH II, OS*, §220 : Os Gregos « chamavam *divino* tudo que no homem tivesse algum poder [...]. Não renegavam o instinto natural que se expressa nas más qualidades [...] »

a. *Dèmas*: a “forma” visível

Pode-se supor que o termo “*dèmas*” era um simples equivalente da palavra “soma” e designava já o corpo considerado somente em sua materialidade. O estudo da sua utilização específica, entre outros por Bruno Snell, no entanto, mostra que não é nada disso: essa palavra que Homero não emprega que no acusativo de relação, não significa o corpo como “ser” material e unificado, mas o corpo na sua visibilidade, a maneira como ele aparece aos olhos dos outros – a sua estatura, sua figura, sua forma geral e visível. Homero escreve, por exemplo, literalmente, que um homem é “pequeno quanto a seu *dèmas*”, ou seja, quanto a sua forma imediatamente perceptível. Mas também é claro que o corpo não se reduz a este aspecto global e imediatamente perceptível: Homero se serve mais para dizer “o” corpo de uma multiplicidade de termos, muitas vezes eles mesmos plurais.

b. A multiplicidade corporal: *mélea*, *guía* ...

Na verdade, Homero não fala tanto “do” corpo quanto de “membros” de um homem: os *guía*, ou seja, membros articulados e *mélea*, os membros considerados em sua flexibilidade, sua elasticidade e sua agilidade. O uso homérico destes termos mostra que eles não designam apenas “partes” espaciais ou materiais de um corpo visto como corpo, organismo estático, mas também e sobretudo de *élans*, de forças ou potências dinâmicas – não certo *dunameis* abstratas, mas indissociáveis do corpo, dos “membros” em si, que formam propriamente o homem vivente: os *guía* asseguram a força do corpo, sua capacidade de se manter e de se conservar por si mesmo, sua firmeza, sua capacidade de segurar, agarrar, sua violência também; os *mélea* assegurando a força nervosa, a agilidade. Que estes termos não tenham um significado puramente material ou fisiológico se revela no fato de que são também causas do que nós diríamos fisiológicas e psicológicas que afetam esta firmeza e esta agilidade: uma lesão, a fadiga, os cuidados que relaxam, mas também o desejo, a emoção, fazem mover os membros ou paralisam suas forças.

c. As forças “físio (psico)lógicas”

Não pára aí esta multiplicidade: o homem homérico não é descrito como “um” espírito nem mesmo como “um” corpo, mas como atravessado e impulsionado por várias forças: o *menos*, esse sopro ou esse flúido que emana do *thumos* (o diafragma) e se caracteriza como uma energia que o leva a agir e lutar, que fornece a coragem e a paixão; o *alkè*, ou a força motriz e *sthènos* ou força de resistência que assegura igualmente o valor do herói. Estas forças, que são descritas como ligadas ao próprio corpo (assim o corpo do herói como um todo é dito “irradiar *menos*”) como “fluidos” que garantem a força deste corpo, são portanto também e ao mesmo tempo virtudes que nós atribuímos mais à alma ou ao espírito – valentia, coragem, determinação, firmeza em face do perigo, que ocorrem ou irradiam do corpo do herói.

Assim, vemos que a distinção corpo-espírito *ainda não* existe na linguagem homérica: sensações, prazeres e dores, mas também sentimentos e pensamentos atravessam não propriamente o espírito ou a alma do herói, mas seu “coração”, suas “entranhas”, seu “peito”. O fisiológico e o psicológico estão entrelaçados, confundidos mais do que distinguidos.

A linguagem homérica parece, portanto, se caracterizar por um léxico no qual a significação fisiológica de um termo não exclui, mas implica uma significação igualmente psicológica. O homem arcaico não é “espírito e corpo”, mas “*corpo, e nada mais*”: a “alma”, o princípio da vida ou do pensamento é nele, como Nietzsche vai querer, “algo do corpo”, e o que nós consideramos como essencialmente “psíquico” não se diz na linguagem do orgânico. Isso porque precisamente a distinção essencial entre o psíquico e o físico ainda não tinha acontecido.

O homem aqui não é “uma” alma ou um “sujeito pensante”, mas um corpo que pensa e sente, que caracteriza também não a uma unidade substancial, mas uma fluente multiplicidade de sentimentos, de desejos, de impulsos, de forças múltiplas. Se, no entanto, se pode falar de qualquer maneira de um “sujeito”, um “eu” ou de uma “consciência de si” arcaicos, precisará ser dito segundo a fórmula de James Re-

dfield que eles não são nada que não seja uma “consciência” e um “eu orgânico[s]”¹⁵, múltiplos e mutáveis, cuja unidade seria harmonia de uma multiplicidade, mais do que de unidade substancial ou de princípios.

3.3 A linguagem homérica, como exemplo, não como modelo: a impossibilidade de “retorno às origens”

Os textos homéricos atestam assim a existência de formas de dizer o homem e além disso a possibilidade de pensamento, que diferem radicalmente dos nossos e que Nietzsche, é claro, considera mais favorável para o florescimento da vida humana: lá onde o platonismo e o cristianismo nos tem muitas vezes levados a fugir do sensível, a desprezar o corpo e assim a desprezar o que é, portanto, constitutivo de nossa própria vida, a ausência de qualquer dualismo em Homero aparece como parte de um estilo de vida e de uma cultura mais saudável e mais poderosa.

É claro, portanto, qualquer que seja o valor que Nietzsche acorda a esta cultura pré-socrática grega e à linguagem homérica que testemunha de sua especificidade, que ele não tenta, no entanto, retornar e reproduzir os modos de expressão que foram os de Homero. É que se ele realmente testemunha uma possibilidade de pensamento e de vida suscetíveis de constituir um exemplo para o filósofo e um horizonte de pensamento, qualquer tentativa de retornar imediatamente à inocência que era aquela da tragédia grega seria inútil: porque estamos agora, e depois de 2000 anos, presos a uma linguagem e a maneiras de pensamento dualista, o filósofo-médico deve encontrar uma maneira de reverter essas condições adversas antes de introduzir novas. Mais ainda: se ele deve trabalhar e a partir dessas condições em si desfavoráveis, isto é, simultaneamente, com e contra o dualismo, não pode não levar em conta, de fato, a autoridade quase absoluta que têm sobre nós – e, num primeiro momento, para o próprio filósofo.

¹⁵ REDFIELD (James), «Le sentiment homérique du Moi», in *Le Genre Humain*, n°12, 1985, p.93-111p.99 et 100.

É por isso que Nietzsche não tenta estabelecer de imediato ou nos fazer voltar brutalmente a uma linguagem pré-dualista; sua estratégia linguística consiste, de um lado negativamente para evidenciar o caráter não-necessário e mais ainda o caráter duvidoso e perigoso da distinção entre alma e corpo; por outro, positivamente, para instaurar uma nova linguagem, para servir-se de fórmulas que levam para aproximar e identificar novamente o que tem sido por muito tempo separado – assim afirmando que “a alma é algo do corpo”, e não algo exterior ligado ao corpo, ou ainda ao evocar em *Para Além do Bem e do Mal*, a necessidade de pensar, não mais uma psicologia duplicada numa fisiologia, mas sim uma *fisiopsicologia*, que implica, de fato, renunciar a qualquer distinção real entre essas duas ordens.

A cultura pré-socrática ou homérica desempenha neste contexto o papel de um *exemplo* da possibilidade de pensamento e de vida, não um modelo. O filósofo atento ao devir e à história não pretende ingenuamente retornar brutalmente às origens, à inocência do pensamento pré-dualista – pois a inocência, uma vez perdida, não pode ser encontrada; mas apenas, inspirada talvez por este exemplo, tentar de fazer advir novas oportunidades para o futuro: o dualismo de mente e corpo que informa o nosso pensamento, que domina a nossa cultura não pode ser simplesmente negado, mas deve ser *superado*.

Referências

CLARKE, Michael. **Flesh and Spirit in the Songs of Homer. A Study in Words and Myths.** Oxford: Clarendon Press, 1999.

DAGOGNET, Francis. «Des corps au corps lui-même», in **Le Corps.** Paris: Vrin, 1992, p. 281-289.

DODDS, E. R. **Les Grecs et l'irrationnel.** Paris: Champs Flammarion, 1977.

FRÈRE, John. **Les Grecs et le désir de l'être. Des préplatoniciens à Aristote.** Paris: Belles Lettres, 1981.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sämliche Werke. Kritische Studienausgabe.** Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: Walter de Gruyter, 1999. 15 Vols.

_____. **Le service divin des Grecs.** Trad. de Emmanuel Cattin. Paris: L'Herne, 1992.

REDFIELD, James. «Le sentiment homérique du Moi, in **Le Genre Humain**, n.12, 1985, p.93-111

ROHDE, Erwin. **Psyche.** Freiburg: [s.n], 1894. Trad. fr. : **Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leurs croyances en l'immortalité.** Paris: Payot, 1928.

SNELL, Bruno. **La découverte de l'esprit. La genèse de la pensée européenne chez les Grecs.** Trad. M. Charrière & P. Escaig. Combas: éditions de l'Eclat, 1994, (chap.1).

VERNANT, Jean-Pierre. «Corps obscurs, corps éclatants», in **Le Temps de la réflexion**, VII, 1986, p. 19-45, rééd. Paris: Folio Histoire-Gallimard, 1986; repris sous le titre: «Mortels et immortels le corps divin, in **L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne.** Paris: Gallimard, 1989, p. 7-39.

_____. **Mythe et pensée chez Les Grecs. Etude de psychologie historique.** Paris: La Découverte, 1990, p. 355-370. «Aspects de la personne dans la religion grecque»

WERSINGER, Anne-Gabriel. **La sphère et l'intervalle. Le schème de l'harmonie dans la pensée des anciens Grecs d'Homère à Platon.** Grenoble: J. Millon, 2008, en particulier p. 44 sqq sur les termes «*guía*» et «*meleá*».

Êxtase e jogo estético: a propósito de *O Nascimento da Tragédia*

Ecstasy and play aesthetic: the purpose of *The Birth of Tragedian*

Prof. Dr. Ernani Chaves¹

Resumo

Este artigo pretende apresentar, nas suas linhas mais gerais, a relação entre êxtase e jogo estético em *O Nascimento da Tragédia*. Trata-se de mostrar em que medida Nietzsche formula uma concepção de êxtase (*Rausch*), a qual indissociada da concepção da tragédia como jogo estético, é decisiva para o entendimento do projeto de uma “metafísica de artista” como valorização da ilusão e da aparência.

Palavras-chave: êxtase, mimese, catarse, jogo estético.

Abstract

This article aims to present, in its most general terms, the relation between ecstasy and aesthetic game in *The Birth of Tragedy*. It is a question to show to what extent Nietzsche formulates a conception of ecstasy (*Rausch*), which undissociated of the conception of tragedy as an aesthetic game, it's decisive to the understand of the project of a “metaphysics of artist” as a valorization of the illusion and the appearance.

Keywords: ecstasy, mimesis, catharsis, aesthetic game.

Nos fragmentos póstumos do período de 1887 a 1889 podemos acompanhar um percurso bastante interessante do pensamento de Nietzsche: trata-se de uma série de fragmentos, intitulados de “Contra-movimento Arte”, dedicados ao *Nascimento da tragédia*. O próprio título desta série de fragmentos é bastante elucidativo: trata-se de pensar a arte ainda como um possível “contra movimento” em relação à escalada do niilismo e, por esta via, o livro de estreia vai ser, mais uma vez, relido.²

Mais que isso: trata-se tanto de levar adiante o projeto de uma “fisiologia da arte”, como também de mostrar em que medida outro projeto, o da “transvaloração de todos os valores”, já está em curso no seu primeiro livro, na tentativa de criar uma linha de continuidade em

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (1993). Professor da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal do Pará. E-mail: erna.nic@hotmail.com

² Ver Fragmentos Póstumos de 14[14] a 14 [26] do Começo de 1888. KSA, 8, p. 224-230.

seu pensamento, a despeito das inúmeras modulações acontecidas ao longo de sua trajetória. Neste sentido é que Nietzsche vai reler as polêmicas teses de seu primeiro livro.

O primeiro e mais importante documento deste processo é, sem dúvida, o novo prefácio ao *Nascimento da tragédia*, escrito em 1886. Um prefácio bastante crítico, mas, ao mesmo tempo, onde existe um esforço enorme de, ao invés de rejeitar inteiramente o livro de juventude, encontrar nele os germes da obra futura. Este desejo de incorporação, “desejo de unidade” poderíamos também dizer, não se esgota no Prefácio de 1886.³ Ao contrário, ele está presente em pelo menos três das suas últimas obras: no *Crepúsculo dos ídolos*, no *Ecce homo*, em especial no capítulo dedicado àquele livro e no *Anticristo*. Em todos estes livros podemos encontrar a insidiosa presença do primeiro livro de Nietzsche, explícita ou implicitamente. Mas, é sem dúvida nos seus inúmeros cadernos e blocos de anotações deste período final, que podemos acompanhar mais de perto este processo. Interessa-nos aqui delimitar, nesta miríade de possibilidades, apenas um aspecto reiteradamente presente nestes fragmentos, que é aquele do “êxtase”, do *Rausch*.⁴ Isto não quer dizer, entretanto, conceder aos chamados fragmentos póstumos, conforme uma conhecida tese de Heidegger a propósito de Nietzsche, o estatuto de “verdadeira filosofia de Nietzsche”. Na perspectiva aqui adotada, trata-se de insistir no diálogo sempre necessário entre a obra publicada e os fragmentos póstumos, reconhecendo, entretanto, que em alguns casos os fragmentos póstumos desempenham, de fato, um

³ Cf. a respeito BURNETT, Henry. **Cinco prefácios para cinco livros escritos**. uma autobiografia filosófica de Nietzsche. Belo Horizonte: Tessitura, 2008, cap. 2.

⁴ Embora a tradução mais corrente e usual para “Rausch” seja “embriaguez” (como o faz inclusive a tradução brasileira), acompanho as indicações de Barbara von Reibnitz, que mostra que no contexto argumentativo de Nietzsche, “Rausch” refere-se, preferencialmente, à experiência do “êxtase”. Cf. VON REIBNITZ, Barbara. **Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche “Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik” (Kapitel 1-12)**. Stuttgart: J. B. Metzler, 1992, p. 78. Andrés Sánchez Pascual, por sua vez, ora usa “êxtase”, ora usa “embriaguez”, dependendo do contexto, como é o caso, por exemplo, do texto “A visão dionisíaca do Mundo”. Cf. NIETZSCHE, Friedrich. **El nacimiento de la tragédia**. Introd., trad y notas de Andrés Sanchez Pascual. Madrid: Elianza Editorial, 2000, p. 259-260. Adotarei a solução do tradutor espanhol. Essas duas possibilidades de tradução se justificam, a meu ver, na medida em que Nietzsche se refere tanto à “embriaguez dionisíaca” propriamente dita (dionysische Trunkenheit) quanto à “autodissolução mística” (mystische Selbstäusserung) (GT, 2. KSA, 1, p. 31).

papel central e decisivo. Quando Heidegger, por exemplo, formulou sua assertiva, ele o fazia a partir de uma perspectiva que lhe era cara, atribuindo ao problema do niilismo o papel central na última filosofia de Nietzsche. Como a temática do niilismo se encontra apenas esparsamente na obra publicada, então isso facilitou a sua afirmação acerca do papel dos póstumos. No nosso caso, não se trata de atribuir à problemática do *Rausch* um papel central, que nos faria, por conseguinte, atribuir aos póstumos uma prioridade, mas de demonstrar seu papel no interior do que consideramos ser o último passo que Nietzsche intentava dar a partir de 1887, qual seja, o projeto da “transvaloração de todos os valores”.

Vale, entretanto, de início ressaltar que a perspectiva de Nietzsche não implica, pura e simplesmente, em reconstruir os argumentos de seu primeiro livro, mas, principalmente, de reinterpretá-los à luz dos conceitos de sua última filosofia. Trata-se, por exemplo, de perguntarmos pelo destino do par conceitual apolíneo-dionisíaco, quando reinterpretados pelo próprio Nietzsche nos últimos anos de sua produção intelectual. Este tema e esta questão são fundamentais para Nietzsche que clama, desde sempre, por uma filosofia dionisíaca.⁵ Ora, não podemos esquecer que o pensamento de Nietzsche começa associando o dionisíaco ao êxtase, de tal modo que falar de um significa, necessariamente, falar de outro. Por outro lado, não podemos também esquecer que as relações entre filosofia e êxtase sempre foram problemáticas e no geral, tratadas como se fossem excludentes. O êxtase, associado aos rituais religiosos, foi sempre considerado incompatível com os procedimentos racionais, logicamente necessários, próprios ao discurso filosófico desde os gregos. Assim, pensar uma filosofia do êxtase constituiu, para Nietzsche, uma questão diretamente relacionada à sua crítica da tradição filosófica que já era, aliás, um dos objetivos de seu primeiro livro. Neste diapasão, cabe lembrar também que discutir a possibilidade de uma filosofia do êxtase nos moldes nietzschianos, não implica em deixar de reconhecer as apropriações irracionistas, conservadoras

⁵ Cf. a respeito, MARTON, Scarlett. Por uma filosofia dionisíaca. **KRITERION - Revista de Filosofia**, v. 89, Janeiro a Julho/94.

e até mesmo totalitárias que tal apelo ao êxtase historicamente comportou, seja quando se considera sua apropriação por certas correntes do chamado “vitalismo” ou ainda, no caso extremo, pela interpretação nazi-fascista. Deste modo, pensar a questão do êxtase na filosofia nietzschiana ou em qualquer outra filosofia (o que é muito raro, pois talvez depois de Nietzsche, apenas nos textos de Walter Benjamin, em especial naqueles sobre as drogas possamos encontrar ressonâncias de uma filosofia do êxtase), é uma boa oportunidade para pensarmos nestes impasses, que não são apenas teóricos ou mesmo éticos, mas também políticos.

Segundo Nitzan Lebovic, a moderna história do êxtase começa no final do século XVIII, com Goethe, que relatou em *O carnaval romano*, publicado em 1789, sua experiência no carnaval de Roma.⁶ Este texto se reveste de uma importância especial na medida em que é escrito em plena passagem do Iluminismo ao Romantismo, decorrendo desse fato o interesse de Goethe pelos estados extáticos, os quais significariam uma espécie de ativação do movimento, que conduz a uma intensificação da alegria e do ânimo. Neste sentido, a propósito do carnaval, escreve Goethe: “A diferença entre alto e baixo parece, por um momento, ter sido superada: tudo se aproxima de tudo, cada um incorpora facilmente o que lhe toca e o atrevimento e a liberdade recíprocos mantêm-se equilibrados por meio de um bom humor geral”⁷. Com isso, ele pensava certamente em álcool e sexo, diz Lebovic e, mais especialmente ainda, acrescentaríamos, na ideia de que o carnaval é, por excelência, um momento de absoluta inversão das normas e regras vigentes. Publicado em 1879, talvez não por coincidência no ano da Revolução Francesa, a presença do tema do êxtase neste livro de Goethe nos faz lembrar a ideia que se tornará posteriormente bastante comum: a do êxtase revolucionário.

Cada vez mais, por volta de 1800, a palavra “Rausch” vai aparecer em um contexto ao mesmo tempo poético e mágico, seja por

⁶ Cf. Dionysische Politik und politisierter Dionysos: Der Rausch-Diskurs zwischen Romantik und Lebensphilosophie. **Film. Avantgarde. Biopolitik. Konferenz.** 18 a 20.01.2007. Disponível em: <www.wb-books.de/biopolitik/nl-rausch.htm>. Acesso em: 12.02.2010.

⁷ GOETHE'S WERK. Berlin: Gustav Hempel, Bd. 14, p.5.

meio da “música” própria à água corrente ou pela inerente natureza transgressiva da época ou ainda pela mistura entre passado e presente, ocasionada por uma mudança da consciência individual. Neste mesmo sentido o tema do êxtase aparece em inúmeros exemplos da poesia e da prosa dos primeiros românticos: nas compilações de mitos e lendas de Achim von Arnim e Clemens Brentano; nas narrativas fantásticas de Ludwig Tieck e Josef von Eichendorf. Mas, entre todos, é Hölderlin o maior dos exemplos: ele descreve seu papel de poeta com as qualidades de Dionísio, o deus do vinho, considerando que escrever poemas corresponderia a uma intoxicação pelo álcool.

Neste diapasão, Lebovic distingue três fases na história da experiência moderna do êxtase, na Alemanha: a primeira correspondendo aos “primeiros românticos”, para quem o êxtase não é incompatível com a reflexão, pelo contrário, é ele que conduz a ela; a segunda, ao romantismo tardio, onde se trata de um êxtase total no sentido estético e a terceira, nos anos 1920 do século XX, que integra os dois sentidos românticos acima mencionados em uma linguagem estética e apolítica, plena de entusiasmo e transbordamento, auxiliada, sem dúvida, pelo desenvolvimento tecnológico e pelo aparecimento do cinema. Teríamos então a história de um conceito que cada vez mais vai perdendo sua dimensão crítica, na medida em que a referência ao êxtase, que se constituía numa espécie de contra-narrativa em relação às narrativas hegemônicas tradicionais do estado (leia-se, do estado prussiano) e do seu poder técnico-científico, vai se tornar, ele próprio, em um meio para obtenção e conservação do poder. De parte integrante e essencial de uma contra-narrativa de resistência, que parecia possibilitar uma divisão decisiva entre racionalidade e irracionalidade, a mais originária de todas as oposições, o êxtase se torna para os inimigos do sistema político da odiada república de Weimar, o símbolo de uma transgressão totalmente apolítica. Com isso, ele perde toda a sua força crítica e se torna uma palavra-de-ordem vazia e negativa, que serve para justificar a necessidade de um “Führer” diante de uma massa impulsivamente “feminina”, culminando naquilo que Walter Benjamin chamou, em seu célebre ensaio sobre a reprodutibilidade técnica das obras de arte, cuja primeira versão é de 1935, de “estetização da política”.

É com Nietzsche, entretanto, que a categoria do êxtase vai se tornar central e decisiva, dentro do processo de reformulação dos processos estéticos que acontecem a partir da segunda metade do século XIX. Em primeiro lugar, porque ele permite estabelecer uma ligação forte entre suas diversas obras, começando pela teoria do êxtase dionisiaco em oposição à ordem apolínea em “O Nascimento da Tragédia”, oposição que será retomada na sua obra tardia, em especial em “Crepúsculo dos Ídolos”, escrita na segunda metade de 1888. Na sua primeira obra, *Rausch* significa um princípio de separação, de diferenciação em relação ao mundo dos sonhos, domínio apolíneo. Ou seja, embora ao final, como sabemos, o dionisiaco e o apolíneo vão ser reconciliados na tragédia, o ponto de partida de Nietzsche é o da separação, o da diferenciação entre esses dois impulsos da natureza. Em sua obra tardia, ao contrário, *Rausch* é a chave para a compreensão tanto de Apolo quanto de Dionísio, que passam a ser considerados, inicialmente, não mais a partir de sua diferenciação primeira, mas sim de sua irremediável ligação, apesar da permanência de diversas diferenças. Assim sendo, podemos dizer que na sua obra tardia, por ocasião de sua releitura do *Nascimento da tragédia*, Nietzsche retoma a questão do apolíneo e do dionisiaco do ponto em que esta questão se encontrava no primeiro livro, quase seja, o da reconciliação. Não se trata mais de destacar a diferenciação que antecede a reconciliação (Nietzsche chamará este procedimento, no *Ecce homo*, de hegelianismo que cheira mal), mas de mostrar em que medida se pode falar, tanto em relação ao apolíneo quanto ao dionisiaco, de formas de êxtase. Observemos, pois, mais de perto, a concepção nietzschiana de êxtase em sua primeira grande obra, *O Nascimento da Tragédia*.

Lembremos, antes de tudo, que a questão do êxtase já é central no texto “A visão dionisiaca do mundo”, que foi escrito no começo de agosto de 1870 e permaneceu inédito até 1828, contando hoje, ao lado das conferências “O drama musical grego” e “Sócrates e a tragé-

dia”, proferidas na Basileia em 18 de janeiro e 01 de fevereiro de 1870 respectivamente, como um dos “escritos preparatórios” ao *Nascimento da tragédia*. Efetivamente, em “A visão dionisíaca do mundo”, Nietzsche não apenas define o dionisíaco pelo “êxtase” (DW/VD §1; KSA 1, p. 557), ou ainda como uma espécie de “som extático” (DW/VD §2; KSA 1, p. 565), que anuncia e desvela a originária “desmedida” (*Übermass*) da natureza como um misto de prazer, sofrimento e conhecimento, mas introduz uma noção fundamental para a sua interpretação da tragédia grega: a de “jogo”, de um “jogo estético”. A tragédia já é, de fato, considerada como expressão do apolíneo “otimista” e do dionisíaco “arreatador”, que agem como “forças naturais”, de tal modo que ela se constitui como um jogo com a embriaguez, com o êxtase, um jogo entre a lucidez da consciência apolínea e o esquecimento dionisíaco das regras, normas e valores comuns. Se a obra de arte é uma imitação, se trata de uma imitação desse processo de “arreatamento” (*Verzückung*), uma imitação que joga com a embriaguez, criando com isso um “mundo intermediário”, isto é, um mundo que, por meio do “sublime”, submete o horrível, o asqueroso, às injunções da arte e por meio do “ridículo”, torna possível a “descarga artística (*künstlerische Entladung*) do nojo diante do absurdo” da própria existência: “Esses dois elementos [o sublime e o ridículo], entrelaçados um com o outro, se reúnem em uma obra de arte que imita a embriaguez (*Rausch*), que joga com a embriaguez” (“*das den Rausch nachamt, das mit dem Rausche spielt*”) (DW/VD § 3, KSA 1, p. 567).⁸

Vemos então, em que medida Nietzsche já se posiciona criticamente em relação à *Poética* de Aristóteles, pois se a tragédia (e a arte em geral por extensão, pode ser associada aos processos imitativos, à *mimesis*, não se trata, como em Aristóteles, de uma imitação das ações, implicando numa valorização do “drama”, isto é, do encadeamento dos

⁸ Como presente de aniversário a Cosima Wagner, em 25 de dezembro de 1870, Nietzsche ofereceu uma segunda versão de “A visão dionisíaca do mundo”, intitulada “O nascimento do pensamento trágico” (KSA 1, p. 581-599. No seu famoso “Diário”, Cosima escreveu o seguinte: “À noite, Richard leu para nós o manuscrito, que o Professor Nietzsche me presenteara; ele é...de enorme valor [...] seguimos a marcha de seus pensamentos com o maior e mais vivo interesse. Proporcionou-me uma especial alegria o fato de que as ideias de Richard podem ser estendidas para estas regiões” (KSA 14, p. 27).

acontecimentos, mas de uma imitação da embriaguez, do êxtase, do estado dionisíaco “com sua destruição dos limites e fronteiras usuais da existência” (DW/VD §3, KSA 1, p. 566).

Na conferência “O drama musical grego”, a experiência do êxtase está relacionada à questão do nascimento, do “berço do drama”, na medida em que este não começou quando alguém disfarçado tentava enganar os outros, isto é, não começou com a figura do ator, mas sim, nos jogos carnavalescos, nas brincadeiras de máscaras nas festas que marcavam a chegada da primavera, nos imensos cortejos dionisíacos análogos às festas em homenagem a S. João e S. Guido (GMD/DM, KSA 1, p. 521). A chegada da primavera estimulava os excessos, as visões, a crença no próprio encantamento, assim como os “estados extáticos” (*ekstatische Zustände*). Assim, conclui Nietzsche, o começo do drama está nesses momentos em que “o homem está fora de si”, em que “acredita nele próprio como transformado e encantado”. A este estado de “estar fora de si”, que Nietzsche também chama de “êxtase”, agora usando a palavra de origem latina “*Ecstase*” e não “*Rausch*” (GMD/DM, KSA 1, p. 521), só falta acrescentar um último passo, aquele que conduzirá o indivíduo ao encontro de um outro ser, que o tornará um “encantado”, a custo de não voltar mais a ser o que era antes. A crença na fixidez e na indissolubilidade do indivíduo finalmente se desfaz, tal como Eurípedes o apresentou nas “*Bacantes*”.

Se em “*Sócrates e a tragédia*” não há nenhuma palavra sobre o *Rausch* é justamente porque nesta conferência Nietzsche trata do fim do valor fundamental da experiência do *Rausch*, por meio da “estética consciente” de Eurípedes (ST/ST, KSA, 1, p. 539) e do “otimismo socrático”, do “racionalismo”, da aversão a todo “instintivo”, que caracteriza o “conceito de socratismo”, tal como a fórmula lapidar “tudo deve ser consciente para ser belo” o expressa (ST/ST, KSA, 1, p. 540). A decadência da tragédia, sua agonia tão pouco gloriosa, identificada por Nietzsche pela conjunção entre Sócrates e Eurípedes, significa também a desqualificação do êxtase e da figura de um artista irracional. Neste ponto, Nietzsche acrescenta o nome de Platão e com bastante argúcia, se levarmos em conta interpretações recentes de Platão, toma

como exemplo o *Íon*. Neste diálogo, diz ele, todo o elogio da inspiração, de um estado aparentado ao êxtase, que atravessa, segundo Platão, como um imã, o poeta, o rapsodo e o ouvinte é feito para, ao final, se opor a este artista “inspirado” pelas Musas, outro artista, o artista filósofo, inspirado pelo Logos, munido pelo diálogo e pela dialética, cujo modelo era o próprio Platão (ST/ST, KSA, p. 543).

Todas estas questões reaparecem desde o primeiro capítulo do *Nascimento da Tragédia*, a propósito das considerações acerca dos dois impulsos naturais que servem de fundamento às expressões artísticas, o apolíneo e dionisíaco. Nietzsche distingue aqui entre o registro do sonho, próprio do apolíneo e o do êxtase, próprio do dionisíaco.⁹ O que está em jogo nesta distinção é o lugar estratégico ocupado pelo “princípio de individuação”, advindo da reflexão schopenhauereana sobre a tragédia. No caso do “mundo figural do sonho” e, por conseguinte, do impulso apolíneo, sua perfeição independe inteiramente do indivíduo; de nada vale, a qualquer um aqui, o ponto elevado em que se encontra na sua vida intelectual ou ainda a sua educação artística, por mais esmerada que ela seja. No caso do êxtase, fundamento do impulso dionisíaco, o indivíduo é, mais uma vez, ignorado, mas por motivos muito diferentes: trata-se agora de ignorá-lo para poder melhor dissolvê-lo, para que se possa, enfim, libertá-lo de toda e qualquer amarra que o prende à realidade, dando-lhe acesso a outra realidade, uma “realidade plena em êxtase” (*rauschvolle Wirklichkeit*) cujo resultado seria um “sentimento místico de unidade” entre o homem e o “fundo mais íntimo do mundo” (GT/NT, KSA, 1, p. 26 ss.).

Neste diapasão, novamente o confronto com a *Poética* aristotélica reaparece: se o apolíneo e o dionisíaco são considerados como “poderes artísticos” (*künstlerische Mächte*), que emergem da natureza “sem a mediação do artista humano” (GT/NT § 2, KSA, 1, p. 30), então todo artista diante deste “imediate estado artístico da natureza” só

⁹ No póstumo 3 [58], do Inverno 1869/70-Começo de 1870, Nietzsche já fazia referência a esta distinção: “O sonho – modelo da natureza para as artes plásticas./O inebriar (êxtase) – para a música”. (KSA 7, p. 76). Só faremos referência às pesquisas filológicas que indicam as numerosas fontes de Nietzsche para esta questão, quando absolutamente necessário. Entretanto, para os interessados, remeto ao livro de Barbara von Reibnitz, já referido a pouco.

pode se comportar como um “imitador”, seja como um “artista onírico apolíneo”, seja como um “artista dionisíaco embriagado” ou ambos, como é o caso da tragédia grega. Neste diapasão, o caso específico dos gregos, sublinha Nietzsche, torna possível pensar que a relação entre o artista grego e aquilo que Aristóteles chamou de “imitação da natureza” ganha uma compreensão e apreciação crítica mais profunda, na medida em que o princípio da verossimilhança é substituído pela ideia de “transfiguração” (*Verklärung*): seja pelo sonho, seja pelo êxtase reconciliador próprio do dionisíaco estético, a natureza é transfigurada pelo artista. Assim, o *Rausch*, enquanto processo transfigurador da natureza na tragédia, ao se associar aos elementos apolíneos, dissolve o indivíduo para melhor reuni-lo, reconciliá-lo, por meio do jogo estético, com essa mesma natureza, que no delírio do dionisíaco bárbaro acabava por revelar-se como plena de dor, sofrimento e morte. Assim, no processo de transfiguração, o próprio êxtase atua como “remédio” (*Heilmittel*) contra os “venenos mortais” (*tödliche Gifte*) (GT/NT § 2, KSA, 1, p. 33).

Dito de outro modo, não podemos igualmente esquecer, que o êxtase próprio ao dionisíaco, não pode ser confundido com sua expressão bárbara, justamente porque o dionisíaco grego se caracteriza aos olhos de Nietzsche, em última instância, por uma espécie de pacto ou ainda por uma “reconciliação” (*Versöhnung*) como ele mesmo diz, entre os movimentos de dissolução próprios ao dionisíaco e as potências formativas apolíneas, que transformam em beleza o que há de volúpia e crueldade nessa experiência de rompimento dos limites da individualização. Se os gregos, ao contrário de outros povos, em cuja cultura os rituais fundados no êxtase eram claramente presentes, fizeram de diferente, foi “transfigurar” (*verklärt*) o perigo da auto-destruição existente nas experiências do “sair de si”, em “júbilo artístico” (*künstlerische Jübel*), em “fenômeno artístico” ou ainda em “jogo estético”, como já dizia “A visão dionisíaca do mundo”, dando nascimento, enfim, à tragédia. Haveria portanto, no *Nascimento da Tragédia*, uma dupla significação do êxtase, intimamente relacionada a sua origem nos rituais religiosos: dos ritos orgiásticos, advém a ideia de êxtase como “intoxicação”

produzida pelo consumo de bebidas fermentadas; dos ritos extáticos, como possessão divina, provocada pelo sentimento que acompanha o prazer da música.¹⁰ Assim, a experiência grega da tragédia implicou, segundo Nietzsche, na reunião destes dois pólos extremos da experiência do êxtase, o orgiástico e o extático, por meio do “jogo estético”. Em última instância, a transfiguração, aliada ao jogo estético, conduz à necessária reconciliação entre dissolver e reunir por meio da beleza.

Entretanto, gostaríamos ainda de chamar a atenção para um ponto específico neste caso, decisivo para o desenvolvimento posterior de minha argumentação, qual seja, o fato de que Nietzsche pretende encontrar para o apolíneo e para o dionísio, por meio de suas expressões no sonho e no êxtase, algo correspondente a determinados “fenômenos fisiológicos” (GT/NT § 1, KSA, 1, p. 26). Isso indica, com bastante clareza, que Nietzsche sempre pretendeu encontrar as bases fisiológicas das expressões artísticas. Este é um dos motivos também pelos quais ele rejeita, logo nas primeiras linhas do *Nascimento da Tragédia*, a “ciência estética” do seu tempo, que ainda reduzia o “sensível”, a “sensibilidade”, a uma condição secundária. Poderíamos afirmar, seguindo aqui as precisas observações de Barbara von Reibnitz, que esta tendência de Nietzsche em valorizar o elemento propriamente fisiológico, corresponde ao projeto de Schopenhauer de remodelar a crítica kantiana ao conhecimento e à filosofia idealista da consciência em uma “filosofia do corpo”, cujo princípio metafísico se fundamenta a partir das ciências da natureza.¹¹ O texto fundamental de Schopenhauer, que serviu de fonte imediata para as reflexões de Nietzsche a respeito das relações entre fisiologia e filosofia, é o “*Versuch über das Geistersehn*” (“*Ensaio sobre a vidência*”) publicado em 1851 nos *Parerga und Paralipomena*¹². Evidentemente que os propósitos de Schopenhauer neste texto

¹⁰ Cf. KREMER-MARIETTI, Angèle. La démesure chez Nietzsche: *Hybris* ou sublime?. **DOGMA**. Disponível em: <www.dogma.lu>, p. 10. Acesso em: 14 de junho de 2010.

¹¹ Cf. VON REIBNITZ, 1992, p. 67.

¹² SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga und Paralipomena*, 1°. In: **SÄMTLICHE WERKE**. Frankfurt: Suhrkamp, 1986, p. 275-372. É importante lembrar, entretanto, que já na sua “Crítica à filosofia kantiana”, publicada como apêndice ao *Mundo como vontade e representação*, em 1819, Schopenhauer diz que a doutrina de Maya, “um dos ensinamentos principais dos Vedas e dos Puranas”, considerada como a representação do mundo visível, na sua “aparência inessencial e inconsistente”, é comparável “à ilusão de ótica e aos sonhos” (cf. Crítica da filosofia kantiana).

são outros, bastante diferentes da posterior utilização que Nietzsche faz dele, na medida em que a preocupação imediata de Schopenhauer não é de caráter estético, mas sim a de questionar a onda de magia e misticismo que invadia a Alemanha na época, com a popularização das doutrinas espíritas.

Para tentar explicar e entender os fenômenos relacionados ao aparecimento dos espíritos, por um lado e, por outro, à possibilidade de que estes espíritos entrem em contato e passem também a ser vistos por outras pessoas, Schopenhauer pretendia aliar “conhecimento filosófico e fisiológico”.¹³ Entretanto, o que certamente chamou atenção de Nietzsche foi o fato de que para levar adiante seu argumento, Schopenhauer se utilizou da analogia com o sonho e realizou uma longa análise não só sobre as relações entre sonho e imaginação ou ainda entre sonho e loucura, mas também, tomando diversos pressupostos do conhecimento científico da época, do papel do cérebro nos processos oníricos. Neste diapasão, Schopenhauer faz uma comparação que deve ter reverberado intensamente em Nietzsche, qual seja, aquela entre as duas portas de entrada do sonho referidas por Homero na *Odisséia* (Canto 19, linha 562) com os progressos da anatomia à época. Homero se refere a duas portas dos sonhos, uma de “chifre”, outra de “puro marfim”: “Os sonhos, pois, que nos vêm através do marfim trabalhado,/são aparência enganosa e nos falam de coisas vazias;/mas o que vêm através dos batentes de chifre polido,/para os que os vêm, verdade anunciam de coisas futuras”.¹⁴ Após a referência a Homero, Schopenhauer acrescenta: “Um anatomista talvez tentaria completar, interpretando [esta passagem de Homero] em referência às massas branca e cinzenta do Trad. de Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. Assessoria de Rubens Rodrigues Torres Filho. In: **Obras incompletas**. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 88 [Coleção “Os Pensadores”]). Mais adiante, no mesmo texto, Schopenhauer afirma a existência de uma espécie de “índole onírica do mundo inteiro”. Um dos grandes méritos de Kant teria sido o de nos apresentar um “conhecimento claro” e “uma exposição tranquila e lúcida” dessa “índole” (p. 89). Schopenhauer leva tão longe a importância do mundo onírico, que ao invés de reafirmar, com as palavras do próprio Kant, que Hume o havia despertado do sono dogmático, afirma que Kant despertou a todos nós não do sono, mas do sonho que constituiu a própria filosofia ocidental, a “fantasmagoria do mundo objetivo” (*Ibid.*).

¹³ Cf. SCHOPENHAUER, 1986, p. 276.

¹⁴ HOMERO, **Odisséia**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001, p. 335. O contexto, no caso da *Odisséia*, é o reencontro de Ulisses, em princípio sem se deixar reconhecer, com sua família, em Ítaca.

cérebro”¹⁵, indicando assim que os sonhos podem remeter, também do ponto de vista fisiológico, ora à ilusão, ora à verdade. O importante, entretanto a assinalar é que embora Nietzsche tivesse lido certamente com muito interesse esse texto, ele não considera, como Schopenhauer, que o sonho seja, pura e simplesmente, uma atividade e uma função comandadas pelo cérebro e, com isso, em última instância, pela vontade. Entretanto, esta passagem rápida do *Nascimento da tragédia* nos indica que a problemática de uma “fisiologia da arte” tem aí, entremeadas às provocações schopenhauereanas, o seu nascedouro.

A caracterização da experiência dionisíaca pelo êxtase, por sua vez, não parece ter sido muito frequente antes de Nietzsche, embora, desde Winckelmann, por exemplo, a duplicidade Apolo-Dionísio como duas distintas expressões da ideia de beleza entre os gregos, já tivesse sido afirmada e referida¹⁶. Mas, para o próprio Winckelmann esta duplicidade ainda se orienta por um modelo clássico de interpretação, na medida em que Dionísio jamais aparece, para ele, vinculado às expressões de êxtase. Nesta perspectiva, Dionísio não é ainda o “deus selvagem”, oposto de Apolo, tal como um pouco depois os Românticos, em especial Hölderlin, vão destacar.¹⁷

Um último aspecto, enfim, precisa ser enfatizado, aquele que coloca o privilégio da experiência do êxtase em contraposição aos efeitos catárticos da tragédia. Não vou entrar em detalhes aqui acerca da fortuna crítica da *Poética* aristotélica, em especial a partir da Renascença, quando a catarse passa a receber uma interpretação predominantemente moral, análise que já fiz em outra ocasião.¹⁸ Entretanto, se faz necessário lembrar que seguindo a posição do filólogo Jacob Bernays, Nietzsche aceita a tradução de catarse por “descarga aliviadora” (erleichternde Entladung), para se contrapor tanto à tradução de Lessing proposta na “Dramaturgia de Hamburgo” (1779) como “purificação” (Reinigung), quanto à de Goethe no “Complemento à Poética de Aris-

¹⁵ SCHOPENHAUER, 1986, p. 305.

¹⁶ WINCKELMANN, J. J. *Geschichte der Kunst des Alterthums*. Stuttgart: Reclam, 1996.

¹⁷ Cf. a respeito, BAEUMER, M. L. Das moderne Phänomen des Dionysischen und seine ‘Entdeckung’ durch Nietzsche. *Nietzsche-Studien*, v. 6, 1977.

¹⁸ Cf. CHAVES, Ernani. Ética e estética em Nietzsche: crítica da moral da compaixão como crítica aos efeitos catárticos da arte. *Ethica*. Rio de Janeiro, v. 14, n. 1-2, 2004, p. 45-66.

tóteles” (1827), como “compensação” (Ausgleichung), embora ambos, Bernays e Nietzsche, reconhecessem a importância da crítica de Goethe aos aspectos moralizantes da interpretação de Lessing.

Mas, é na citação da carta de Goethe a Schiller, escrita em 09 de dezembro de 1797, que Nietzsche vai encontrar um argumento decisivo contra a interpretação moralizante da tragédia. Nesta carta, tal como se pode ler no trecho referido no *Nascimento da tragédia* (GT/NT § 22, KSA, 1, p. 142), Goethe opõe ao privilégio concedido à “verdade natural” em sua época ao “jogo estético”, o preferido dos antigos. O trecho desta carta citado por Nietzsche coroa o seu argumento tanto contra a interpretação moral quanto a médica, de Bernays. Isto significa que Nietzsche, apesar da clara contribuição de Bernays, passou a procurar, muito mais na esteira de Goethe, uma definição artística e não mais terapêutica ou moral da catarse. (Cf. Frag. Pós-t. 9[36], de 1871, KSA 7, p. 284-285). Assim sendo, a catarse trágica não significa para os gregos uma purgação ou ainda uma purificação de seu excesso pulsional, de remetê-los à ordem, de dar a sua alma uma medida, principalmente quando eles se separam do frenesi dionisíaco. Ela é, ao contrário, a manifestação de um jogo, de um jogo teatral.¹⁹ É bom lembrar também que neste aspecto Nietzsche associa a Goethe sua própria admiração e interpretação de Heráclito, que tem para ele uma concepção artística e trágica do mundo. É em decorrência desta posição que Nietzsche vai destacar a importância do coro como uma “muralha viva”, tal como Schiller no famoso “Prefácio” à “Noiva de Messina”: o coro como uma “muralha viva” implode a ideia de uma “verdade natural” e incita e estimula ao “jogo”.

A distinção feita por Goethe entre “jogo estético” e “verdade natural” nos remete à definição do processo criativo como “jogo com a embriaguez”, presente nas reflexões de Nietzsche pelo menos desde “A

¹⁹ Cf. a respeito VENTURE LLI, Aldo. *Der Klassische als Vollendung des Modernen*. Nietzsche als Leser des Briefwechsels zwischen Goethe und Schiller. **Kunst, Wissenschaft und Geschichte bei Nietzsche**. Berlin/New York/München: Walter de Gruyter, 2003; PORT, Ulrich. **Pathos Formeln. Die Tragödie und die Geschichte exaltierte Affekte (1755-1888)**. München: Wilhelm Fink Verlag, 2005, p. 9-10 e capítulo 3; WILM, Marie-Christine. “Die Construction der Tragödie”. Zum Bedingungsverhältnis von Tragischem und Ästhetischem in Goethes Tragödientheorie”. **Goethe Jahrbuch**, Band 123, 2006, p. 49.

visão dionisíaca do mundo”, pois do mesmo modo que o artista dionisíaco não sucumbe totalmente aos processos extáticos, mas também permanece lúcido, os Antigos, na percepção de Goethe não tinham nenhum interesse patológico na cena. Para os gregos, toda tragédia seria assim “ficção”, “jogo”, “ilusão teatral”: da parte do espectador, se trata de um espectador “propriamente estético”, aquele que “guarda a consciência de ter diante de si uma obra de arte e não uma realidade empírica”; da parte do ator, na medida em que se mantém lúcido em meio à embriaguez e que se deixa flutuar numa espécie de “mundo intermediário”.

Este é, em linhas gerais, o contexto teórico e, ao mesmo tempo, histórico, em que se desenvolve o que poderíamos chamar de primeira teoria do *Rausch* em Nietzsche, inteiramente associado ao problema da tragédia grega e de seu possível significado para os seus contemporâneos, que Nietzsche havia herdado e até certo modo seguido, das reflexões de Schopenhauer e Wagner. Entretanto, à medida que Nietzsche se afasta de seus mestres de juventude, sua posição em relação ao *Rausch* também vai mudar, do mesmo modo em que a posição da arte, uma vez naufragado o projeto de uma “metafísica de artista”. E assim, acompanhando estas modificações profundas na sua filosofia, Nietzsche vai continuar pensando o lugar e os destinos do êxtase no interior de nossa cultura, seja aproximando-o criticamente das suas antigas funções nos rituais religiosos, nos textos do segundo período, quando concebe a arte como uma espécie de sucedânea da religião, seja nos últimos textos radicalmente críticos a Wagner, quando a questão é pensada no interior da caracterização do século XIX como o “século das massas”.

Referências

BAEUMER, Martin L. Das moderne Phänomen des Dionysischen und seine Entdeckung durch Nietzsche. **Nietzsche-Studien**, 6, 1977.

BURNETT, Henry. **Cinco prefácios para cinco livros escritos**: uma autobiografia intelectual de Nietzsche. Belo Horizonte: Tessitura, 2008.

CHAVES, Ernani. Ética e estética em Nietzsche: crítica da moral da compaixão como crítica aos efeitos catárticos da arte. **Ethica**. Rio de Janeiro, v. 14, n. 1-2, 2004.

GOETHE'S WERK. Berlin: Gustav Hempel.

HOMERO, **Odisséia**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

KREMER-MARIETTI, Angèle. La demésure chez Nietzsche: Hybris ou sublime? **Dogma**. Disponível em: <www.dogma.lu>. Acesso em: 12.02.2010.

LEBOVIC, Nitzan. Dionysische Politik und politisierter Dionysos: Der rausch-Diskurs zwischen Romantik und Lebensphilosophie". **Film. Avantgarde. Biopolitik Konferenz**. 18 a 20.01.2007. Disponível em: <wwwb-books.de/biopolitik/nl-rausch.htm>. Acesso em: 12.02.2010.

MARTON, Scarlett. Por uma filosofia dionisíaca. **Kriterion - Revista de Filosofia**, v. 89, Janeiro a Julho/1994.

NIETZSCHE, Friedrich. **Kritische Studienausgabe** (KSA). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazino Montinari. Berlin/München/New York: Walter de Gruyter, 1982.

_____. **A visão dionisíaca do mundo**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **O nascimento da tragédia**. Trad. de Jacó Guinsburg, São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. **El nacimiento de la tragédia**. Introd., trad. y notas de Andrés Sanchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

PORT, Ulrich. **Pathos Formeln. Die Tragödie und die Geschichte exaltierte Affekte (1755-1888)**. München: Wilhelm Fink Verlag, 2005

REIBNITZ, Barbara von. **Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche "Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" (Kapitel 1-12)**. Stuttgart: J. B. Metzler, 1992.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sämtliche Werk**. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.

_____. Crítica da filosofia kantiana. *In: Obras incompletas*. Trad. de Maria Lúcia Mello de Oliveira Cacciola. Assessoria de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

VENTURELLI, Aldo. Der Klassische als Vollendung des Modernen. Nietzsche als Leser des Briefwechsels zwischen Goethe und Schiller. *In: Kunst, Wissenschaft und Geschichte*. Berlin/New York/München: Walter de Gruyter, 2003.

WILM, Marie-Christine. 'Die Construction der Tragödie'. Zum Bedingungsverhältnis von Tragischem und Ästhetischem in Goethes Tragödientheorie. *Goethe Jahrbuch*, Band 123, 2006.

WINCKELMANN, J.J. **Geschichte der Kunst des Alkterthums**. Stuttgart: Reclam, 1996.

Criança brincando: a sublime metáfora de Heráclito, segundo Nietzsche

Enfant jouant: le sublime Héraclite métaphore, Nietzsche

Dra. Fernanda Bulhões¹

Resumo

Meu objetivo aqui é esclarecer uma imagem, uma metáfora, que se destaca na interpretação de Nietzsche sobre Heráclito: uma criança brincando, jogando o jogo dos contrários. Para compreender o significado desta “sublime metáfora”, iremos esclarecer que: 1- ela é a resposta de Heráclito à questão “o que é o devir?” que inaugura a Filosofia; 2- essa resposta surgiu em contraposição à pessimista e dualista visão de Anaximandro sobre o devir; 3- a metáfora da criança brincando é a transposição em imagem dos quatro principais conceitos da Filosofia de Heráclito que são, segundo a interpretação de Nietzsche: devir; justiça (*Dike*), conflito-justiça (*pólemos-dike*) e fogo.

Palavras-chave: Filosofia; devir, criança, jogo.

Résumé

Mon objectif c'est d'éclairer une image, une métaphore, mise en relief par l'interprétation que fait Nietzsche d'Héraclite : un enfant qui joue le jeu des contraires. A fin de clarifier la signification de cette «sublime métaphore», nous allons montrer que: 1) elle est la réponse d'Héraclite à la question «qu'est-ce que le devenir?», laquelle inaugure la philosophie; 2) cette réponse surgit en opposition à la vision pessimiste et dualiste d'Anaximandre sur le devenir; 3) la métaphore de l'enfant qui joue est la transposition en image des quatre principaux concepts de la philosophie d'Héraclite d'après Nietzsche, à savoir le devenir, la justice (*Dike*), le conflit-justice (*pólemos-dike*) et le feu.

Mots-clés: Philosophie, devenir, enfant, jeu.

Introdução

Nietzsche inicia sua vida filosófica com uma excelente bagagem adquirida em seus estudos de Filologia. Apaixonado pela civilização helênica, a partir de 1869, quando foi convidado a assumir a

¹ Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil (2006). Professora de filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). E-Mail: fernandabulhoes@hotmail.com

cátedra de Filologia clássica em Basiléia, Nietzsche passou a ministrar cursos e conferências sobre poetas e pensadores gregos. Seus primeiros textos, tais como *Homero e a filologia clássica* (discurso proferido no dia em que, aos vinte cinco anos, tomou posse da cátedra em 1869), *O drama musical grego* e *Sócrates e a tragédia* (de 1870), continham algumas ideias que reunidas viriam compor, em 1871, sua primeira obra filosófica: *O Nascimento da Tragédia*.

Logo após a publicação de seu primeiro e polêmico livro, Nietzsche escreve, mas não publica, vários textos e aforismos sobre o nascimento da Filosofia e os primeiros filósofos gregos, de Tales a Sócrates. Os principais escritos são: *O último filósofo. Considerações sobre o conflito entre arte e conhecimento*², de 1872 (outono-inverno) – um conjunto de valiosos aforismos em que Nietzsche investiga vários problemas filosóficos e mostra o contraste entre os pré-socráticos e os pós-socráticos; *Os filósofos pré-platônicos*³ – um extenso, rico e detalhado manuscrito, produzido de 1869 a 1872, conhecido como as *Lições*, em que constam informações precisas acerca das fontes bibliográficas usadas pelo professor Nietzsche em suas pesquisas filológicas e filosóficas e constam também extensos comentários sobre os fragmentos dos primeiros filósofos gregos; e *A Filosofia na época trágica dos gregos*⁴, escrito em 1873, uma espécie de versão simplificada das *Lições* em que o professor de

² NIETZSCHE, F. O último filósofo: considerações sobre o conflito entre arte e conhecimento (outono-inverno de 1872). In: **O livro do filósofo**. Trad. de Rubens Eduardo Ferreira Frias. São Paulo: Centauro, 2001.

³ NIETZSCHE, F. **Les philosophes préplatoniciens**. Apresentação e notas de Paolo D'Iorio; Trad. de Nathalie Fernand. Paris: Editions de Léclat, 1994. Usarei a sigla FP ao me referir a esta obra também conhecida como as *Lições*. Professor de Filologia grega na Universidade de Basileia, desde 1969, Nietzsche pretendia ministrar um curso sobre os primeiros filósofos gregos que só se realizou em 1873. Como base para suas aulas, foi escrevendo as *Lições* sobre *Os filósofos pré-platônicos*, um manuscrito denso que mostra o trabalho de Nietzsche como filólogo, que lê os textos dos filósofos e de seus comentadores em grego.

⁴ NIETZSCHE, F. A filosofia na época trágica dos gregos (1873). In: **Obras incompletas**. Trad. de Rubens Torres Filho. São Paulo: Ed. Abril, 1973. (Col. Os Pensadores). Nos dois prefácios de *A filosofia na época trágica dos gregos*, Nietzsche avisa ao leitor que seu interesse é mais pelas “personalidades” originais de cada um dos filósofos do que por seus sistemas cosmológicos. Por este motivo, para apresentá-los, ele não aborda todo o conjunto de suas ideias. Escolhe somente as teorias “em que ressoa com maior força a personalidade de cada filósofo”. “De cada sistema quero apenas extrair o fragmento de “personalidade” que contém e que pertence ao elemento irrefutável que a história deve guardar. (...) A tarefa consiste em trazer à luz o que *devemos amar e venerar sempre* e que não nos pode ser roubada por nenhum conhecimento posterior: o grande homem” (PHG/FT, Primeiro Prefácio).

filologia apresenta – num estilo mais literário do que científico – uma síntese de sua interpretação filosófica dos “grandes homens” que foram os “filósofos arcaicos”, considerados personalidades geniais. Essas publicações póstumas da juventude de Nietzsche são a principal fonte de nossa pesquisa que será em parte aqui neste artigo apresentada.

Nietzsche analisa e interpreta Heráclito levando em consideração seu contexto histórico e filosófico. Nós vamos fazer o mesmo. Para chegar ao filósofo de Éfeso e sua metáfora da criança iremos passar por três tópicos: 1- o nascimento da Filosofia; 2 – o problema do devir e a resposta de Anaximandro; 3- as duas intuições e os quatro conceitos de Heráclito; 4- a sublime metáfora da criança.

1 O nascimento da Filosofia

Talvez não tenham sido os gregos os primeiros homens a inventar a Filosofia, mas com certeza foram eles que inventaram a linguagem filosófica. Na opinião do jovem Nietzsche, um profundo conhecedor da cultura helênica, quando a Filosofia surgiu na Antiga Grécia, no século VI, ela se revelou “na sua forma mais pura e mais grandiosa” (FP, p. 83). Nesse período todos os grandes problemas filosóficos foram colocados, todos os “principais tipos de filósofos” foram criados. Por isso, se alguém quiser saber o que é a Filosofia e quem é o filósofo, diz Nietzsche, não deve dirigir seu olhar para os primórdios da Filosofia na Ásia ou no Egito, muito menos olhar na direção dos filósofos modernos. Deve, sim, posar seus olhos sobre os primeiros filósofos gregos. Foi entre eles que a Filosofia apareceu com a altura que sempre deveria ter: “os Gregos souberam começar na altura própria, e ensinam mais claramente do que qualquer outro povo a altura em que se deve começar a filosofar” (PHG/FT, § I).

Nietzsche, além de salientar que os mais importantes filósofos gregos foram os “arcaicos”, aponta para o fato de que a Filosofia, em paralelo à tragédia, surgiu num momento de força, alegria e vitalidade, período de “plena maturidade viril”, quando vigorava “uma alegria ardente de uma idade adulta corajosa e vitoriosa” (PHG/FT, § I).

Nietzsche designa esta época, considerada a mais rica e exuberante da história grega, de “época trágica dos gregos”, quando ocorre o “pacto de paz” entre Apolo e Dioniso.

A chegada do “deus dos bosques” causou uma verdadeira revolução na época que foi de enorme efervescência religiosa, artística, filosófica, política. Dentre as grandes transformações que aí ocorreram a primeira e principal foi a forma de ver o mundo, de conceber o que é a vida e qual é o sentido da existência. Antes da entrada de Dioniso no calendário da vida religiosa dos gregos, imperava a visão de mundo homérica e seu saber apolíneo. Com Dioniso, a serenidade e a jovialidade dos helenos desapareceram e em seu lugar vieram as festas orgiásticas que, promovendo a embriaguez e o êxtase místico, ensinaram uma nova forma de celebrar a vida. Na *época trágica*, os cultos *dionisiacos* fizeram os gregos cantar e dançar. O conhecimento do novo deus do vinho abalou o mundo homérico cujos valores éticos eram fundados nos preceitos délficos de medida e moderação. Nietzsche assinala que, embora tenha sido destronado, Apolo não foi expulso. Graças ao “milagroso” pacto entre os deuses, o aspecto abominável, animalesco, mortífero de Dioniso foi controlado pelos gregos. Nesse sentido, se pode compreender porque Nietzsche considera a época trágica vitoriosa: porque os gregos não sucumbiram ao dionisiaco bárbaro, este foi transmutado em dionisiaco artístico. Aqui está um grande diferencial da cultura helênica para Nietzsche: a transformação do dionisiaco bárbaro numa experiência estética trágica.

Se a Filosofia nasceu na Grécia trágica foi porque aí a visão “ingênua” de Homero passou a ser desacreditada. Foi a partir dessa descrença que o filósofo se pôs a pensar. Nietzsche exalta o espírito inovador que movia os primeiros filósofos e apresenta o nascimento da Filosofia como inseparável de uma atitude crítica que contesta os mitos cantados por Homero e Hesíodo. A nova geração de filósofos ousou pensar o mundo de um modo absolutamente inédito, afastando-se da tradição. Em suas *Lições*, Nietzsche mostra que o filósofo surgiu se diferenciando da antiga figura do sábio. Os antigos sábios eram de três tipos: “o *príncipe patriarca* rico de experiência, o *aedo inspirado*, e o *sacerdote*

iniciado” (FP, p. 102). Embora diferentes, o rei, o poeta e o sacerdote possuíam algo em comum: acreditavam nos mitos. Crença não compartilhada pelo filósofo. Diferente daqueles, o filósofo “não se limita a uma Filosofia esporádica, por sentenças isoladas (...) ele quer a totalidade, ele cria uma imagem do mundo” (FP, p. 88)⁵. O filósofo pensa a totalidade, ele cria uma imagem de tudo o que existe e transforma essa imagem em conceitos logicamente interligados. Nietzsche admira a audácia dos primeiros filósofos que ousaram ver o mundo de forma “não-mítica”. A Filosofia surge quando o intelecto tornou-se livre das imagens e alegorias míticas, diz o professor, “e pôs seu olhar sobre as coisas, então, pela primeira vez, *o cotidiano* lhe apareceu digno de interesse, *problemático*. Eis aí o verdadeiro sinal da aptidão filosófica: a surpresa diante do que se encontra sob nossos olhos (FP, p. 86). Nesse ponto, Nietzsche estava de acordo com Aristóteles que também colocava na origem da Filosofia o espanto, a admiração, diante da simples realidade.

Diferente, portanto, do pensamento mítico que conta histórias sobre os deuses, sobre o que é extraordinário, o pensamento racional-filosófico se surpreende diante do que é comum e ordinário. Mas, o que é a realidade em seu estado mais comum e cotidiano? Responde Nietzsche: “O fenômeno mais cotidiano é o devir; com ele começa a Filosofia na Jônia” (FP, p. 86). O devir, portanto, é a primeira coisa que o filósofo vê. Dessa visão do devir, do efêmero que é a vida, começam os problemas da Filosofia.

2 O problema do devir e a resposta de Anaximandro

Ao olhar a Filosofia pré-socrática como um conjunto, Nietzsche a vê dividida em dois momentos: o primeiro, marcado pelo problema do devir, momento em que “o devir suscita o *Taumatzein*” (FP, p. 276); o segundo, marcado pela teoria do ser de Parmênides (segundo a qual o que é não está em devir) que “separa o pensamento pré-

⁵ Segundo as *Lições*, a filosofia surgiu, ultrapassando: “1- o estado mítico da filosofia; 2. A forma esporádica-sentenciosa da filosofia; (3. A ciência isolada). O primeiro por um pensamento conceitual; o segundo pela sistematização, (o terceiro pela construção de uma imagem de mundo)” (FP, p. 88).

-socrático em duas metades, sendo que a primeira pode ser chamada de anaximândrica e a segunda parmenídica” (PHG/FT, § IX). Nesses dois períodos, o devir é a realidade a ser conhecida. A contemplação da natureza em seu constante vir-a-ser é o ponto de partida de todos os pré-socráticos, inclusive dos Eleatas que, apesar de negarem a existência real do devir, não negavam o fato de os sentidos o perceberem. Para Parmênides, o devir percebido pelos sentidos é pura ilusão, por isso, ele “zangava-se com os seus olhos por verem o vir-a-ser e com seus ouvidos, por ouvi-lo. Seu imperativo era: ‘Não siga os olhos estúpidos, não siga o ouvido ruidoso ou a língua, mas examine tudo somente com a força do pensamento’” (PHG/FT, § IX).

Anaximandro, diz Nietzsche, é o primeiro pensador a formular uma compreensão filosófica sobre o devir. Ele considera que tudo que está em devir, que tem uma existência individual e temporal, possui uma determinação que o diferencia de todas as outras coisas. E a característica principal de tudo que é determinado é o fato de que está submetido ao tempo, teve seu começo e terá seu fim, está na iminência de perder a determinação que possui. Isto é, “tudo o que é determinado desaparece. A determinação é o que leva à morte” (FP, p. 121). Sendo assim, todos os indivíduos que existem no devir estão destinados a se extinguir, tudo que nasce, que surge, está fadado a morrer, degenerar, desaparecer, “tudo o que alguma vez veio a ser também perece (outra vez), quer pensemos na vida humana, quer na água, quer no quente e no frio” (PHG/FT, § IV).

Anaximandro é chamado por Nietzsche de “o primeiro filósofo pessimista” por interpretar o devir como declínio, decadência, processo de degeneração, por considerar que todas as coisas – as pedras, as plantas, os animais, os homens, as estrelas, os rios e mares –, que possuem uma existência individual e temporal, estão caminhando para o seu fim, estão na iminência de perder a determinação que possuem. Por isso, continua Nietzsche, Anaximandro acredita que existe uma realidade anterior ao devir, que não está submetida ao tempo, e que é a realidade primordial da qual todas as coisas surgiram. Esta realidade atemporal, eterna, sem começo e sem fim, só pode ser o *apeíron*, o

indeterminado, que não possui nenhuma determinação. Nietzsche nos apresenta a lógica do pensamento de Anaximandro: para este, o mundo do *devir* – por estar submetido ao tempo – não pode ser o princípio de todas as coisas, *arché*, já que o princípio é eterno⁶. Se o *devir* não é o princípio então é preciso que exista outra realidade mais fundamental. Ou seja, “o vir-a-ser eterno só pode ter sua origem no ser eterno” (PHG/FT, § IV). Dessa forma, contemplando o devir, Anaximandro deduziu a existência do seu oposto: se existe o devir então existe o ser eterno. Assim foi que do *devir* surgiu a noção de *ser*⁷.

Nietzsche nos mostra que surge, aqui, pela primeira vez, a crença na existência de dois mundos separados sendo que um é superior ao outro: um “mundo do ser verdadeiro e metafísico em oposição ao mundo físico, do devir e do declínio” (FP, p. 123). Anaximandro considera que “o ser originário, assim denominado, está acima do vir-a-ser e, justamente por isso, garante a eternidade e o curso ininterrupto do vir-a-ser” (*Ibid*), acredita que a verdadeira realidade – originária, eterna e “atemporal”⁸ – não é o devir, é, sim, o eterno *ápeiron*, de onde tudo brota e para onde tudo retorna.

Para Nietzsche, essa oposição entre os dois mundos, do ser e do devir e a superioridade moral do primeiro sobre o segundo, são considerações metafísicas que desde Anaximandro marcaram a história da Filosofia.

Existem dois mundos separados, por quê? Anaximandro também faz essa pergunta: Por que houve a separação do ser eterno? Como foi possível o determinado ter nascido, por declínio, do indeterminado,

⁶ Conforme Nietzsche, “o pensamento fundamental de Anaximandro é: tudo o que devém perece e não pode ser o princípio. Todo ser que possui qualidades determinadas é submetido ao devir. É por isso que o ser verdadeiro não deve possuir qualidades determinadas, senão ele pereceria” (FP, p. 121). O *ápeiron*, o *indeterminado*, não morre justamente porque não possui nenhuma determinação. Criticando outras interpretações que traduzem *ápeiron* como ilimitado ou infinito, Nietzsche está seguro de que o *ápeiron* deve ser compreendido e traduzido como *indeterminado*, pois “se o ser originário fosse determinado ele seria engendrado: mas, por esta razão, seria condenado à morte” (*Ibid*).

⁷ Conforme Nietzsche, a noção de ser surgiu depois, por uma dedução abstrata da realidade primeira, que é o devir. Isto é, para Nietzsche, o mundo do ser é uma criação para escapar do devir. Anaximandro, diz ele, “saltou no indeterminado” e, através desse salto, “escapou de uma vez por todas do reino do vir-a-ser e de suas qualidades” (PHG/FT, § IX).

⁸ “(...) o tempo só existe para esse mundo individual, o *ápeiron*, ele é atemporal” (FP, p. 118).

o temporal ter nascido do eterno, o injusto da justiça? Se há uma unidade eterna, como é possível a pluralidade? Segundo Nietzsche, Anaximandro, coerente com seu pessimismo, considera que existem dois mundos separados, mas não deveria. O mundo da multiplicidade, do tempo, do devir, é um erro, é resultado de um processo de injustiça – *adikia*. A injustiça é o que caracteriza o devir. Há *hybris* (desmesura) por toda parte. O processo que gera o devir é um criminoso, não deveria acontecer, mas como acontece, merece punição. Ou seja, porque há injustiça, há expiação. Porque existe crime, existe castigo. Anaximandro encontra assim uma explicação para o sofrimento e a morte de tudo o que existe no devir: o mundo da individuação está expiando pelo crime de ter se diferenciado do “ser originário”. Nada, ninguém, pode salvar os seres que estão no mundo do devir: “sempre, de novo, voltará a edificar-se um tal mundo de inconstância: quem seria capaz de livrar-nos da maldição do vir-a-ser?” (PHG/FTI, § IV).

Se o mundo do devir é uma maldição, a existência humana também é. Anaximandro vê os homens e os demais indivíduos como seres que expiam pela injustiça de existir: “a pluralidade das coisas nascidas é uma soma de injustiças a ser expiada” (*Ibid*). Seguindo essa lógica: a vida não é digna de ser vivida, pois ela traz consigo o crime e o castigo. Ora, se viver é pagar pelo crime de existir, qual é o sentido da existência? Para que viver se a vida é devir e o devir é uma injustiça que expiamos com sofrimento e morte? O que vale a vida, se viver é caminhar para a morte? Nietzsche nos descreve a cena e as palavras de Anaximandro que, tentando escapar desse mundo da injustiça, “refugiado em um abrigo metafísico”, do qual se debruça, lança a dramática pergunta: “O que vale vosso existir? E, se nada vale, para que estais aí?” (*Ibid*)⁹.

Ele deixa o olhar deslizar ao longe, para enfim, depois de um silêncio meditativo, dirigir a todos os seres a pergunta: “O que vale vosso existir? E, se nada vale, para que estais aí? Por vossa culpa, disso me apercebo eu, que permanecéis nessa existência. Com a morte terei de expiá-la. Vede como murcha vossa terra; os mares se retraem e secam; a concha

⁹ Agora “a questão posta não era mais puramente física, mas (...) abria perspectivas aos mais profundos problemas éticos” (FP, p. 118).

sobre a montanha vos mostra o quanto já secaram; o fogo desde já destrói vosso mundo, que, no fim, se esvaia em vapor e fumo. Mas sempre, de novo, voltará a edificar-se um tal mundo de inconstância: quem seria capaz de livrar-vos da maldição do vir-a-ser?” (PHG/FT, § IV).

Anaximandro, na interpretação nietzschiana, olhou o mundo e a vida como um fenômeno moral, julgou a existência em termos de bem e mal e no final de seu julgamento seu veredicto foi: este mundo do devir está errado, é culpado. A existência traz consigo uma falta moral, uma espécie de pecado original: “a existência torna-se para ele um fenômeno moral, que não se legitima, mas se penitencia, perpetuamente, pelo sucumbir” (*Ibid*).

Nietzsche reconhece e ressalta a importância de Anaximandro por ter sido o primeiro a colocar o problema do devir (o que é o mundo?) e depois o problema do valor da existência¹⁰ – para que viver? Indo além de Tales – cuja façanha foi ter “compreendido a pluralidade das coisas como um desdobramento de uma única realidade original, no caso, a água” (PHG/FT, § IV) –, Anaximandro perguntou pela origem deste mundo não apenas no seu aspecto físico¹¹. Ele abriu as “perspectivas aos mais profundos problemas éticos. Tales se encontrava assim infinitamente superado” (FP, p. 118).

[Anaximandro] foi o primeiro grego que ousou tomar nas mãos o novelo do mais profundo dos problemas éticos. Como pode perecer o que tem direito de ser! De onde vem aquele incansável vir-a-ser, de onde vem aquela contorção de dor na face da natureza, de onde vem o infundável lamento mortuário em todo reino do existir? (PHG/FT, § IV).

Logo após Anaximandro enunciar a sua visão de mundo pessimista, dualista e moralista, que marcou profundamente a história da

¹⁰ Cf. FP, p. 123.

¹¹ Anaximandro é, para Nietzsche, expressão autêntica da época trágica em que os deuses do Olimpo perderam a sua majestade e o saber pessimista ganhou os palcos. Ele “vivia como escrevia; falava tão solenemente quanto se vestia; elevava a mão pousava o pé como se esse estar-aí fosse uma tragédia em que ele teria nascido para tomar parte como herói” (*Ibid*).

Filosofia em seu dois primeiros séculos¹², chegaram Heráclito e Parmênides. Conforme Nietzsche, “ambos procuraram uma saída daquela oposição e separação de uma dupla ordem do mundo” (PHG/FT, § IX)¹³. Os dois discordaram do “dualismo brutal” de Anaximandro. Nesse ponto, observa Nietzsche, Heráclito e Parmênides são semelhantes, pois acreditavam na existência de um único mundo, uma única realidade. Só que a identificação acaba aqui, já que, para Heráclito, o único mundo que existe é o do devir e, para Parmênides, é o do ser. Quer dizer, Heráclito e Parmênides igualmente partiram das questões colocadas por Anaximandro e igualmente se opuseram a este, porém eles foram para direções opostas:

Heráclito nega radicalmente o mundo do ser e afirma somente o mundo do devir. Parmênides faz o inverso para sair do problema de Anaximandro. Todos os dois procuraram acabar com o dualismo. Mas de maneiras opostas, é por isso que Parmênides combate Heráclito com o maior vigor (*Ibid*).

Heráclito só vê o Um, mas no sentido oposto ao de Parmênides (*Ibid*)¹⁴.

3 As duas intuições e os quatro conceitos de Heráclito

Nietzsche apresenta Heráclito como um raio que veio iluminar o problema do vir-a-ser apresentado por Anaximandro, diz ele: “No meio da noite mística em que estava envolto o problema do vir-a-ser, de Anaximandro, veio Heráclito de Éfeso e iluminou-a com um

¹² De Anaximandro “foi dado o impulso em direção às doutrinas dos Eleatas assim como em direção a Heráclito, a Empédocles etc” (FP, p. 118). “O primeiro e mais antigo período do próprio filosofar de Parmênides ainda carrega a rubrica de Anaximandro; este período produziu um sistema físico-filosófico efetivo como respostas às perguntas de Anaximandro”, Parmênides, “evidentemente teve na teoria de Anaximandro seu ponto de partida” (PHG/FT, § IX).

¹³ “Parmênides (...) tinha as mesmas suspeitas em relação à perfeita separação entre um mundo que apenas é e um mundo que apenas vem a ser, suspeita que também Heráclito empreendera e que o conduziu à negação do ser” (PHG/FT, § IX).

¹⁴ Enquanto que, para Heráclito, a multiplicidade é o modo de ser do mundo, por isso, o Um não é outra coisa senão o múltiplo, para Parmênides, a multiplicidade não é real, é apenas uma ilusão que os sentidos apresentam, a única verdadeira realidade é a do ser.

relâmpago divino”. Contemplando o devir, diz Nietzsche, Heráclito teve “duas prodigiosas intuições” (*Ibid*)¹⁵. A primeira: viu que o devir, o movimento eterno, é a única realidade que existe, “não existe nada que se possa dizer ‘isto é’” (*Ibid*)¹⁶, ou seja, não há ser fora do devir, nada permanece o mesmo. A segunda intuição, que não deve ser considerada menos importante: o devir se realiza de acordo com uma “regularidade interna e unitária” (FP, p. 146)¹⁷, o devir se realiza de acordo com a justiça (*díke*), *lógos*, medida, lei eterna e divina que tudo governa. Nietzsche aponta para o fato de que a Filosofia de Heráclito é uma resposta ao problema do devir que contesta a resposta pessimista e dualista de Anaximandro (também é contrária a de Parmênides): “Heráclito, com a *díke*, deu uma resposta ao problema da *adikia* posto por Anaximandro” (FP, p. 154); em oposição a Anaximandro que viu injustiça no devir, Heráclito viu a justiça. Nietzsche descreve este momento vivido por Heráclito que teria dito:

‘Vejo o vir-a-ser’, exclama, ‘e ninguém contemplou tão atentamente esse eterno quebrar de ondas e esse ritmo das coisas. E o que vi? Conformidade a leis, certezas infalíveis, trilhas sempre iguais do justo. (...) Vi o mundo inteiro como o espetáculo de uma justiça reinante, e forças naturais, demoniacamente onipresentes, subordinadas a seu serviço. Não vi a punição do que veio a ser, mas justificação do vir-a-ser’ (PHG/FT, § V).

¹⁵ “Dois prodigiosos modos de contemplação cativaram seu olhar: o movimento eterno, quer dizer, a negação da permanência no mundo, e a regularidade interna e unitária do movimento. Essas são duas prodigiosas intuições” (*Ibid*, p. 146)

¹⁶ Desta primeira intuição, diz Nietzsche, ele tirou duas “negações entre si solidárias (...), negou a dualidade de mundos totalmente diferentes, que Anaximandro se vira obrigado a admitir (...). Após este primeiro passo, (...) negou o ser em geral. (...) Heráclito exclamou mais alto do que Anaximandro: ‘só vejo o devir. Não vos deixeis enganar! É à vossa vista curta e não à essência das coisas que se deve o fato de julgardes encontrar terra firme no mar do devir e da evanescência. Usais os nomes das coisas como se tivessem uma duração fixa; mas, até o próprio rio, no qual entrais pela segunda vez, já não é o mesmo que era da primeira vez” (PHG/FT, § V). Cf. FP, p. 150. Esta idéia está vinculada ao célebre fragmento 91. DK: “Não se pode entrar duas vezes no mesmo rio”.

¹⁷ Conforme diz o fragmento 102DK: “Para o Deus, tudo é belo e bom e justo. Os homens, porém, tomam umas coisas por injustas, outras por justas”. (Fr.92. DK). Trad. Emmanuel Carneiro Leão. In: *Os pensadores originários*. Petrópolis, RJ, Vozes, 1991. Nietzsche salienta que o devir e a lei seguida por ele, no fundo são uma coisa só: “O que devém está em eterna transformação, e a lei dessa eterna transformação – o *lógos* nas coisas – é precisamente o Um, o fogo. Pois o Um que está em devir é a sua própria lei. Seu *devir* e o *como* do seu devir constituem sua obra. O Um que está em *devir* é para ele mesmo a sua própria lei” (FP, p. 150).

Contrariando o filósofo pessimista, para o qual “o devir é uma injustiça e deve ser expiada pela decomposição” (FP, p. 150), para Heráclito, “a decomposição não é, de jeito nenhum, uma punição” (FP, p. 151). “Heráclito descobriu que a maravilhosa ordenação, regularidade e certeza manifestam-se em todo vir-a-ser; daí concluiu ele, que o vir-a-ser não poderia ser injusto nem criminoso” (PHG/FT, § IX). O que significa dizer que todo aspecto negativo que existe no devir – “o caminho para baixo”, a degeneração, o envelhecimento, o sofrimento e a morte – é “testemunho da *díke*”, do *lógos*, e não da *hybris*, Nietzsche ressalta que, em Heráclito, “não é a *hybris*, mas o despertar de um impulso lúdico que impele novamente em direção à ordem universal” (FP, p. 162):¹⁸

Esta palavra perigosa, a *hybris*, é de fato a pedra de toque de todo o discípulo de Heráclito; é aqui que ele pode demonstrar se compreendeu ou não o mestre. Será que este mundo está cheio de culpa, de injustiça, de contradições e de sofrimento? Sim, grita Heráclito, mas só para o homem limitado (PHG/FT, § VII).

O caminho de cada coisa, de cada indivíduo, já está escrito, e não pela *hybris*. Contrariando o que disse Anaximandro, o Um deve ter todos os predicados, todas as qualidades, porque tudo testemunha a *díke* (FP, p. 151)¹⁹.

Das duas intuições de Heráclito – só existe o devir e este se realiza de acordo com a *díke* – surgiram os dois conceitos apresentados, por Nietzsche, como fundamentais: “ao lado do devir, o segundo conceito fundamental é a *díke*” (FP, p. 151). Mas, continua Nietzsche, Heráclito teve “um pressentimento ainda mais alto” (PHG/FT, § VI). Viu que o próprio conflito é a pura justiça; a guerra é o modo de se realizar da justiça, “o processo da *díke* é o *pólemos*” (FP, p. 151). Aqui está

¹⁸ “No fundo, ele é contrário a um pessimista. Por outro lado, ele não tem nada de otimista, pois ele não nega o sofrimento”.

¹⁹ “A *díke* se manifesta nessa regularidade. Mas, se o devir e o declínio são efeitos de uma *díke*, então um tal dualismo entre um mundo do *apeiron* e o mundo das qualidades não existe. As qualidades são instrumentos da *díke*” (*Ibid.*, p. 151).

“o terceiro conceito fundamental” (*Ibid*): *pólemos-díke*, conflito-justiça. Este é o conceito mais trabalhado por Nietzsche, já que engloba os dois primeiros, a noção de justiça e a noção de devir.

O que diz esse terceiro conceito é: todo o devir nasce do conflito entre os contrários; as qualidades que nos aparecem como dura-douras só exprimem a superioridade momentânea de um dos lutadores, e esse conflito se realiza de acordo com a justiça que é comum a todos²⁰. Ou seja, sem a guerra, a eterna luta entre o dia e a noite, o inverno e o verão, a vida e a morte, não haveria justiça nem devir e, portanto, não existiria mundo. O conceito de *pólemos-díke* está vinculado à ideia de que os contrários estão sempre juntos, de modo que a presença de um deles não exclui a presença do outro; ao contrário, um só existe na relação com o outro²¹. Diz Nietzsche, “tem aqui uma harmonia, mas uma harmonia que se funda sobre uma discordância” (FP, p. 162). Como dizia Plutarco, citado por Nietzsche, Heráclito vê a “harmonia discordante do mundo” (FP, p. 151).

De acordo com o jovem professor de filologia, a ideia de que não há justiça sem conflito, *pólemos-díke*, não é um conceito original de Heráclito, sendo proveniente do âmago da civilização grega homérica que considerava a disputa, o *agon*, a guerra, a rivalidade, inclusive, a inveja, como algo altamente positivo, já que tira o homem da inércia e o impulsiona para a ação, para a ação da disputa. Para Nietzsche, “a disputa, mais ainda, a regularidade imanente que decide o desenlace do combate, distingue os gregos dos outros povos” (FP, p. 151)²². Diz Nietzsche, “nos ginásios, nas disputas musicais, na vida política, Herá

²⁰ Esta idéia remete a vários fragmentos, por exemplo, o Fr. 8DK: “O contrário em tensão é convergente; da divergência dos contrários, a mais bela harmonia”; 80DK: “É necessário saber que a guerra é universal, e que a *díke* é conflito, e que tudo se produz conforme o conflito” Fr.53DK: “De todas as coisas a guerra é pai, de todas as coisas é senhor; a uns mostrou deuses, a outros, homens; de uns fez escravos, de outros, livres”.

²¹ Nietzsche comenta que: “na realidade, em cada instante a luz e a sombra, o doce e o amargo, estão juntos e ligados um ao outro como dois lutadores, dos quais, ora a um, ora a outro cabe a supremacia” (PHG/FT, § V). Sobre esta questão específica, nas *Litões*, Nietzsche cita Simplicio, que cita Teofrasto: “O surgimento da vida e da morte é somente a vantagem tornada visível que uma das forças ganhou sobre seu próprio contrário e que, no mesmo instante, perde em benefício do outro. Agitadas, as duas forças são sempre simultaneamente, de modo que seu conflito eterno não permite nem a vitória nem a opressão por muito tempo” (FP, p. 152).

²² E também em FE, § V.

clito aprendeu a conhecer o caráter próprio desse *pólemos*” (FP, p. 152). Nietzsche é tão encantado com esse valor genuíno da cultura grega que escreve um ensaio sobre o tema, *A disputa de Homero*, que seria o prefácio de um livro. Aí ele mostra que a valorização da disputa, da rivalidade, estava em destaque no mundo homérico, a começar pelo poema *Os trabalhos e os dias*, de Hesíodo, que começava distinguindo duas deusas da rivalidade, uma que deveria ser louvada tanto quanto a outra deveria ser censurada²³.

O fato de Heráclito não ter sido o autor da ideia de *pólemos-dike*, para Nietzsche “um dos conceitos mais grandiosos” da Filosofia, não diminui em nada o seu mérito. Sempre que Nietzsche se refere ao conceito de *pólemos-dike* o faz em tom de elogio, em proposições nas quais o termo “sublime” aparece com frequência²⁴. Ele valoriza Heráclito por ter tido o “pressentimento sublime” de ver que a Boa Éris de Hesíodo é o princípio que reina no universo:

É um dos conceitos mais grandiosos: o conflito como ação ininterrupta de uma *dike* única, conforme as leis, racional, conceito criado da mais profunda alma grega. (...) A idéia de *pólemos-dike* é a primeira idéia especificamente *helênica* introduzida na filosofia (...) só um grego estaria apto a encontrar uma idéia tão sublime para uma Cosmodicéia (FP, p. 151)²⁵.

O quarto conceito destacado por Nietzsche é o fogo²⁶, o elemento físico primordial do sistema de Heráclito. Conforme diz o fragmento 30, o mundo é fogo sempre vivo que se acende e se apaga conforme a medida²⁷. A múltipla realidade se mostra como metamorfoses do fogo, como diz o Fr.90DK: “Pelo fogo tudo se troca e por tudo, o fogo; como pelo ouro, as mercadorias e pelas mercadorias, o ouro”.

²³ Cf. NIETZSCHE, F. *A disputa de Homero*. In: **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Trad. de Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: 7 Letras, 1996, p. 77-78.

²⁴ Cf. FP, 152 e 158; PHG/FT, § V e § VIII.

²⁵ E também em PHG/FT, § V.

²⁶ Cf. FP, p. 154.

²⁷ Fr.30. DK: “O mundo, o mesmo em todos, nenhum dos deuses o fez e nenhum dos homens o fez mas sempre foi, é, será, fogo sempre vivo, acendendo segundo a medida e segundo a medida apagando”.

O fogo é o elemento mais puro que se transforma em mar, depois em terra, depois volta a ser mar e depois volta a ser fogo. Importante aqui é salientar a ideia de que do fogo, “sempre vivo”, surgem e desaparecem os mundos. O acender e o apagar da chama nunca terminam. Infinitos são os ciclos, infinitos são os mundos. Nietzsche salienta a ideia de que existe sempre um impulso que leva à formação de novos mundos, um impulso que faz surgir do fogo todas as múltiplas formas.

Interligando os quatro conceitos – devir, *díke*, *pólemos-díke* e fogo – selecionados por Nietzsche, é possível dizer que o mundo, para o Heráclito de Nietzsche, é: puro devir, fogo sempre vivo, que se realiza conforme a justiça (*díke*), que se apresenta na luta (*pólemos*) entre os contrários.

4 Criança brincando: a sublime metáfora de Heráclito sobre o devir

Nietzsche ensina a interpretar Heráclito não apenas através de conceitos, mas por meio de uma imagem (que aparece em todos os seus escritos sobre Heráclito) designada como a grande “metáfora cósmica” que sintetiza o pensamento do filósofo dito obscuro. Que imagem é esta? A de uma criança jogando. Jogando o quê? O jogo dos contrários, do *pólemos-díke*, o jogo de criar e destruir. O jogo da criança simboliza o jogo do devir, que se faz conforme uma justa e severa medida. Além de ser o jogo dos contrários, expressão da *díke*, o que é relevante nessa imagem é a inocência da criança que é a mesma tanto na criação quanto na destruição. Tal imagem do jogo da criança, segundo Nietzsche, mostra com clareza que os dois movimentos do devir, surgir e desaparecer, nascer e morrer, se realizam da mesma forma. A inocência do devir, em sua grande “brincadeira eterna de destruir e formar mundos”, é a mesma inocência que leva a criança a construir e destruir castelos de areia à beira mar.

Concordamos com Eugen Fink quando afirma: “Nietzsche coloca o fragmento 52 (*Diels*) no centro de sua interpretação de He-

ráclito” (FINK, 1988). Este fragmento diz: “Tempo (Aion) é criança brincando, jogando; de criança o reinado” (HERÁCLITO, 1973): “O tempo é uma criança que brinca, movendo as pedras do jogo para lá e para cá, governo de criança”²⁸. Nas palavras de Nietzsche, esse fragmento se transforma em:

Assim como joga a criança e o artista, joga o fogo eternamente vivo, constrói e destrói, em inocência – e esse jogo joga o *Aion* consigo mesmo. Transformando-se em água e terra, faz, como uma criança, montes de areia à borda do mar; faz e desmantela; de tempo em tempo começa o jogo de novo (PHG/FT, § VII).

Além do Fr.52DK, a imagem da criança vinculada a Heráclito é conhecida por Nietzsche através de uma anedota sobre Heráclito contada por Diógenes Laércio e reapresentada por Heidegger da seguinte forma: “Dirigiu-se, porém, ao santuário de Ártemis para lá jogar dados com as crianças; voltando-se aos efésios que se puseram de pé ao seu redor, exclamou: ‘Seus infames, o que estão olhando aqui tão espantados? Não é melhor fazer o que estou fazendo do que cuidar da *pólis* junto com vocês?’” (HERÁCLITO apud HEIDEGGER, 1998, p. 22). Mencionando essa anedota de Diógenes Laércio, Nietzsche nos fala:

Entre homens, Heráclito era inacreditável como homem; e quando ele foi visto dando atenção ao jogo de crianças barulhentas, pensava ali algo que nenhum mortal havia pensado nas mesmas circunstâncias – o jogo de Zeus, dessa grande criança do mundo, e a brincadeira eterna de destruir e formar mundos (CV/CP, *Sobre o pathos da verdade*, p. 30).

Nietzsche salienta que: se por um lado, Heráclito se opõe à visão pessimista de mundo de Anaximandro, “por outro lado, ele não tem nada de otimista, pois ele não nega o sofrimento” (FP, 162). Isto

²⁸ Trad. Gerd A. Bornheim. In: BORNHEIM, Gerd A. *Os Filósofos Pré-socráticos*. São Paulo, Cultrix, s/d. Na tradução de Emmanuel Carneiro Leão esse fragmento é: “O tempo (*aion*) é uma criança, criando, jogando o jogo de pedras; vigência da criança”.

é, diferentemente do ingênuo homem homérico, Heráclito viu, como Anaximandro, o aspecto terrível do devir que mostra “a inconsistência total de todo o real” (PHG/FT, § V). Mas, essa “idéia terrível e perturbadora”, cujo efeito é semelhante ao “sentimento de quem, num tremor de terra, perde a confiança que tem na terra firme”, graças a uma “força assombrosa”, foi transformada por ele em um efeito oposto: “impressão sublime e no assombro bem-aventurado” (*Ibid*).

Nietzsche destacou na Filosofia de Heráclito a imagem da criança brincando, para este, o devir, o mundo, é um “belo e inocente jogo de criança”. Para Nietzsche, a criança de Heráclito também é fogo, é Zeus, “a grande criança universal” (PHG/FT, § VIII). Diz ele: “O fogo eternamente vivo, o *Aion* (tempo), joga, constrói e destrói” (FP, p. 158); “o mundo é o jogo de Zeus, ou, em termos físicos, do fogo consigo mesmo” (PHG/FT). Mas, além de identificar a criança a Zeus e ao fogo, termos presentes nos fragmentos de Heráclito, Nietzsche identifica a imagem da criança à figura do artista, apesar de esta identificação ser contrária aos escritos do filósofo de Éfeso. Os maiores artistas gregos, os poetas consagrados como Homero, Hesíodo e Arquíloco, nos fragmentos de Heráclito, são alvos de severas críticas. E estas são conhecidas por Nietzsche que, sobre isso, comenta: “porque ele (Heráclito) ignora a arte, ele recorre à imagem do *jogo da criança*. Aqui reina a inocência, mas também a criação e a destruição” (FP, p. 158). Isto é, para Nietzsche, Heráclito não valoriza o artista porque não sabe que na criação artística existe a mesma inocência que existe no jogo da criança. Mas, se Heráclito não sabe, Nietzsche sabe e considera o jogo da criança de Heráclito como sendo o mesmo que o jogo do artista: “Neste mundo, só o jogo do artista e da criança tem um vir à existência e um perecer, um construir e um destruir, sem qualquer imputação moral, em inocência” (PHG/FT, § VII).

Nietzsche não só identifica a criança ao artista como compreende a Filosofia de Heráclito como uma visão estética do mundo. Para ele, Heráclito é o filósofo que por ter uma percepção estética do mundo, vê a invisível justiça “que se manifesta tanto entre os homens estúpidos como entre os homens superiores” (FP, p. 162). Seu olhar o

“assemelha a um deus contemplativo” (PHG/FT, § VII). Em várias passagens, Nietzsche salienta o olhar estético de Heráclito:

Ao mundo, só assim o contempla o homem estético (PHG/FT, § VII).

Ele reconhece a presença de um eterno destino (...) Essa harmonia é somente reconhecida pelo deus que contempla e por quem se parece com ele (FP, p. 162).

Com o olhar do espectador encantado (ele) vê lutar com alegria inúmeros pares sob a vigilância de árbitros severos (PHG/FT, § VI).

A disputa entre as diferentes qualidades reguladas pela *dike* deve ser compreendida como um fenômeno artístico. É uma visão de mundo puramente estética (FP, p. 158).

Perante seu olhar de fogo, não subsiste nenhuma gota de injustiça no mundo derramado em seu redor (PHG/FT, § VII).

Considerações finais

Nietzsche interpreta Heráclito como o filósofo que, graças a sua “percepção estética fundamental do jogo do mundo” (*Ibid*)²⁹, viu e mostrou a beleza que existe no devir, “foi ele quem levantou a cortina desse espetáculo sublime” (PHG/FT, § VIII). Sublime, portanto, é o espetáculo do devir assim como a criança brincando também é uma “metáfora sublime” (*Ibid*)³⁰ é porque esta imagem mostra que a vida é um jogo de contrários, de *pólemos-díke*. A vida não deve ser olhada, julgada e avaliada como um fenômeno moral, mas deve, sim, ser olhada como um espetáculo estético. Para o artista, como para a criança, o

²⁹ “De resto, Heráclito não escapou aos ‘espíritos mediócrs’; já os estóicos o interpretaram superficialmente, rebaixando a sua percepção estética fundamental do jogo do mundo” (*Ibid*).

³⁰ Diz Nietzsche: “Heráclito utiliza uma metáfora sublime: um devir e um declínio destituído de toda justificação moral (que) só existe no *jogo da criança* (ou na arte)” (*Ibid*).

lado negativo da vida não é sinal de culpa e punição. É apenas um dos momentos desse jogo de luz e trevas. Por isso, se alguém perguntasse a Heráclito, diz Nietzsche, por que existe o sofrimento, por que existe a morte, este responderia simplesmente: “É um jogo, não se aborda pateticamente e, sobretudo, de um modo moral! Heráclito só descreve o mundo que existe e acha nele o mesmo prazer contemplativo com que o artista olha para a sua obra em vias de realização” (PHG/FT, § VII).

Nietzsche, provavelmente, aprendeu com Heráclito a ver o devir, o mundo, a existência, sem juízos morais. Se Anaximandro e os demais filósofos metafísicos condenaram o devir – a vida – em nome de uma instância superior, Nietzsche, junto a Heráclito, a absolveu. Ou melhor, nem isso, pois a vida não precisa ser redimida. Não há crime, não há castigo nem redenção na existência. A vida é inocente como uma criança brincando, um artista criando.

Referências

BORNHEIM, Gerd A. **Os filósofos pré-socráticos**. São Paulo: Cultrix, [s.d.].

FINK, E. **A filosofia de Nietzsche**. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

HEIDEGGER, M. **Heráclito**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

HERÁCLITO. Fragmentos. *In: Os pré-socráticos*. Trad. de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Ed. Abril, 1973. (Col. Os Pensadores).

_____. *In: Os pensadores originários*. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão Petrópolis: Vozes, 1991.

NIETZSCHE, F. A disputa de Homero. *In: Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro, 7 Letras, 1996.

_____. A filosofia na época trágica dos gregos. *In: Obras incompletas*. Trad. de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Ed. Abril, 1973. (Col. Os Pensadores).

_____. **Les philosophes préplatoniciens.** Apresentação e notas de Paolo D'Iorio; Trad. de Nathalie Fernand. Paris: Editions de Léclat, 1994.

_____. O último filósofo: considerações sobre o conflito entre arte e conhecimento (outono-inverno de 1872). *In: O livro do filósofo.* Trad. de Rubens Eduardo Ferreira Frias. São Paulo: Centauro, 2001.

_____. Sobre o pathos da verdade. *In: Cinco prefácios para cinco livros não escritos.* Trad. de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7 Letras, 1996.

O eterno retorno do diferente? Sobre a interpretação de Deleuze acerca da doutrina nietzschiana do eterno retorno do mesmo

The eternal return of difference? The interpretation of Deleuze about the Nietzschean doctrine of eternal recurrence of the same

Dr. João Evangelista Tude de Melo Neto¹

Resumo

O objetivo do nosso artigo é promover um diálogo com a interpretação de Deleuze acerca da doutrina nietzschiana do eterno retorno. Para efetivar nosso intento, realizamos uma exposição do posicionamento deleuzeano. A partir disso, tentamos mostrar porque Deleuze sustenta um retorno do *diferente* e do *selecionado* e não um retorno do *mesmo*. Por fim, confrontamos a posição deleuzeana com os próprios textos de Nietzsche para tentar mostrar que a posição do interprete francês é incompatível com o que há de fundamental na doutrina nietzschiana em questão.

Palavras chaves: Deleuze, eterno retorno, cosmologia, forças cósmicas, *amor fati*

Abstract

The aim of our article is to promote a dialogue with Deleuze's interpretation of the Nietzsche's doctrine of eternal recurrence. To accomplish our objectives, we start presenting Deleuze's position. Then we try to demonstrate why Deleuze advocates the return of the different and selected, but not the return of the same. And finally, we confront Deleuze's position with Nietzsche's own texts to show that the position of the french philosopher is incompatible with Nietzsche's doctrine.

Keywords: Deleuze, eternal recurrence, cosmology, cosmic forces, *amor fati*

¹Bacharel e mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), bacharel em Comunicação Social pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), membro do Grupo de Estudos Nietzsche (GEN) e do **Grupo International de Recherches sur Nietzsche (GIRN)**. E-mail: joaonetofilosofia@gmail.com

A despeito da posição da grande maioria dos estudiosos da filosofia de Nietzsche, Gilles Deleuze sustenta que a doutrina nietzschiana do eterno retorno anuncia um retorno do *diferente*² e não um retorno do *mesmo*. Nesse sentido, o autor de *Nietzsche e a filosofia* vai dizer que:

O eterno retorno, segundo Nietzsche, não é, de maneira alguma, um pensamento do idêntico, mas um pensamento [...] do absolutamente diferente [...]. O princípio é [...] da reprodução do diverso enquanto tal, [...] da repetição do diferente. Não compreendemos o eterno retorno enquanto o concebermos como uma consequência ou uma aplicação da identidade. [...] o eterno retorno não é a permanência do mesmo [...] nem a permanência do idêntico. No eterno retorno, não é o mesmo ou o um que retornam, mas o retorno é [...] do diverso e do que difere (DELEUZE, 2010, p. 52-53).³

Segundo Deleuze, precisaríamos “evitar fazer do eterno Retorno um eterno do mesmo” (DELEUZE, 1965 ; 1992, p. 36). Isso porque seria apenas o próprio devir que – enquanto transformação perpétua – retornaria como o mesmo: “o mesmo não revém, é apenas o retornar do devir que é o mesmo” (DELEUZE, 1965, 1992, p. 36). Ou seja, o que permaneceria como o mesmo seria o devir e não as configurações cósmicas singulares. Por mais que o devir permanecesse como um incessante fluir cósmico, esse devir não produziria a repeti-

² Seguindo a interpretação de Deleuze, devemos citar também Pierre Héber-Suffrin que, apesar de ter realizado um bom trabalho pontual sobre o prefácio do *Assim falou Zaratustra*, peca no que diz respeito à interpretação acerca da doutrina do eterno retorno. (cf. HÉBER-SUFFRIN, 1991, p.133). É bem verdade que, num trabalho recém publicado, ele parece ter mudado de posicionamento. (cf. HÉBER-SUFFRIN, 2012, p. 56 à 62). Outro comentador de direcionamento deleuzeano que realizou uma boa pesquisa acerca da filosofia nietzschiana, mas possui uma interpretação diversa da nossa no que diz respeito ao eterno retorno, é Sandro Kobol Fornazari. Sobre seu posicionamento acerca de um retorno do diferente, (cf. FORNAZARI, 2006). Roberto Machado, inicialmente, também acompanhava a interpretação de Deleuze, mas, ao longo do desenvolvimento de sua pesquisa, mudou de ponto de vista. (cf. MACHADO, 2001, p.129). A despeito desses comentadores, vale chamar atenção para o trabalho de Rogério Miranda de Almeida que, no nosso entender, propõe uma interpretação muito problemática acerca do “eterno retorno do diferente”. (cf. ALMEIDA, 2005, p.27).

³ No mesmo sentido, Deleuze afirma que na “expressão ‘eterno retorno’, nós realizamos um contrassenso quando compreendemos: retorno do mesmo” (DELEUZE, 1962, 2010. p. 54-55).

ção de uma mesma situação cósmica. Enfim, no entender do intérprete francês, o “eterno Retorno não faz revir ‘o mesmo’, mas o revir constitui o único Mesmo do que devém” (DELEUZE, 1968 ; 1989, p. 61).

Nosso posicionamento diante da interpretação de Deleuze é de objeção, pois entendemos que a doutrina nietzschiana expressa a repetição do mesmo.⁴ Ora, em todos os textos nos quais Nietzsche trata

⁴ Realizamos um pequeno apanhado de alguns estudiosos que também defendem o eterno retorno do *mesmo*. Vejamos. No volume I de *Nietzsche* – coletânea de textos editada a partir das preleções de Heidegger realizadas na universidade de Friburgo (1936-1940) –, encontramos um capítulo inteiro sobre o eterno retorno. Nesse estudo, Heidegger interpreta a doutrina do eterno retorno mesmo como uma tentativa de pensar a totalidade do ente de uma forma contraposta ao posicionamento do dualismo ocidental: a “doutrina nietzschiana do eterno retorno do **mesmo** não é uma doutrina qualquer entre outras sobre o ente. Ao contrário, ela surgiu muito mais a partir da mais rigorosa confrontação com o modo de pensar platônico-cristão e com as suas repercussões e degenerações na modernidade (HEIDEGGER, 2007, p. 197-199. Grifo nosso). Contudo, o filósofo-intérprete é contrário à ideia de que a doutrina tenha superado essa tradição metafísica. Para Heidegger, seria justamente o *eterno retorno*, ao lado da noção de *vontade de potência*, que incluiria a filosofia nietzschiana dentro do modo de pensar metafísico. A despeito dessa crítica, Heidegger sempre fala de um retorno do mesmo quando alude à doutrina nietzschiana. Aliás, costuma-se atribuir a Heidegger a autoria da expressão “eterno retorno do mesmo”. Löwith, já na década 1930, elegeu o eterno retorno do *mesmo* como o “pensamento unificante fundamental” da filosofia nietzschiana, afirmando que a doutrina é a noção que permite dar sentido ao pensamento de Nietzsche como um todo coeso. (cf. LÖWITH, 1998, p. 39). Em sua obra, Löwith também defende que o retorno é do *mesmo*. Inclusive, o título de seu livro já indica este posicionamento: *A filosofia do eterno retorno do mesmo*. Oskar Becker, também da década de 30, se ocupou, sobretudo, da doutrina em seu âmbito cosmológico e tentou explicar como Nietzsche concebeu o retorno do *mesmo*. (cf. BECKER, 1963, p. 41-66). Wolfgang Muller-Lauter realizou uma revisão da posição dos três estudiosos anteriores e relacionou a doutrina do eterno retorno com a noção nietzschiana de além-do-homem. Nessa empreitada, deixou claro que entende o eterno retorno como um retorno do *mesmo*. Ver o sétimo capítulo de MULLER-LAUTER, 2009 (sic) [2011], p.221-296. Danto efetuou uma espécie de leitura analítica da doutrina e também deixou claro seu posicionamento favorável ao que diz respeito ao retorno do mesmo. (cf. DANTO, 1980, p. 316). Soll vai no mesmo sentido de Danto: “Toda a história do mundo já ocorreu, em todos os seus detalhes, um número infinito de vezes e repetir-se-á, da mesma maneira, um número infinito de vezes”. (SOLL, 1980, p.322. Trad. e grifo nossos). Zuboff, apesar de problematizar a doutrina, também entende que Nietzsche sustentava um eterno retorno do mesmo. (cf. ZUBOFF, 1980, p. 343). Scarlett Marton ressaltou o caráter hipotético do eterno retorno cosmológico, mas confirma que o conteúdo da doutrina propõe o “retorno do mesmo”. Vejamos: se “aceitamos que o pensamento do eterno retorno é, também, uma concepção de mundo, seremos forçados a admitir que várias vezes já nos encontramos na situação em que nos achamos aqui e agora – e em tantas mais haveremos de nos encontrar. Quando, no próximo ciclo, eu estiver de novo escrevendo estas palavras, será outra vez março de 1991 da era cristã” (MARTON, 2001b, p. 109). Roberto Machado – também comentador de Deleuze –, em sua obra *Zaratustra, tragédia nietzschiana*, se opõe à interpretação seletiva de Deleuze. (cf. MACHADO, 2001. p.129). Como dissemos, o autor defendia – em uma obra anterior, *Deleuze e a filosofia* –, a posição deleuziana. Contudo, o próprio Roberto Machado assinala a mudança de interpretação no trecho que assinalamos. Jean Lefranc também é contra a ideia do retorno do diverso e, inclusive, critica diretamente a concepção de Deleuze. (cf. LEFRANC, 2005, p.311). Vattimo, após destacar a diferença entre o âmbito moral e a esfera cosmológica da doutrina, deixa claro seu posicionamento quanto a retorno do mesmo. (cf. VATTIMO, 1990. p.70). A

sobre o eterno retorno, ele fala de um movimento circular do mesmo. Sejam em obras publicadas ou póstumas, o filósofo nunca se pronuncia acerca de um retorno do diferente, mas sim de uma idêntica repetição de ciclos cósmicos. Façamos um pequeno apanhado.

A primeira vez em que Nietzsche faz uma alusão mais direta ao eterno retorno do mesmo é na *Segunda Consideração Extemporânea* (1874).⁵ Nessa obra, ele ainda trata a noção de forma desdenhosa, duvidando de sua possibilidade efetiva, mas, mesmo assim, não menciona um “retorno do diferente”. Pelo contrário, no trecho – em que o filósofo atribui essa cosmovisão aos pitagóricos – Nietzsche fala o seguinte:

aquilo que foi possível uma vez só poderia comparecer pela segunda vez como possível se os pitagóricos tivessem razão em acreditar que, quando ocorre a mesma constelação dos corpos celestes, também sobre a Terra tem de se repetir

interpretação de **Fink** é um caso peculiar. Apesar de também entender que o eterno retorno nietzschiano diz respeito à repetição dos acontecimentos em seus pormenores, Fink defendera que a doutrina é totalmente paradoxal. “Nietzsche chega a pensar a repetição como repetição da particularidade do *este* (*Diesheit*) e assim chega a um paradoxo total”. (FINK, 1988. p. 109). Quanto a Nuno **Nabais**, vejamos o que ele afirma: cada “episódio da biografia de cada um e de todos os indivíduos é **absolutamente igual** a um número infinito de outros acontecimentos dessas biografias vividas em fases anteriores do grande retorno de todas as coisas.” (NABAIS, 1997, p. 91. Grifo nosso). Na mesma direção de todos os estudiosos citados, **Pearson** afirma o seguinte: “Eterno retorno é um pensamento que promete não o advento de uma vida melhor ou uma vida após a morte, mas, em vez disso, o retorno de uma vida **idêntica**” (ANSELL-PEARSON, 2005, p. 75. Trad. nossa e grifo nossos). Paolo **D’Iorio**, além de se posicionar a favor da repetição do ‘mesmo’, problematiza a tese de Deleuze e esclarece que o equívoco do intérprete francês se deu por uma confusão provocada por um erro de edição de um fragmento póstumo. Deleuze teria se guiado por uma edição de *Vontade de Potência* (D’TORIO, 2007, p.194 a 197). Seguindo os passos de D’Iorio, Luís **Rubira** publicou, recentemente, uma obra dedicada ao eterno retorno em que também se opõe a Deleuze (cf. RUBIRA, 2010, p. 30 e 31).

⁵ Ao contrário do que se costuma afirmar, não é em *A Filosofia na idade trágica dos gregos* (1873) que Nietzsche fala do eterno retorno do mesmo pela primeira vez. Nesse texto, ele expõe uma cosmologia cíclica, mas não apresenta explicitamente o eterno retorno do mesmo. É importante ressaltar, ainda, que antes da *Filosofia na idade trágica dos gregos* e da *Segunda Consideração Extemporânea*, Nietzsche faz alusões a grandes movimentos cósmicos circulares em *Fado e História* (1862), texto escrito aos 17 anos. Ver: “jamais tem fim, esse eterno devir? Quais serão as molas desse grande mecanismo? Estão ocultas, mas são as mesmas desse grande relógio que chamamos de história. O mostrador são os acontecimentos. A cada hora avança o ponteiro, para recomeçar a ronda após as doze; começa um novo período do mundo [...] Tudo se move em círculos imensos” (NIETZSCHE, 2005. p. 125). Em *Sobre verdade e mentira no sentido extra moral* (1873), outro texto também da fase inicial de sua filosofia, Nietzsche parece insinuar um movimento circular de cosmo, no qual o homem se extinguiria e, depois, retornaria: “houve eternidades, em que ele [o humano] não estava; quando ele de novo tiver passado, nada terá acontecido” (WL/VM, § 1, p. 45).

o **mesmo**, e isso **até nos mínimos pormenores** (HL/Co. Ext. II, § 2, p. 61, grifo nosso).

A despeito dessa primeira referência de 1874, Nietzsche afirma, em *Ecce Homo*, que o pensamento do eterno retorno teria lhe ocorrido como uma espécie de inspiração extática em agosto de 1881.⁶ Essa informação que parece contraditória em relação à citação anterior, pode ter uma explicação muito simples: se antes de 1881 o filósofo se posicionava sobre o eterno retorno como um historiador da filosofia, depois da inspiração ele passa a assumir uma versão própria acerca do tema. Em outras palavras, a experiência de 1881 constituiu, provavelmente, o marco de nascimento da doutrina do eterno retorno propriamente nietzschiana. De qualquer maneira, a primeira vez em que fez menção – em textos publicados – à doutrina é na conhecida seção *O Maior dos Pesos*, de *A Gaia Ciência*.⁷ Nessa passagem, a fala proferida pelo “demônio de Nietzsche” lança um desafio que leva em conta o retorno da *mesma* vida repetida infinitamente na mesma “sequência e ordem”. Examinemos:

E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente [...] e dissesse: “Esta vida como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e **nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento**, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida terão de lhe suceder novamente, **tudo na mesma seqüência e ordem** – e assim também essa aranha e este luar entre as árvores, e também este instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com

⁶ Aqui está o conhecido trecho de *Ecce Homo* em que Nietzsche narra a inspiração: “Contarei agora a história do Zaratustra. A concepção fundamental da obra, o pensamento do Eterno Retorno, a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar, é de agosto de 1881: foi lançado em uma página com o subscrito: ‘seis mil pés acima do homem e do tempo’. Naquele dia eu caminhava pelos bosques perto do lago de Silvaplana; detive-me junto a um imponente bloco de pedra em forma de pirâmide, pouco distante de Surléi. Então veio-me esse pensamento.” (EH/EH, Assim falou Zaratustra §1, p. 82).

⁷ É neste texto que o eterno retorno aparece explicitamente, pela primeira vez, em um texto publicado. Como dissemos, o eterno retorno já se faz presente em outros escritos anteriores, mas não se configura como a doutrina nietzschiana propriamente dita.

ela, partícula de poeira!”. – Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!”. Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e cada coisa, “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo ou com a vida, para não desejar nada além desta última, eterna confirmação e chancela? (FW/GC, § 341, p. 230, grifo nosso).

Reflitamos acerca do que o demônio pergunta: será que você suportaria viver esta *mesma vida terrena* infinitas vezes? Você está bem consigo mesmo para afirmar infinitas vezes essa *mesma vida*? Ora, o que *pesaria* sobre cada ação é a ideia da *repetição do mesmo*, pois, sem essa noção, o desafio do demônio perderia o sentido. Deixemos, entretanto, a *Gaia Ciência* de lado e passemos ao *Assim falava Zaratustra*, livro no qual o eterno retorno representaria a “concepção fundamental” – como afirma Nietzsche em *Ecce Homo*.⁸ No *Zaratustra*, o eterno retorno também aparece como uma repetição do mesmo. Examinemos uma passagem de *O convalescente*, onde os animais do Zaratustra falam sobre a doutrina:

Nós sabemos o que ensinas: que eternamente retornam todas as coisas e nós mesmos com elas e que infinitas vezes já existimos e todas as coisas conosco. Ensinas que há um grande ano do devir, um ano descomunal e grande, que deve qual ampulheta, virar-se e revirar-se sem cessar, a fim de começar e acabar de escoar-se. De tal sorte que **esses anos todos são iguais a si mesmos, nas coisas maiores como nas menores** – de tal sorte que nós mesmos, em cada grande ano, **somos iguais a nós mesmos**, nas coisas maiores como nas menores. [...] “Agora eu morro e me extingo”, dirias, “e num relance não serei mais nada. As

⁸ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. KSA 6, p. 335.

almas são tão mortais quanto os corpos. Mas o encadeamento das causas em que sou tragado retornará – e tornará a criar-me! Eu mesmo pertencço às causas do eterno retorno. Retornarei com este sol, com esta terra, com esta águia, com esta serpente – **não para uma vida nova ou uma vida melhor ou semelhante – Eternamente retornarei para esta mesma e idêntica vida**, nas coisas maiores como nas menores, para que eu volte a ensinar o eterno retorno de todas as coisas (Za/ZA, O convalescente, p. 227).

Fazendo alusão à noção estoica de “grande ano do devir”, os animais de Zaratustra falam de um movimento cíclico em que eternamente tudo se repetiria “nas coisas maiores como nas menores”. Esses “grandes anos” – “todos [...] iguais a si mesmos” – seriam grandes ciclos cósmicos em que séries de acontecimentos necessariamente encadeados se repetiriam ao infinito.

Não só nesses textos publicados, mas também nos póstumos, o que encontramos é a repetição do *mesmo*. Nestes, temos reflexões cosmológicas – que, no nosso entender, ajudam a esclarecer os textos publicados – nas quais o filósofo vai tentar “demonstrar” porque todo o universo seria essa repetição eterna de ciclos cósmicos idênticos. Acompanhemos o raciocínio cosmológico de Nietzsche. Partindo da sua *teoria das forças*, o filósofo vai levantar a hipótese de que o universo consiste numa eterna luta de forças cósmicas. Ou seja, seriam as relações agônicas entre as forças que comporiam a totalidade cósmica e determinariam cada momento do desenrolar do devir. Contudo, o pensador alemão vai dizer que o número dessas forças é finito e que, por consequência, o número de combinações possíveis entre essas forças também seria finito. Por outro lado, Nietzsche postula que o decorrer do tempo é infinito. Ora, num tempo infinito, essas combinações finitas de forças se repetiriam eternamente. Isso levaria, por sua vez, à repetição idêntica e eterna de todas as mesmas configurações cósmicas possíveis. Todavia, Nietzsche não afirma, apenas, a repetição aleatória, mas a repetição das mesmas sequências cósmicas. Isso porque cada configuração cósmica seria produzida necessariamente pela configura-

ção cósmica “anterior” que, por seu turno, engendraria a configuração “posterior”.⁹ Enfim, as séries de instantes do círculo temporal estariam sequencialmente encadeadas, fazendo com que cada instante se repetisse eternamente de acordo com sua posição no círculo cósmico. Vejamos o que diz o próprio Nietzsche nos dois fragmentos póstumos a seguir:

Se o mundo pode ser pensado como constituindo uma grandeza determinada de forças e com um número determinado de centros de força [...] deriva disto que ele deve passar por um número calculável de combinações, no grande jogo de dados da existência. [...] Num tempo infinito, cada combinação possível é produzida num momento ou noutro; melhor, ela será produzida um número infinito de vezes. E assim como, entre cada “combinação” e seu próximo “retorno”, todas as combinações possíveis deveriam aparecer e cada uma destas combinações determinaria toda a seqüência das combinações na **mesma série**, assim ficaria provada a existência de um ciclo de **séries exatamente idênticas**: o universo enquanto ciclo que se repete um número infinito de vezes e que joga o seu jogo *in infinitum*. Esta concepção não é absolutamente uma simples concepção mecanicista, pois, se ela fosse, não levaria **um retorno infinito dos casos idênticos**, mas a um estado final (**KSA 13**, 14 [188], p. 376).

Até este instante já transcorreu uma infinidade, isto é, é necessário que todos os desenvolvimentos possíveis já *tenham estado aí*. Conseqüentemente, o desenvolvimento deste instante tem de ser uma **repetição**, e também o que o gerou e o que nasce dele, e assim por diante, para frente e para trás! **Tudo esteve aí inúmeras vezes**, na medida em que a situação global de todas as forças sempre retorna (NIETZSCHE, 1983, p. 387).

Apesar desses textos cosmológicos apresentarem – poderíamos dizer – a “evidência” de que Nietzsche fala de um retorno do mesmo, alguns estudiosos vão compreendê-los de outra maneira. O ponto de vista de Rogério Miranda é um exemplo. Em *Nietzsche e Freud*.⁹ Obviamente utilizamos ‘anterior’ e ‘posterior’ em termos relativos, pois, num tempo cíclico, essas noções perderiam o sentido usual. Falar de ‘anterior’ e ‘posterior’, no círculo, seria sempre um recorte arbitrário.

Eterno Retorno e Compulsão à Repetição, o comentador escreve o seguinte: Nietzsche “acentua [...] a impossibilidade de uma reprodução ou de um retorno do idêntico, do *etwas Gleiches*, pois este tipo de retorno se revelaria completamente indemonstrável, inteiramente improvável ou impensável” (ALMEIDA, 2005, p. 27). Para sustentar sua tese, Almeida cita parte do fragmento póstumo 11 [202] da primavera-outono de 1881: “parece que a situação geral renova as suas qualidades até nos mínimos detalhes, de modo que duas situações gerais não poderiam ter nada de idêntico” (KSA 9, p. 523). O comentador não atenta, entretanto, para o fato de que Nietzsche diz exatamente o contrário do que ele (o comentador) quer provar. Tentemos analisar o texto na íntegra, realizando pequenas quebras explicativas:

A medida da força total é *determinada* não é nada de “infinito”; guardemo-nos de detalhes de desvios de conceito! Conseqüentemente, o número das situações, alterações, combinações e desenvolvimentos dessa força é, decerto, descomunalmente grande e praticamente “*imensurável*”, mas, em todo caso, também determinado e não infinito. O tempo, sim, em que o todo exerce sua força, é infinito, isto é, a força é eternamente igual e eternamente ativa: – até este instante já transcorreu uma infinidade, isto é, é necessário que todos os desenvolvimentos possíveis já tenham *estado aí*. Conseqüentemente, o desenvolvimento deste instante tem de ser uma repetição, e também o que o gerou e o que nasce dele, e assim por diante para frente e para trás! Tudo esteve aí inúmeras vezes, na medida em que a situação global de todas as forças sempre retorna (NIETZSCHE, 1983, p. 387).

Nesta primeira parte, Nietzsche expõe suas “premissas” cosmológicas – forças finitas e tempo eterno – que trariam como consequência o eterno retorno. A partir disso, o filósofo apresenta a sua concepção do encadeamento e repetição das configurações cósmicas. Cada instante traria uma determinada combinação de todas as forças do cosmo, sendo que cada combinação teria necessariamente que se re-

petir (pois o número de combinações é finito). Isso acarretaria, por sua vez, a volta de todos os instantes e de todas as mesmas situações globais das forças. Depois de expor sua “fórmula cosmológica” da eterna recorrência o filósofo continua:

Se alguma vez, ***sem levar isso em conta***, algo igual esteve aí, é inteiramente indemonstrável. **Parece** que a situação global forma as *propriedades* de modo novo, até nas mínimas coisas, de modo que duas situações globais **diferentes** não podem ter nada de igual (*Ibid.*, p. 387).

Neste trecho, Nietzsche afirma que, se não levarmos em conta as descrições cosmológicas expostas no trecho anterior, a repetição seria indemonstrável. Portanto, o que seria “completamente indemonstrável, inteiramente improvável ou impensável” (ALMEIDA, 2005, p. 27) não seria, em si, o retorno do mesmo, mas o retorno do mesmo sem considerar as premissas nietzschianas. Contudo, o fragmento também nos diz o seguinte: “parece que a situação global forma as propriedades de modo novo”. Porque cada situação global nos dá a impressão de que, a cada instante, uma configuração totalmente nova do cosmo é apresentada aos nossos olhos? Ora, por não possuímos uma percepção da totalidade temporal, a mudança de uma situação global à outra nos traria a falsa impressão da eterna renovação. Por essa razão, acharíamos que não poderia haver, na eternidade do devir, duas situações globais iguais. Continuemos a leitura do texto:

Se em **uma situação global** pode haver algo de igual, por exemplo, *duas folhas*? Duvido: isso pressuporia que tiveram a mesma gênese absolutamente igual, e com isso teríamos de *admitir* que, *até em toda eternidade para trás*, subsistiu algo de igual, a despeito de todas as alterações de situações globais e de toda criação de novas propriedades – uma admissão impossível! (NIETZSCHE, 1983, p. 387, *italico do autor e negrito nosso*).

Nietzsche finaliza a seção negando a possibilidade da igualdade em uma mesma situação global. Ou seja, num mesmo instante não poderia haver duas coisas exatamente iguais. Por exemplo: duas folhas de árvore idênticas, dois Sócrates ou dois Nietzsches idênticos não poderiam coexistir num mesmo instante. O “mesmo” só viria com a repetição de cada grande ciclo do devir.¹⁰

Por mais problemática que a posição cosmológica dos pós-tumos possa parecer – e não é nossa tarefa, neste trabalho, questioná-la – devemos ter em mente que ela defende “cientificamente” uma repetição cósmica do *mesmo*.¹¹ E levando em conta que nos textos do próprio Nietzsche – sejam pós-tumos ou publicados – não aparecem referências ao retorno do diferente, não podemos aceitar a posição de Deleuze, nem de comentadores que tenham enxergado o retorno do diferente na doutrina nietzschiana. O comentário filosófico exige a fidelidade ao texto.

* * *

Na verdade, Deleuze considera a doutrina nietzschiana do eterno retorno não somente como um devir do diferente, mas como um devir do selecionado: o “segredo de Nietzsche é que *o eterno Retorno*

¹⁰ Como afirma Nuno Nabais: “Essa individualidade radical funda-se no facto de, no interior de uma mesma situação de conjunto, isto é, de um ciclo completo de actualização de todos os indivíduos possíveis, não poderem surgir dois indivíduos indiscerníveis. Em função do estreito encadeamento de todas as causas, implicaria que eles tivessem tido a mesma gênese e, nesse caso, não seriam dois mas um mesmo indivíduo” (NABAIS, 1997, p. 94).

¹¹ Acerca do *locus* do caráter científico do eterno retorno, seguimos o posicionamento de Patrick Wotling, pois entendemos que esse âmbito da doutrina tem de ser entendido a partir de sua relação com a filosofia dos valores de Nietzsche. Wotling defende a necessidade de entender a relação entre o caráter cosmológico e prático da doutrina a partir de uma perspectiva hierarquizante em que a cosmologia deve ser entendida como subordinada ao aspecto prático. “Parece-nos que a lógica da reflexão construída por Nietzsche exige, antes de tudo, coordenar [as duas dimensões da doutrina] de forma hierárquica” (WOTLING, 2008, p. 420). Assim, elas não poderiam ser entendidas como estando num mesmo plano, pois “na realidade, essas duas faces do eterno retorno mantêm uma relação estreita de subordinação” (WOTLING, 1995, p. 368). “Não é porque Nietzsche crê na veracidade e na objetividade do pensamento do eterno retorno que ele faz dela um objeto de ‘pregação’” (WOTLING, 2008, p. 420). Pelo contrário, a apresentação científico-cosmológica da doutrina consistiria numa “estratégia” para promover a instauração de uma cultura afirmativa numa civilização dominada pela mentalidade cientificista. “O verniz da justificação científica elaborada por Nietzsche teria por função assegurar a credibilidade do pensamento do eterno retorno junto ao tipo de homem ao qual ele se endereça”: (WOTLING, 1995, p. 370): o homem europeu cientificista do século XIX. Assim, “longe de atestar um tipo de cientificismo infantil da parte de Nietzsche, pode-se entender que essa vestimenta científica [...] se explica e se justifica pelo ambiente positivista da cultura europeia do século XIX” (WOTLING, 2008, p. 418).

é *seletivo*” (DELEUZE, 1965, 1992, p. 37). O intérprete francês chega a essa conclusão depois de uma complexa interpretação sobre a *teoria nietzschiana das forças/vontade de potência*. Seguindo essa teoria de Nietzsche, Deleuze também vai entender o cosmo como o resultado de uma tensão conflitiva de forças. Em sua análise, entretanto, Deleuze identifica dois “modos de ser originários” para as forças que comporiam essa totalidade cósmica. Por um lado, existiriam as forças de *qualidade ativa* e, por outro lado, haveria as forças de *qualidade reativa*: as “forças superiores ou dominantes são chamadas de *ativas*, as forças inferiores ou dominadas são chamadas de *reativas*. O ativo e o reativo são precisamente as qualidades **originais**, que exprimem a relação da força com a força” (DELEUZE, 1962, 2010, p. 45). Conforme essas qualidades originais, as forças se relacionariam hierarquicamente compondo todas as configurações cósmicas possíveis. Em suma, o modo de ser originário de cada força determinaria seu *locus* hierárquico na relação agônica de poder que compõe o cosmo.

No entender de Deleuze, quando essas forças são pensadas em relação à doutrina do eterno retorno teríamos não só a determinação do *locus* hierárquico, mas também do destino das forças. As forças ativas, por possuírem o caráter dominante, se imporiam numa afirmação no devir do eterno retorno e, portanto, retornariam efetivamente. Por outro lado, por causa do seu próprio caráter reativo e negador do vir-a-ser, as forças reativas seriam excluídas – ou, se transformariam em forças ativas: “basta relacionar a vontade de nada ao eterno retorno para percebermos que as forças reativas não retornam. Por mais longe que elas vão, e por mais profundo que seja o devir reativo das forças, as forças reativas não retornarão” (DELEUZE, 1962, 2010, p.80). O eterno retorno realizaria, portanto, uma triagem de caráter ontológico, pois promoveria a permanência das forças constituídas por um ser afirmativo e expulsaria as forças de caráter reativo:

O eterno Retorno não é apenas o pensamento seletivo, mas também o Ser seletivo. Apenas revém a afirmação, apenas revém o que pode ser afirmado [...]. Tudo que pode ser negado, tudo

que é negação, é expulso pelo próprio movimento do eterno retorno. [...] O eterno Retorno deve ser comparado a uma roda; mas o movimento da roda é dotado de um poder centrífugo, que afasta todo negativo [...] ele expulsa de si tudo o que contradiz a afirmação [...]. (DELEUZE, 1965, 1992, p. 38).

No entender do interprete francês, essa “tragem” de forças do âmbito ontológico reverberaria na esfera antropológica, pois o eterno retorno promoveria uma espécie de seleção exclusiva do “homem mesquinho, niilista e reativo”. Por ser composto de forças predominantemente reativas, este “homem pequeno” não poderia se afirmar e, conseqüentemente, seria excluído do vir-a-ser: o “homem pequeno, mesquinho, reativo não retornará” (DELEUZE, 1962, 2010, p. 80). Portanto, o homem mesquinho não retornaria por conta da sua própria constituição “reativa”, pois esta faria com que ele não suportasse a ideia de viver a vida terrena infinitas vezes:

O eterno retorno do homem pequeno, mesquinho, reativo não faz apenas do pensamento do eterno retorno algo de insuportável; ele faz do eterno retorno algo de impossível, coloca a contradição no eterno retorno [...] Como o eterno retorno [...] poderia se afirmar de um devir niilista? (DELEUZE, 1962, 2010, p.74).

Ora, se o eterno retorno é a “roda centrífuga”, como “o que é reativo e niilista, como o negativo pode revir”? Enfim, o “eterno Retorno empurra e expulsa” o niilismo. (DELEUZE, 1965, 1992, p. 40).¹²

Além de nossa oposição por aquelas razões de “fidelidade ao texto”, devemos dizer que nossa “querela” com Deleuze é, também, de ordem teórica. Isso porque se entendermos, como o intérprete francês, as forças cósmicas como sendo constituídas *originariamente* por qualidades *ativas e reativas*.¹³ – concepção que nunca foi afirmada, explicitamente,

¹² Durante o desenvolvimento de sua obra, Deleuze mantém essa interpretação e passa a utilizá-la na sua própria filosofia. Examinemos um trecho de *Différence et Répétition* “Se o eterno Retorno é uma roda, é preciso dotá-lo de um movimento centrífugo violento que expulsa tudo que pode ser negado, o que não suporta a prova” (DELEUZE, 1968., 1989, p.77).

¹³ Michel Harr, apesar de se opor à interpretação deleuzeana do eterno retorno, mantém a noção de uma dupla tipologia qualitativa das forças: “aparecem desde a origem, no seio da vontade de

por Nietzsche – estaríamos transformando o pensamento nietzschiano numa espécie de filosofia de caráter essencialista e dualista.¹⁴ Ora, considerar que “na origem há a diferença de forças ativas e reativas” e que a “ação e a reação não estão numa relação de sucessão, mas de coexistência na própria origem” (DELEUZE, 1962, p. 63) é praticamente afirmar que o cosmo é composto por dois conjuntos distintos de tipos de forças que se caracterizam, cada um, por uma essência determinada. Ou seja, algumas forças seriam, por essência, reativas, e outras, ativas.

Apesar de, por vezes, falar em reatividade, Nietzsche não se refere às forças quando utiliza esse termo. Como bem ressaltou D’Iorio, o filósofo alemão fala – em *Para Genealogia da Moral* – de *afetos* reativos (*reaktiven Affekte*), *pathos* reativos (*reaktiven Pathos*) e de *homem* reativo (*reaktive Mensch*), mas não de forças reativas.¹⁵ Quando trata da qualidade das forças, Nietzsche exclui o dualismo, pois concebe que todas as forças são permeadas por uma única tendência. Num póstumo de outubro de 1888, o filósofo afirma, por exemplo, que é “uma e a mesma força que se gasta na criação artística e no ato sexual: só há uma espécie de força” (KSA 13, 23 [2], p. 600). Em suma, a reatividade não estaria incrustada no íntimo de certas forças, mas, como afirma D’Iorio, se daria a partir do “resultado de um conjunto complexo de configuração de centros de força, em si ativos” (D’IORIO, 2007, p. 200).

Todavia, é necessário ressaltar que Deleuze afirma o seguinte: para “Nietzsche a **relação** essencial de uma força com outra nunca é concebida como um elemento negativo na essência” (DELEUZE, 1962, 2010, p. 9 e 10. Grifo nosso). Isso porque “na sua relação com a outra, a força que se faz obedecer não nega a outra” (DELEUZE, 1962, 2010, p. 9 e 10). Ou seja, a força ativa que obriga a força reativa a

potência, dois tipos de força ou de vida: a força ativa e a força reativa” (HAAR, 1993, p. 27, trad. nossa). Ver também: “é a partir da bipolaridade inicial da vontade de potência que se definirá todo desdobramento genealógico”. (Ibidem. p. 29). No Brasil, alguns comentadores também partem da premissa das qualidades originais das forças. Fuchs, por exemplo, vai relacionar essa noção para tentar explicar a relação do âmbito ético do eterno retorno com os diferentes tipos de nihilismos. (cf. FUCHS, *O lance de dados e a superação do nihilismo*).

¹⁴ Tanto Scarlett Marton como Paolo D’Iorio já apontavam esse problema. (cf. MARTON, 2001b, p. 120, 121 e 132) e (D’ IORIO, 2007, p. 199).

¹⁵ Ver a seção 11 da segunda dissertação de *Para genealogia da moral*: NIETZSCHE, Friedrich. Zur Genealogie der Moral. (Band. 5). *Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA). Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1988, 15V. p. 310 e 311.

obedecer não tem como ponto de partida a negação, mas a afirmação. Nesse sentido, o negativo não estaria “presente na essência como se dele tirasse sua atividade”. Ao “contrário, [o negativo] resulta dessa atividade, da existência de uma força ativa [...]” (DELEUZE, 1962, 2010, p. 9 e 10). E, portanto, sem as forças ativas “as próprias reações não seriam forças” (DELEUZE, 1962, 2010, p. 47).

Esses trechos parecem indicar que Deleuze defende que o caráter originário das forças reativas é um resultado da atuação das forças ativas. Ora, o que ele, de fato, afirma é que as forças reativas só podem se *manifestar* – enquanto forças reativas – a partir da relação com as forças ativas. Por si sós as forças reativas não agiriam. Isso não quer dizer, contudo, que Deleuze defenda que as forças reativas não sejam, em sua origem, reativas. Como assinala o próprio Deleuze:

as reações não podem ser constatadas, nem cientificamente compreendidas como força, se não as relacionamos com as forças superiores que são precisamente de outro tipo. **Reativo é uma qualidade original da força, mas que só pode ser interpretada em relação com o ativo, a partir do ativo** (DELEUZE, 1962, 2010, p. 48, grifo nosso).

Aqui, ainda estaríamos num contexto das essências dualistas, pois independente da sua manifestação, as forças já seriam, em sua origem, potencialmente reativas. Ou seja, a ‘negação reativa’ seria uma espécie de potência que só poderia ser atuada a partir da relação com as forças ativas. É bem verdade que, em *Diferença e repetição*, Deleuze parece mudar de posicionamento quando afirma: a “negação resulta da afirmação: isso quer dizer que a negação surge em seguida da afirmação, ou ao lado dela, *mas apenas como sombra do elemento genético mais profundo*” (DELEUZE, 1968, 1989, p. 78). Nesse sentido, quando se considera a negação como algo que é por si, dar-se-ia ao “epifenômeno o valor do fenômeno e da essência” (DELEUZE, 1968, 1989, p. 78). Ou seja, em *Diferença e repetição* parece não haver, de fato, um dualismo. No entanto, enquanto intérprete de Nietzsche – que é o que conta na nossa análise

–, Deleuze parece ter pensado a filosofia nietzschiana a partir de uma espécie de dualismo essencialista.

Na verdade, a seleção deleuzeana propõe uma espécie de cosmológica progressiva, enquanto que a concepção cíclica de Nietzsche nega qualquer possibilidade de progresso teleológico para a totalidade cósmica. Excluir o retorno do “homem pequeno” seria negar o próprio caráter inocente da falta de *télos* do devir, seria enxergar uma evolução progressiva nos “anos de retorno”. Como afirma Jean Lefranc: “a interpretação de Deleuze teria esta estranha conseqüência, pela eliminação sucessiva do pequeno e do que reage, de falsificar o grande jogo de dados do universo e de reintroduzir a ideia de progresso para uma perfeição final” (LEFRANC, 2005, p.311). Ora, defender um *télos* seletivo através da exclusão do aspecto “reativo” do vir-a-ser também seria contrariar a noção nietzschiana da afirmação incondicional do mundo terreno, o *amor fati* – noção indissociável da doutrina do eterno retorno.

Amor fati significa: “nada querer **diferente**, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade. Não suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas amá-lo” (EH/EH, Por que sou tão inteligente § 10, p. 51, grifo nosso). Nesse sentido, poderíamos dizer que essa noção pode ser traduzida como um amor à condição trágico-fatalista em que se encontra o homem: uma condição que consiste em ser uma parcela necessária e inseparável do cosmo. Portanto, *amor fati* seria querer o *fatum* do devir e não buscar outros mundos além deste que eternamente se transforma e revém. Ora, sustentar a supressão do “reativo” do devir é negar o mundo terreno tal como ele é. Portanto, o eterno retorno do selecionado implicaria em não amar o mundo e a vida tal como são. Negar o lado “reativo” do devir seria contrário a amar o mundo e a vida tal como são.

Deleuze afirma que o “que torna Zaratustra doente é precisamente a ideia de ciclo: a ideia de que tudo revém, que o mesmo revém” e que “o homem pequeno e mesquinho, o niilismo e a reação retornarão também”. E que Zaratustra se cura porque compreende “que [o retorno] não é um círculo, que ele não é retorno do mesmo, nem retorno

ao mesmo. [...] Zaratustra compreende a identidade ‘eterno Retorno = Ser seletivo’” (DELEUZE, 1965, 1992, p. 39-40). No entanto, no nosso entender, é justamente ao afirmar o retorno do homem pequeno que Zaratustra consegue afirmar, realmente, o eterno retorno. É apenas depois da total afirmação do ciclo cósmico que Zaratustra passa da doença à convalescença. E é por isso que Zaratustra se refere ao mal-estar que sentia com o retorno do homem pequeno usando o tempo verbal no pretérito: “Ah, eternamente retorna o homem! o pequeno homem! [...] **era** este o fastio que eu **sentia** do homem. [...] era este o fastio que eu sentia de toda a existência!” (Za/ZA, O convalescente, p. 225).

Se, por vezes, alguns textos póstumos de Nietzsche podem levar a entender que o eterno retorno promoveria uma seleção,¹⁶ essa seleção não significaria a exclusão definitiva do homem pequeno dos ciclos cósmicos. A seleção se constitui, na verdade, como um desafio existencial que vai apontar quem suportaria viver – e quem não – sob a perspectiva do retorno de todas as coisas. E aqui voltamos à questão do demônio da *Gaia Ciência*: quem suportaria viver esta *mesma vida terrena* infinitas vezes? Ora, Zaratustra, que afirma o mundo incondicionalmente, pode dizer sim, inclusive, aos aspectos negativos do eterno retorno – inclusive ao retorno do homem pequeno. Zaratustra diz sim ao retorno do homem pequeno porque Zaratustra sabe que a totalidade cósmica tem necessidade, até mesmo, do retorno desse homem.

Na verdade, foi com custo que Zaratustra descobriu que o homem pequeno também é necessário à totalidade cósmica: “custo a compreender que gente pequena seja *necessária!*” (Za/ZA, Da virtude amesquinhadora, p. 175). Só com sua própria doutrina do eterno retorno do *mesmo* é que ele vai compreender que os momentos negativos, dolorosos e difíceis são parcelas necessárias do círculo cósmico. Isso porque o momento de júbilo só pode retornar por meio do momento de dor. Seria justamente com a afirmação da dor que se afirmaria também o prazer:

¹⁶ Como, por exemplo, o fragmento 11 [338] do outono de 1881 e o 2 [4] do verão-outono de 1882.

Dissestes sim, algum dia, a um prazer? Ó meus amigos, então o dissestes, também, a todo sofrimento. Todas as coisas acham-se encadeadas, entrelaçadas, enlaçadas pelo amor – e se quisestes, algum dia, duas vezes o que houve uma vez, se dissestes, algum dia: “gosto de ti felicidade! Volve depressa, momento!”, então quisestes a volta de tudo – tudo de novo, tudo eternamente, tudo encadeado, entrelaçado pelo amor, então amastes o mundo (Za/ZA, O canto ébrio, p. 323-324).

Nesse trecho, Nietzsche nos remete àquela idéia do encadeamento de todas as coisas que é expressa pelo *eterno retorno*: todos os acontecimentos estariam encadeados ciclicamente, fazendo com que cada um desses acontecimentos fosse necessário às configurações da totalidade circular. Todas as dores – inclusive a dor de reencontrar o homem pequeno – estariam necessariamente encadeadas a todos os gozos, pois ambos seriam mutuamente condicionados e condicionantes do movimento circular: “não há como desconsiderar nada do que existe, nada é dispensável” (EH/EH, O nascimento da tragédia § 2, p. 63). Se aceitarmos a seleção proposta por Deleuze, estaríamos afirmando que Nietzsche propõe a negação de um aspecto necessário à totalidade cósmica, a saber, o aspecto “reativo”. Em suma, a interpretação de Deleuze é totalmente contrária ao ensinamento nietzschiano, pois se opõe a uma noção que é indissociável da doutrina do eterno retorno: a necessária interligação de todas as coisas.

* * *

Num último sentido, temos ainda outro motivo para objetar o posicionamento de Deleuze. Agora, a discordância diz respeito às fontes utilizadas e à imprecisão da pesquisa bibliográfica realizada pelo filósofo francês. Como vimos, em todos os textos de Nietzsche que fazem referência ao eterno retorno há uma clara explicitação de um movimento de repetição cósmica *do mesmo*. Por que Deleuze formulou, então, sua teoria em oposição a todos esses escritos nietzschianos? Para entendermos essa incoerência e desvendar o enigma acerca das razões

da interpretação deleuzeana, vale trazer à tona a crítica realizada por Paolo D'Iorio. Segundo esse comentador, Deleuze teria formulado sua interpretação do “eterno retorno seletivo” a partir de um fragmento apócrifo da obra – também apócrifa – *Vontade de Potência*. Esse texto (o fragmento 334 do segundo livro da versão francesa *Vontade de potência*, Ver: D'IORIO, 2007, p. 194) é, na verdade, a reunião de dois fragmentos póstumos de 1881. Neles, Nietzsche compara “sua própria concepção do eterno retorno do mesmo [...] com a concepção mecanicista de Johannes Gustav Vogt”, mas não nega um eterno retorno do mesmo (D' IORIO, 2007, p. 194). Vejamos como D'Iorio esclarece o problema:¹⁷

Pela ação combinada de recortes arbitrários de fragmentos, da perversão da ordem cronológica, de omissões e imprecisões da edição francesa, na *Vontade de potência* o diálogo entre Nietzsche e Vogt se apaga e parece que Nietzsche, nesta anotação rabiscada num caderno, está em vias de criticar sua própria idéia de eterno retorno como um ciclo – o que representaria um *unicum* em toda sua produção escrita (D'IORIO, 2007, p.197).

* * *

Que Deleuze tenha se apropriado da doutrina nietzschiana do eterno retorno do mesmo – e a transformado em eterno retorno do “diferente” – para utilizá-la como elemento teórico na elaboração de sua própria filosofia, não há dúvida. Aliás, no nosso entender, não há problemas em compreender o eterno retorno nesses termos, se a

¹⁷ Além de refutar a interpretação de Deleuze, a análise de D'Iorio também se constitui como um importante instrumento de elucidação do aspecto cosmológico do eterno retorno. Tendo como ponto de partida um meticuloso trabalho de pesquisa nos manuscritos e na biblioteca particular do filósofo, o comentador detalhou de que forma o debate cosmológico-científico do século XIX foi decisivo nas formulações cosmológicas do eterno retorno (cf. D' IORIO, 2007, p. p.229). O debate a que D'Iorio se refere trata da discussão – instalada após a postulação científica dos dois princípios da termodinâmica – acerca da dissipação de energia e sobre a *morte térmica* do universo. Essa contenda trouxe à tona, em pleno século XIX, o embate filosófico entre as concepções linear e circular de tempo. É bem verdade que a inserção nietzschiana no debate cosmológico-científico do XIX já havia sido apontada, por exemplo, por Becker (em 1936) e por Müller-Lauter (em 1971), (cf. MÜLLER-LAUTER, 2009 (sic) [2011], p. 275 à 280). Sobre o mesmo assunto, ver também: DANTO, *Nietzsche as philosopher*, 1980, p. 208-210); (MARTON, 2001a, p.99); (ZUBOFF, 1980, p.353-356); e, ainda: (SOLL, 1980, p.330).

intenção é investigar a *filosofia deleuzeana*. Contudo, levando em conta o que dissemos neste artigo, podemos concluir que tomar a interpretação deleuzeana como ferramenta histórico-filosófica para compreender a *doutrina nietzschiana do eterno retorno* constitui um procedimento problemático – e anacrônico.

Referências

ALMEIDA, Rogério Miranda. **Nietzsche e Freud: eterno retorno e compulsão à repetição**. São Paulo: Loyola, 2005.

ANSELL-PEARSON, Keith. **How to read Nietzsche**. New York/London: W. W. Norton & Company. 2005.

BECKER, Oskar. Nietzsche Beweise für seine Lehre Von der Ewigen Wiederkunft. *In: _____*. **Dasein und Dawewsen**. Pfullingen: [s.n], 1963, p. 41-66.

DANTO, Arthur. **Nietzsche as philosopher**. New York: Columbia University press, 1980a, p. 208-210;

_____. The eternal recurrence. *In: SOLOMON, Robert C.* **Nietzsche, a collection of critical essays**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche et la philosophie**. 6. ed. Paris: PUF, 1962 ; 2010.

_____. **Nietzsche**. 9.ed. Paris: PUF, 1965; 1992.

_____. **Différence et répétition**. 6. ed. Paris: PUF, 1968 ;, 1989.

D’TORIO, Paolo. Cosmologia e filosofia do eterno retorno em Nietzsche. *In: MARTON, Scarlett (org.)* **Nietzsche pensador mediterrâneo: a recepção italiana**. São Paulo: Discurso, 2007.

FORNAZARI. Sandro Kobil. A diferença e o eterno retorno. **Cadernos Nietzsche**. n.20, 2006.

FINK, Eugen. **A filosofia de Nietzsche**. Lisboa: Presença, 1988.

FUCHS, Francisco Traverso. O lance de dados e a superação do niilismo. Disponível em: <<http://www.caosmos.com/dados.html>>.

HAAR, Michel. **Nietzsche et la métaphysique**. Paris: Gallimard, 1993.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. vol. I e II.

HÉBER-SUFFRIN, Pierre. **Lecture d'ainsi parlait Zarathoustra**. Tome I. De la vertu sommeil à la vertu éveil. Paris: Kimé, 2012.

_____. **O Zaratustra de Nietzsche**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

LEFRANC, Jean. **Compreender Nietzsche**. Petrópolis: Vozes, 2005.

LÖWTH, Karl. **Nietzsche, philosophie de l'éternel retour du même**. Trad. de Anne-Sophie Astrup. Paris: Hachette littératures, 1998.

MACHADO, Roberto. **Zaratustra tragédia nietzschiana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MARTON, Scarlett. O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?. *In*: _____. **Extravagâncias: ensaios sobre a Filosofia de Nietzsche**. São Paulo: Discurso editorial e Editora Unijuí, 2001a.

_____. Nietzsche e Hegel, leitores de Heráclito. *In*: _____. **Extravagâncias: ensaios sobre a Filosofia de Nietzsche**. São Paulo: Discurso editorial e Editora Unijuí, 2001b.

MULLER-LAUTER, Wolfgang. **Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia**. São Paulo: Unifesp, 2009 (sic) [2011].

NABAIS, Nuno. **Metafísica do Trágico**. Lisboa: Relógio d'Água. 1997.

NIETZSCHE, Friedrich. Nachgelassene Fragmente 1887-1889 (Band. 13). **Werke. Kritische Studienausgabe** (KSA). Berlim: Walter de Gruyter & Co. 1988, 15V.

_____. **Assim Falou Zaratustra**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

_____. **Obras incompletas**. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

_____. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. Fado e história. *In*: _____. **Genealogia da moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. Segunda Consideração Extemporânea, sobre a utilidade e os inconvenientes da história para a vida. *In*: _____. **Obras incompletas**. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

_____. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. *In*: _____. **Obras incompletas**. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Ecce Homo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

RUBIRA, Luis. Nietzsche: **do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores**. São Paulo: Discurso: Barcarola, 2010.

SOLL, Ivan. Reflexions on recurrence: a re-examination of nietzsche's doctrine, die Ewige Wiederkehr des gleichen. *In*: SOLOMON, Robert C. **Nietzssche, a collection of critical essays**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980.

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Nietzsche**. Lisboa: Editorial Presença, 1990.

WOTLING, Patrick. **Nietzsche et le problème de la civilisation**. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

_____. **La philosophie de l'esprit libre**. Paris: Flammarion, 2008.

ZUBOFF, Arnold. Nietzsche and eternal recurrence. *In*: SOLOMON, Robert C. **Nietzssche, a collection of critical essays**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980, p.353-356.

Vontade criadora, dionisíaco e abertura: intersecções nietzschianas¹

Creative will, Dionysian and opening: nietzscheans intersections

Prof. Dr. José Antônio Feitosa Apolinário²

Resumo

O presente trabalho procura analisar uma possível conexão entre o sentido da criação em Nietzsche e a condição trágica vinculada à última compreensão do dionisíaco em seus escritos. Por este meandro, busca apresentar o elemento criador-destruidor da vontade nietzschiana, sob o símbolo da referida divindade grega arcaica, como possibilitador de uma autêntica ‘abertura’ existencial.

Palavras-chave: vontade de poder – dionisíaco – abertura – trágico – criação

Abstract

This paper analyzes a possible connection between the meaning of creation in Nietzsche and the tragic condition linked to the latest understanding of Dionysian in his writings. In this meander, seeks to present the creator-destructor element of the nietzschean will, under the symbol of that archaic Greek deity, as enabler for an authentic existential ‘opening’.

Keywords: will to power - Dionysian - opening - tragic - creating

A fase em que Nietzsche arroga-se “discípulo do filósofo Dionísio” (EH/EH, Prólogo § 2, p. 17) é notadamente marcada por um pluralismo cuja tese axial instaura o *acontecer* em geral como dinâmica de embate entre forças que se repelem e se agregam mutuamente, criando e ao mesmo tempo destruindo conformações. Nela, a noção de vontade de poder, absorvida na percepção nietzschiana das forças, continua dotada de valor semântico-interpretativo em razão da própria compreensão de *mundo* que pretende abarcar. Muito além do reducionismo atribuído à usual ideia psicológica de vontade, a concep-

¹ Artigo elaborado a partir da tese de doutorado *A criação em Nietzsche: por uma estético-ética da criatividade*, defendida em outubro de 2011 pelo Programa Interinstitucional de Doutorado em Filosofia UFPB/UFPE/UFRN.

²Doutor pelo Programa Interinstitucional de Doutorado em Filosofia UFPE/UFPB/UFRN. Professor da Universidade Federal Rural de Pernambuco - Unidade Acadêmica de Serra Talhada (UFRPE/UAST). E-mail: tonyapolinario@gmail.com

ção nietzschiana denota o compromisso do filósofo em construir uma instrumentação hermenêutica alternativa ao modo hipostasiador como o discurso filosófico ocidental a concebeu³. Se, conforme Deleuze e Guatarri, filosofar é “criar conceitos” (1992. p. 13), Nietzsche cria o conceito de vontade de poder como nova e complexa figura da vontade⁴, não o abandonando ao introduzir de modo premente a teoria das forças em seu derradeiro período de atividade intelectual.

Destarte, como tal figura se articula com a imagem tardia do dionisíaco e, por sua vez, com o trágico em sentido nietzschiano? Até que ponto toma uma abrangência tal que passa a instituir-se interpretação cosmológica cara à possibilidade de uma filosofia trágica? Ademais, em que medida o significado da criação em Nietzsche, o qual necessariamente inclui o de destruição, consolidaria a tentativa de pensar o vir-a-ser à luz do amplexo entre a vontade de poder e o dionisíaco? Por tais meandros, tencionamos examinar o liame entre o sentido nietzschiano da criação atrelado à vontade de poder e a condição trágico-dionisíaca, conjeturando ser o elemento criador-destruidor típico da vontade nietzschiana, sob o símbolo da referida divindade grega arcaica, possibilitador de uma autêntica ‘abertura’ existencial. Esta se revelaria constatação e exigência filosófica após a crítica desferida contra a metafísica em suas tradicionais supertutelas morais. Procedamos então à sobredita análise.

Mundo, vida e vontade de poder correspondem-se intimamente, por assim dizer, em várias passagens dos escritos de Nietzsche. Em *Zarathustra*, afirma: “onde encontrei vida, encontrei vontade de poder” (Za/ZA, Do superar a si mesmo § II, p. 145). Em *Além do Bem e do Mal*, “vida é precisamente vontade de poder” (JGB/BM, § 259, p. 171). Num apotegma de 1885, “*este mundo é a vontade de poder – e nada*

³ Amiúde, Nietzsche discute o habitual posicionamento da reflexão filosófica ocidental acerca do que se entronizou como psique, alma ou consciência, considerada unidade subjetiva e causalidade unicamente responsável pelo querer, pela determinação da vontade. O filósofo acusa haver neste posicionamento um intocado preconceito moral, cúmplice e signatário de uma interpretação estanque da vontade e da vida, a reboque dos discursos morais niilistas. Para ele, a expressão vontade, tomada em si mesma, é uma mera palavra; ela tem de ser pensada a partir de seu conteúdo, o *poder* (a expansividade, o crescimento, o exercer-se). Cf. *Além do Bem e do Mal*, § 19, 23; *Crepúsculo dos Ídolos*, § 5 – III.

⁴ “Uma vontade nova ensino aos homens” (Za/ZA, Dos transmundanos § I, p. 58).

além disso! E também vós próprios sois esta vontade de poder – e nada além disso!” (KSA 11, 38[12], p. 611, grifo do autor). Entre outros, tais excertos parecem atestar uma plausível uniformidade de sentido entre essas expressões. Todavia, na segunda fase de seu pensamento, o filósofo de Röcken aduz uma visão aparentemente ‘antropológica’ do conceito de mundo, situando o humano num patamar de doador de sentido e valor, responsável pela constituição *do* mundo exclusivamente concebido como *mundo humano*:

o que quer que tenha *valor* no mundo de hoje não o tem em si, conforme sua natureza – a natureza é sempre isenta de valor: – foi-lhe dado, oferecido um valor, e fomos *nós* esses doadores e ofertadores! O mundo que tem *algum interesse para o ser humano*, fomos nós que o criamos! (FW/GC, § 301, p. 204, grifo do autor).

Há mundo apenas para o homem porque ele mesmo é o seu instaurador. O que se compreende por *mundo* aqui é um texto antrópico, algo *posto* tão-somente pelo homem. Do ponto de vista gnosiológico, pode-se mesmo concluir que a referida asserção está próxima, de certo modo, das considerações de Kant. Na *Crítica da Razão Pura*, mundo é “o conjunto matemático de todos os fenômenos e a totalidade da sua síntese” (KANT, 1997, p. 387); além disso, para Kant, o mundo “não é um ‘todo existente em si’ fora de nossas representações” (CAYGILL, 2000, p. 234). Ora, na teoria kantiana do conhecimento, o sujeito procede ao ato de síntese na medida em que junta múltiplas representações e concebe, a partir dessa diversidade, uma unidade conceitual. Desse modo, enquanto *totalidade* incondicionada e objeto da cosmologia racional, o mundo é incognoscível em razão da impossibilidade de uma completa síntese regressiva; porém, o mundo que se conhece, o único do qual se pode dizer algo, é aquele que pode ser sintetizado e representado mediante conceitos.

Logo, em Kant, o mundo objetivamente conhecível é *um* mundo procedente das operações de uma subjetividade sintetizadora-produtora do ‘real’ como cognoscível. É um mundo humano, coroador do ‘giro copernicano’ autenticador da constituição de uma ‘objetividade’

subjetivamente consumada. No trecho d'*A Gaia Ciência*, Nietzsche parece radicalizar o pensamento kantiano ao insistir numa conceituação de mundo desde um estatuto antropológico, firmando uma visão do humano não como contemplador de um mundo objetivo que lhe é dado a conhecer, mas, como seu único e legítimo *criador*. Contudo, a identificação dessa condição é, para Nietzsche, problemática: o homem simplesmente não logra reconhecer-se ou saber-se como tal, uma vez que não é exitoso em superpor-se à ilusão das significações que historicamente cultivou como ser, apenas, contemplativo e passivo⁵.

Em *Humano, Demasiado Humano*, uma sugestiva hipótese possibilita a Nietzsche colocar-se numa outra via em comparação às teses gnosiológicas de Kant, justificando a referida turvação do humano em não perceber-se 'doador' e 'ofertador' de sentido: as noções de 'coisa', 'unidade' e 'identidade' são *erros* desde os quais calculamos, medimos e ordenamos *um* mundo tautologicamente nosso. Nietzsche dá-nos a entender que os esquemas lógicos e matemáticos com os quais se determinam constâncias e regularidades numa realidade julgada tangível (o mundo) emanam de um longo e imemorial processo histórico-fisiológico de composição estabelecido pelo animal humano. O problema consiste, duplamente, em não dar-se conta desta historicidade e olvidar a própria condição de produtor de erros necessários apenas à manutenção *desse* mundo e de *um* tipo de vida. Citando Kant, conclui:

⁵ “Mas justamente esse saber nos falta, e se num instante o colhemos, no instante seguinte voltamos a esquecê-lo: desconhecemos nossa melhor capacidade e nos subestimamos um pouco, nós, os contemplativos – não somos tão *orgulhosos* nem tão *felizes* quanto poderíamos ser” (FW/GC, § 301, p. 204, grifo do autor.). O conceito kantiano de *noumenon* (o inteligível, a 'coisa-em-si' contraposta à esfera do sensível, essencial aos desdobramentos de sua fundamentação da moralidade) constitui para Nietzsche um sinal do comprometimento de Kant com a ontologia clássica. Por tal motivo, Kant teria obscurecido sua conquista em termos de conhecimento a fim de viabilizar teoricamente a justificação da moral cujo fundamento metafísico o colocaria no rol do platonismo-nihilismo típico das filosofias universalistas. Para algumas das frentes críticas de Nietzsche ao pensamento kantiano, nas obras publicadas, veja-se: *Humano, Demasiado Humano*, § 96; *Aurora*, Prólogo § 3, Livro IV § 358; *A Gaia Ciência*, § 223; *Além do Bem e do Mal*, § 5, 11, 186, 187 e 188; *Genealogia da Moral*, II - § 6, III - § 12 e 25; *Crepúsculo dos Ídolos*, IV - § 3, IX - § 16.

quando Kant diz que ‘o intelecto não cria suas leis a partir da natureza, mas as prescreve a ela’ isso é plenamente verdadeiro no tocante ao *conceito de natureza*, que somos obrigados a associar a ela (natureza = mundo como representação, isto é, como erro), mas que é a soma de muitos erros da razão. – A um mundo que *não* seja representação, as leis dos números são inteiramente inaplicáveis: elas valem apenas no mundo dos homens (MA I/HH I, § 19, p. 30/31, grifo do autor)⁶.

Figuram então como propósitos nietzschianos colimados à época: 1) pensar o conceito de mundo à luz do caráter eminentemente instituinte do homem; 2) reconhecer a condição rigorosamente antropomórfica de todo saber supostamente objetivo; e, 3) arrematando positivamente, tornar o homem sabedor de seu lugar enquanto produtor de simulacros úteis à conservação de uma determinada tipologia vital. Decerto, tais posições continuam sendo significativamente desenvolvidas nas obras tardias. Porém, necessário se faz esclarecer que Nietzsche ainda não operava diretamente com a noção de vontade de poder na articulação de sua filosofia⁷. Pode-se dizer que seu processo de maturação filosófica coaduna com o movimento interpretativo de deslocamento de uma suposta ‘centralidade’ do homem (não enquanto subjetividade, mas como corpo) na constituição do mundo, para o mergulho decisivo na centralidade da vontade de poder como instituinte *do* mundo.

A nosso ver, tal processo ocorre no cerne do *Zarathustra*, lugar no qual Nietzsche liquefaz o sentido tradicionalmente rijo da antropologia filosófica, ao desterrar a hipertrófica primazia da racionalidade, compreendendo o humano a partir de uma *condição*: tal como um com-

⁶ Em seu livro sobre as interseções existentes entre as filosofias de Nietzsche e Kant, Olivier Reboul compartilha semelhante interpretação: “o mundo conhecido não é um mundo objetivo, senão um mundo útil, manipulável em função de nossas necessidades vitais. A ciência, graças às categorias subjetivas, não nos dá o conhecimento das coisas, mas apenas o poder sobre as forças naturais, a possibilidade de dominá-las. As categorias, assim como todos os nossos conceitos, são instrumentos a serviço de uma necessidade; necessidade não de conhecer, mas de identificar as coisas para prevê-las e manejá-las, o que significa esquematizá-las, deformá-las” (REBOUL, 1993, p. 17.).

⁷ Embora o fragmento póstumo 23 [63] do final de 1876 – verão de 1877 constitua o primeiro registro da expressão vontade de poder nos escritos de Nietzsche, apenas na primeira parte de *Assim Falou Zarathustra*, publicada junto à segunda parte em 1883, que o filósofo alemão aduz o seu conceito.

plexo circunstancial onde decisivamente atuam instintos e impulsos, desde os quais os âmbitos somático, psicológico, social e cultural se encerram. Se no aforismo 301 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche entende serem os homens ‘ofertadores’ de sentido e valor e, destarte, emolduradores do mundo, no *Zaratustra*, explicita que a vontade de poder assume a dianteira nesse movimento composicional. Isso provoca uma radical mudança na noção de homem herdada da tradição ocidental, o *animal rationale*. Com Nietzsche, o homem é espaço de exercício de imponderáveis expressões intuitivas, “cenário de processos fisiológicos cerebrais, de tensões dinâmico-pulsionais, de processos químicos” (SAFRANSKI, 2002. p. 266).

Dessa perspectiva, é exequível afirmar que a supramencionada ‘centralidade’ do humano na *criação* do mundo cede espaço à posição privilegiada que doravante ocupará a vontade de poder em sua obra. Nesta atmosfera, o recorte fisiológico dimensiona o discurso em torno das instituições humanas em geral, tornando-se a base interpretativa desde a qual Nietzsche pensa o mundo. Num póstumo do verão-outono de 1884, sutilmente, o filósofo precisa justamente o que opera no humano e que com ele se confunde no instante de ‘criação do mundo’, numa construção argumentativa bastante próxima àquela encontrada em *A Gaia Ciência*: “de fato, o mundo existente que de alguma forma nos interessa é *criado* por nós – por nós quer dizer por todos os seres orgânicos, é um produto do processo orgânico, que aparece como *produtivo*-configurador e criador de valores” (KSA 11, 26 [203] p. 203, grifo do autor). Essa compreensão culminará na conjetura desenvolvida em *Crepúsculo dos Ídolos* da vida como avaliadora e, por conseguinte, instauradora de valores, assim como na conseqüente deposição da racionalidade enquanto fundamento do valor.

Mais detidamente, retomemos o póstumo 38 [12] de junho-julho de 1885. A afirmação ‘esse mundo’ é a vontade de poder e o homem mesmo também o é, comporta uma ambigüidade necessária, típica da escritura nietzschiiana. Primeiro, ela intenta dizer o mundo na condição de ‘natureza’, e, por assim dizer, seu conteúdo é cosmológico, diferindo da acepção de *mundo humano* até então analisada; além disso,

tal argumento se oferece como *perspectiva*, desobrigando-se a qualquer atitude suspeita em situar-se absolutamente como verdade. No início deste famoso fragmento, Nietzsche transparece seu pensar perspectivístico quando não se compromete a responder a pergunta ‘o que é o mundo?’, mas tão-somente ‘o que é *para mim* o ‘mundo?’’, construindo assim uma resposta ancorada em pronomes pessoais e possessivos espalhados exatamente em quatro orações no decorrer do mesmo, revelando-se interpretação que se reconhece *uma* entre outras possíveis. Como interpretação cosmológica, o mundo é reputado totalidade material: indistintamente, abrange o inorgânico, o orgânico, o psíquico e o cultural.

Insistindo na tese da multiplicidade de forças como única realidade, Nietzsche retoma e redimensiona o sentido do dionisíaco, usufruindo-o uma vez mais como recurso simbólico na tentativa de descrever o mundo como dinâmica da vontade de poder, em conjunção com o eterno retorno: “esse meu mundo *dionisíaco* do eternamente-criar-a-si-mesmo, do eternamente-destruir-a-si-mesmo, esse misterioso mundo da dupla volúpia” (KSA 11, 38 [12], p. 611, grifo do autor). Por essa via, o mundo é um incessante *produzir-se* e *produto* de si mesmo, uma imensa totalidade simultânea e eternamente configurando-se e desfigurando-se. Ora, já não lidamos com o ‘dar forma ao mundo’ processado em termos meramente humanos, mas com ‘o mundo’ doador de formas a si e para si mesmo, concomitantemente demolidor destas formas. Esta assertiva nietzschiana além de afirmar a alegoria plástica da procriação dionisíaca (modo de discurso sobre o acontecer em geral), implica uma evidente negação do sentido de um ‘começo do mundo’ enquanto instante incondicionado de criação, alicerçado na pressuposição lógica de um feitor do mundo (Deus).

Nessa direção, um fragmento de 1888, denominado *A nova concepção de mundo*, ilustra o repúdio de Nietzsche ao fundamento da cosmologia judaico-cristã e sua particular concepção da *creatio ex nihilo*, repúdio este axial ao desenvolvimento de outro significado da criação, o qual participa irretocavelmente de sua compreensão cosmológica. O filósofo alemão principia o referido fragmento reconhecendo a sub-

sistência do mundo, e que este vem unicamente a ser e perece, jamais tendo *começado* a vir a ser ou mesmo cessado de perecer, mantendo-se assim, na unidade inconciliável de ambos. À maneira de eco do *Deus está morto!*, a hipótese da ‘criação do mundo’ é nele retorquida:

a hipótese de um mundo *criado* não deve inquietar-nos em nenhum momento. O conceito ‘criar’ é hoje inteiramente indefinível, inexecutável; somente uma palavra ainda, rudimentar, dos tempos da superstição; com uma palavra não se explica nada. A última tentativa de conceber um mundo que *começa* foi recentemente feita, várias vezes, com a ajuda de um procedimento lógico – na maioria das vezes, como é de adivinhar, com uma segunda intenção teológica (KSA 13, 14 [188], p. 374, grifo do autor).

Nota-se, em razão do uso das aspas, que Nietzsche visa àquela noção do criar, vinculada à ideia de um começo primordial estabelecido por um *Ens Realissimum* fundante do mundo. A visão de um primeiro movente absoluto ao qual se atrela o ato criador envia a uma concepção de criação reputada totalmente esquálida por seu pertencimento às brumas da credence, e sua condição de simples artigo de fé. Criar, nos termos da tradição hebraica e fixados no cerne do cristianismo, denota apenas um modo de pensar a criação, o qual, mediante a sentença nietzschiiana, prescreve a adesão ao aparato conceitual (nada, escatologia, perdição, salvação, apocalipse) pelo qual se empalmou a eterna recorência das forças, cobrindo-a com o signo do doloroso ‘vale de lágrimas’⁸. Toda filosofia que pressupõe o incondicionado e, assim se põe à procura de qualquer determinação do ‘começo do mundo’, arrogando-se empresa lógica, guardaria um silente compromisso com a teologia, reeditando-a.

⁸ Sobre o povo judeu, Nietzsche afirma terem sido responsáveis pela “radical *falsificação* de toda natureza, naturalidade e realidade, de todo mundo interior e também exterior” (AC/AC, § 24, p. 29, grifo do autor). No trecho citado, interioridade e exterioridade são apenas graus diferenciados da vida, não implicando em fixação de âmbitos ou de uma dicotomia cristalizada. Essa condição de falseadores do mundo atribuída aos hebreus liga-se à interpretação aqui construída, pois sedimenta a ideia nietzschiiana de que a natureza (ou o mundo, enquanto totalidade) foi coberta por uma teia conceitual temerária, catalisada nas entranhas do cristianismo e por ele difundida, como um interdito à visão da eterna dinâmica das forças.

Ao asseverar que ‘com uma palavra nada se explica’, Nietzsche censura o peso entregue ao significado dessa expressão no contexto semântico onde está inserida, como ‘absoluto ato principiante de todas as coisas’. Logo, o sentido de tal expressão seria, além de incompreensível e filosoficamente indefensável em sua época, parte integrante de uma extenuante lógica da existência que, uma vez desmascarada, não mais teria êxito em ‘afligir’ o homem. Filólogo de profissão, Nietzsche não pretendeu um terminante afastamento das palavras ao filosofar, mas, indubitavelmente, foi um cúmplice destas. Caso contrário, supondo-se categoricamente que com uma palavra nada pudesse ser esclarecido, não estaria a emblemática análise filológica apresentada em *Genealogia da Moral* decididamente entregue às moscas? E toda sua perscrutação etimológica fatalmente também não cairia por terra? Nietzsche desdenha toda análise da linguagem instaurada fora da ampla historicidade que a acompanha. Tal *démarche* é mesmo o coração do método genealógico.

Portanto, a tese cosmológica da eternidade do mundo, de caráter visivelmente helênico (pré-platônico), exige a integral rejeição de um mundo criado a partir do nada: “o incondicionado *não* pode ser o criador. Apenas o condicionado pode condicionar” (KSA 11, 26 [203], p. 203, grifo do autor). No entanto, criar (*schaffen*) revela-se no universo filosófico nietzschiano como verbo deveras freqüentado, de onde se segue que é em nome de uma perspectiva diferente daquela professada nos limites da teologia que a dessacralizada concepção de criação pulula das colocações do filósofo. Nessa direção, afigura-se a nós que, para Nietzsche, em termos cosmológicos, a criação tornada linguagem unicamente é possível como alegoria, como procriação, devendo ser pensada em consonância com o sentido do dionisíaco nos escritos da última fase. Conforme o autor,

com a palavra ‘dionisíaco’ é expresso: um ímpeto à unidade, uma radical modificação sobre a pessoa, cotidiano, sociedade, realidade, sobre o abismo do perecer: o transporte passionadamente doloroso para estados mais escuros, mais completos, mais oscilantes; um enlevado dizer-sim ao caráter

integral da vida como que é igual, de igual potência, de igual ventura, em toda mudança; a grande participação panteísta em alegria e sofrimento, a qual aprova e santifica inclusive os mais terríveis e problemáticos apanágios da vida, a eterna vontade de procriação, de fecundidade, de retorno: o sentimento da necessidade do criar e do aniquilar... (KSA 13, 14 [14], p. 224).

Sob a óptica dionisiaca, a dupla necessidade de criar e destruir inspirada numa concepção de mundo como eterno vir-a-ser, revela uma noção de criação ínsita à própria dinâmica caótica das forças sob a insígnia da vontade de poder, sem qualquer relação de precedência com a destruição, porque subsistem mutuamente entrelaçadas. *O mundo* como vontade de poder criadora, sob o encalço do eterno retorno, *cria* na medida em que combina, arranja, ‘põe em ordem’, e, ao fazê-lo, *destrói* concomitantemente. Assim, criação é combinação, arranjo. Ora, só se pode combinar o que já está dado (‘somente o condicionado poder condicionar’). E, se há algo que se possa considerar como ‘dado’ em Nietzsche, esse algo é a multiplicidade de forças finitas eternamente retornando e rearranjando-se (o mesmo vale para os impulsos). Dado, não como instância fixa, mas como o profusamente indeterminado *de* ou *em* todo acontecer. Logo, o ‘dado’ é, seguramente, o ‘não-dado’. Porque o fado da eterna circularidade rigorosamente atravessa um número finito de forças, as criações são sempre re-produções ao infinito, configurações que retornam enquanto re-combinações.

Igualmente, criação e aniquilação são modos de dizer a dinâmica mundana; interpretações deste processo cuja tradutibilidade, na linguagem poético-filosófica de Nietzsche, mostra a própria *poiesis* da/na vontade de poder, haja vista que poder, domínio, imposição, singularização, implicam o ininterrupto pôr-se desta na condição de “vontade incessante de poder, ou de criação constante, de transformação, de auto-superação” (KSA 11, 35 [60], p. 538). Conquanto em algumas passagens insista somente em uma capacidade criadora como outra denominação para a vontade de poder, deve-se sempre registrá-la operando numa interdependência com uma capacidade destrutiva.

Com efeito, a própria ideia de capacidade como atributo inerente a um determinado ser é apenas uma superfície que encobre uma profunda *dinamys* instauradora. O trecho a seguir é, sob este aspecto, ilustrativo:

a totalidade do mundo orgânico é o entrelaçamento de seres com pequenos mundos imaginários em seu torno: na medida em que retiram de si e colocam na experiência a sua força, seus desejos e seus hábitos como seu *mundo externo*. A capacidade de criar (configurar, inventar, imaginar) é sua capacidade fundamental: naturalmente de si mesmo eles também têm unicamente esta representação errônea, imaginada e simplificada (KSA 11, af. 34 [247], p. 503, grifo do autor).

Se o orgânico constitui uma incomensurável trama artificial de potências, processada por um efetivar-se dessa ‘capacidade criadora’, produtora de toda sorte de interpretações (falseamentos, erros, ilusões, reduções ou aparências) moldadoras da exterioridade, isso decorre necessariamente da aniquilação de outras interpretações introduzidas anteriormente no vir-a-ser, bem como do assombreamento do próprio fluxo das forças. Por esses meandros, afirmamos a ideia de que *criar* e *poder* equivalem-se na doutrina nietzschiana da *Wille zur Macht*, e que abarcam fundamentalmente o *destruir*. Levantamos esta possibilidade sustentando haver um elo semântico entre *machen* e *schaffen*, sugerido por Nietzsche e reconhecido por alguns tratadistas⁹, na maneira de julgar a *atividade* instituinte sob o nome de tal vontade, ela mesma irreduzível ao orgânico, posto que a dicotomia orgânico-anorgânico torna-se destituída de sentido.

Uma clara direção acerca desta hipótese é-nos oferecida pelo filósofo alemão quando inquire: “o criador em todo ser orgânico, o que

⁹ Indicando as insuficiências da versão inglesa de *Wille zur Macht*, qual seja, *will to power*, escreve Tracy Strong: “a língua inglesa tende a obscurecer um ponto importante. Em alemão, ‘vontade de poder’ é *Wille zur Macht*. *Macht*, no entanto, está relacionado a *machen*, que significa ‘fazer’ e assim dar forma” (STRONG, 1988, p. 234). Em elucidativa nota do artigo *A terceira margem da interpretação*, Scarlett Marton aduz semelhante compreensão ao justificar o uso da tradução ‘vontade de potência’, entendendo “o vocábulo *Macht*, associado ao verbo *machen*, como fazer, produzir, formar, efetuar, criar”; e arremata: “enquanto força eficiente, a vontade de potência é força plástica criadora. É o impulso de toda força a efetivar-se e, com isso, criar novas configurações em relação com as demais” (MARTON, 2001, p. 214/215, nota n° 2).

é?” e numa das respostas indicadas¹⁰, pronuncia “que a vontade de poder é igualmente o que dirige o mundo inorgânico, ou melhor, que não existe mundo inorgânico” (KSA 11, 34 [247], p. 503/504), dando-nos a entender que a mesma ebulição tecelã (a vontade de poder) gera todas as porções do real. O poder, o *querer-ser-mais*, o *plus* expansivo, irradia-se à maneira de um múltiplo diferenciar-se que inevitavelmente ocorre entre constelações de forças. Assim, interpretamo-lo não como predicado inerente a um ser, mas como *relação*, compartilhando da percepção de Rüdiger Safranski sobre esta figura-chave da filosofia nietzschiana: “o poder não é algo substancial, mas relacional” (SAFRANSKI, 2002, p. 264). Para Nietzsche, conforme entendemos, transitórias relações de poder fomentam ordenações igualmente efêmeras, desde os microscópicos aos macroscópicos fenômenos recobertos pela singela expressão mundo.

Ininterruptamente autoformando-se, o mundo é então um autoproduzir-se intrincado numa imponderável simultaneidade. É justamente essa capacidade (*Fähigkeit*) que Nietzsche procura salientar desde um horizonte cosmológico onde se inserem em toda sua extensão as tonalidades do cultural e do biológico, que apenas se distinguem porque vibram de modo distinto. Portanto, se a partir de uma eternidade circular nos posicionamos relacionando-nos uns aos outros, em todos os níveis do existir, observando igualmente o caráter relacional-agonístico de tudo que há, cada instante da relação é inexoravelmente configurador. Criar consiste então numa inequívoca condição do exercício de poder onde estão implícitos o impor-se e o resistir, o comandar e o obedecer, o submeter e o submeter-se das forças em relação, que, como tais, querem se expressar necessariamente enquanto forças.

Com Nietzsche, por assim dizer, a criação não é interpretada como um ato fundador preso a uma divindade transcendente, ou como faculdade subjetiva restrita ao humano: *ela se harmoniza inteiramente com sua visão dionisíaca do mundo, sob a tutela da vontade de poder e do eterno retorno, articulando-se, portanto, a um olhar cosmológico*. Desterrada da ortodoxa

¹⁰ Dissemos ‘uma das respostas indicadas’ porque neste póstumo Nietzsche elenca, em correspondência com a compreensão anteriormente citada da totalidade do mundo orgânico, seis parágrafos nos quais desenvolve a afirmação inicial em torno da figura da vontade de poder. O excerto supracitado consta precisamente no terceiro parágrafo.

exclusividade semântica judaico-cristã, a imagem da criação é revertida para a imanência, passando a auferir sentido apenas como dinâmica condicionada e derivada porquanto inextrincavelmente relacionada com a destruição e imersa num mundo sem começo ou fim. Claro está que Nietzsche concede às forças criadoras-destruidoras a inevitável índole de instituir o mundo unicamente enquanto pluralidade de mundos efêmeros. À luz desse uso propriamente distante do habitual emprego teológico, o termo criação passa a ser parte constitutiva de um eco filosófico cuja matriz cosmogônica e trágica grega são assumidas por entre as linhas de seu discurso. Igualmente, o frequente uso que o filósofo de Röcken faz da palavra *schaffen* e de seus correlatos, como uma de suas ferramentas hermenêuticas, demarca uma tentativa de pensar a existência prescindindo da parafernália conceitual oriunda do esquema niilista subjacente à tradicional noção de criação.

Essa outra *simbologia da criação* redimensiona o sentido do criar, afundando-o num denso caldeirão tropológico onde expressões como inventar, formar, produzir, instituir, arranjar, combinar, configurar, interpretar, idealizar, entre outras, não se distinguem. Em relação a estas, o criar mesmo não tem qualquer primazia de sentido, mas somente uma correlação semântica. Se, nesses trilhos pode-se conceber a criação sem fazer menção a um Criador incondicionado ou a uma causa primária, o lugar que tal noção ocupa nos textos nietzschianos (mormente aqueles da segunda e terceira fase) é radicalmente laicizado e desconsiderado como recurso metafísico fundante. O programa antimetafísico de Nietzsche (leia-se *antiplatonista*), em seu intento de recuperação da ‘inocência do vir-a-ser’, não pode descartar essa compreensão, uma vez que desabona interpretações reafirmadoras do primado de um ‘fora’ ou ‘além-mundo’ como primeiro motor, introduzindo uma interpretação centrada na atividade autoproducente do acontecer em geral.

Se não há um *ens* absoluto responsável pela origem de todas as coisas, pois a *dinamys* do mundo é autoconstitutiva, os atributos tradicionalmente creditados ao Divino não seriam agora imanentes ao mundo? Nietzsche responderia que assim como o cadáver do ‘Deus morto’, os elementos os quais Lhe circunscrevem devem naufragar: “‘Deus’,

‘imortalidade da alma’, ‘salvação’, ‘além’, puras noções, às quais não dediquei atenção alguma, tempo algum, mesmo quando criança – talvez não fosse infantil bastante para isso”, diz o filósofo, e arremata: “não conheço em absoluto o ateísmo como resultado, menos ainda como acontecimento: em mim ele é óbvio por instinto” (EH/EH, Por que sou tão inteligente § 1, p. 35). Aqui está em jogo a experiência de des-moralização e des-culpabilização da natureza, a retirada de toda acusação instituída contra a existência, sobretudo aquela insuflada no âmago do cristianismo. Esse ateísmo filosófico une-se à defesa de uma existência inocente, posto que *in-nocente* significa ‘não-nocivo’, e, portanto, destituído de carga depreciativa. Logo, da natureza, do mundo, da vida, são retiradas as valorações morais como juízos nocivos e lhes é devolvido o seu caráter ‘naturalístico’¹¹.

A manutenção de toda forma de teísmo implica ainda uma moralização do mundo, um sentido moral entregue ao mundo, um recurso à presença de Deus como valor moral fundante. Perguntar-se-ia então: por que Nietzsche reivindica para si uma divindade semigrega como emblema de sua filosofia? Não estaria somente permutando um teísmo por uma tutela mítica? Ora, Dionísio constitui figura modelar a uma filosofia que se intitula trágica – é um deus tomado como metáfora, um personagem conceitual¹² com o qual a existência e a atitude diante da mesma são simbolizadas. Traduz para Nietzsche, de maneira

¹¹ Se há um naturalismo em Nietzsche, ele dispensa o conceito de natureza como causa, substância, essência, princípio do movimento, ordem necessária. E, porque reputa tais concepções como de fundo moral, ou resguardadoras de uma percepção moral do mundo, seu naturalismo é imoral, pois não pretende prescrever à ‘natureza’ um fundamento, uma providência ou uma finalidade. Pensamos ser nessa direção que em *A Anti-Natureza - Elementos para uma Filosofia Trágica*, Clément Rosset entende o significado nietzschiiano da *inocência*: “a denegação de toda natureza é provavelmente o sentido mais profundo disso que Nietzsche entendia por ‘inocência do devir’: a inocência do devir é o seu acaso – a inocência da vida é sua independência frente à natureza, o fato de não conhecer nem ter de responder por nenhuma natureza. E, reciprocamente, o que culpabiliza o devir e a vida é o pensamento de sua vinculação a uma rede de significações” (ROSSET, 1989a, p. 74). Por conseguinte, nenhum significado último, primeiro, teleológico e escatológico subsiste, nenhuma *natureza* nesse aspecto. Se o naturalismo consistir no remontar a uma natureza como *essentia*, então não há naturalismo em Nietzsche.

¹² Servimo-nos desta definição criada por Deleuze e Guatarri, definição esta que se opõe à ideia de personagem de diálogo cujo exemplo emblemático é o de Sócrates para Platão. Consoante os autores, “os personagens conceituais, em contrapartida, operam os movimentos que descrevem o plano de imanência do autor, e intervêm na própria criação de seus conceitos” (DELEUZE ; GUATARRI, 1992, p. 85).

cabal, o conhecimento, a interpretação ou a crença acerca da máxima asseveração de todo acontecer como fluxo de condicionamentos entre múltiplas forças que eternamente retornam. Noutros termos, Dionísio, ou o dionisiaco, é a senha nietzschiana pela qual o trágico adquire musculatura conceitual em sua filosofia¹³.

Enquanto instinto estético, desde *O Nascimento da Tragédia*, sua figuração reenvia à embriaguez, ao orgíaco, ao estilhaçamento, todos enunciadores da prostração dos limites ou medidas da existência: em seu íntimo originário, a natureza mesma, na condição de uno primordial, é abismal e horrífica: esse é o atributo dionisiaco que a máscara apolínea embeleza em seu trabalho de superfície. Não obstante colocar-se nos trilhos de uma metafísica da vontade aparentada à estética de Schopenhauer, Nietzsche, ao contrário daquele, é seduzido por Dionísio, pela dinâmica inaudita da vida como pano de fundo da civilização. Tal ‘sedução’ atravessará suas reflexões até soerguer-se como um dos frontispícios mais recorrentes nos últimos escritos¹⁴.

Em *Além do Bem e do Mal*, Dionísio é nomeado deus-filósofo, possivelmente como presságio a uma identificação ulterior (Nietzsche-Dionísio)¹⁵.

Em *Crepúsculo dos Ídolos*, é re-significado numa leitura psicofisiológica que haure um homem dionisiaco incapaz de desconsiderar os

¹³ Camille Doumolié enfatiza o dionisiaco enquanto quebra do discurso em torno da *origem* na figura nietzschiana da ‘expulsão de Deus’, como possibilidade de um re-nascimento da tragédia pela adesão à repetição eterna do mundo: “que paremos de procurar a origem, isto é, de pagar tributo a Deus, à morte, de acordo com a lei tribal, e fiquemos livres da culpa e da dívida cruel para com o Pai. Essa inocência da repetição (Eterno Retorno), do espírito (que se faz criança) e da vida (enquanto chama dionisiaca), será, para Nietzsche, a conquista dos tempos trágicos. O possível renascimento da tragédia seria a marca dessa liberdade adquirida, dessa capacidade de viver o trágico de maneira absolutamente positiva e afirmativa, como jogo superior do mundo e de um deus inocente” (DUMOULIÉ, 1992, p. 72/73).

¹⁴ Nesse ponto, Araldi apresenta a ligação do nome do deus grego à condição afirmativa no exercer-se das energias criadoras como indispensável à compreensão do sentido da criação em Nietzsche: “as tematizações tardias do dionisiaco, embora não mais restritas ao horizonte da tragédia grega, se dão no sentido de mostrar o caráter afirmativo da força criadora, do novo sentido de criação proposto” (ARALDI, 2004, p. 412).

¹⁵ “Ninguém menos que o deus *Dionísio*, esse grande ambíguo e deus-tentador... Nesse meio tempo aprendi mais, e até demais, sobre a filosofia desse deus, de boca em boca, como disse – eu, o derradeiro iniciado e último discípulo do deus Dionísio” (JGB/BM, § 295, p. 196). Em *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche volta a arrogar-se a mesma alcunha: “eu, o último discípulo do filósofo Dionísio – eu, o mestre do eterno retorno...” (GD/CI, o que devo aos antigos § 5, p. 118).

sinais afetivos-copóreos, sendo o único a abrigar em si o ininterrupto transmutar-se¹⁶. Com isso, a ideia nietzschaniana do dionisíaco vai assumindo uma posição fundamental em seu pensamento, pois não mais se adstringe à tragédia ática, alcançando a condição de chave de compreensão filosófica da totalidade da vida. Por este viés, é preparado o terreno à configuração de uma filosofia dionisíaca como ‘filosofia trágica’, e, concomitantemente, como medida crítica da experiência morigerada do homem moderno.

Por conseguinte, a percepção do dionisíaco reputado derradeira fronteira da afirmação constitui o vir à tona de uma mundividência que salta sobre qualquer aviltada interpretação moral do mundo, qual seja socrático-platônica, cristã, schopenhauriana ou numa palavra, idealista. A visão dionisíaca do mundo revela-se “uma fórmula de *afirmação suprema* nascida da abundância, da superabundância, um dizer Sim sem reservas, ao sofrimento mesmo, à culpa mesmo, a tudo o que é estranho e questionável na existência” (EH/EH, O nascimento da tragédia § 2, p. 63). Nietzsche declara essa visão sobre a vida a mais nobre e profunda, porquanto nenhum aspecto desta é negado ou recusado em nome de além-mundos fictícios ou egipcismos filosóficos por meio dos quais se traveste o instinto de vingança, o instinto opositor da vida.

Compreender Dionísio equivale então a colocar-se desde já sob a ótica da vida, a perceber-se como inserido no caráter trágico de todo o existir, aprovando tudo o que nele há de problemático e jubiloso. Assim sendo, a concepção do trágico em Nietzsche implica um atestador sentir-se pertencente ao turbilhão de afetos, impulsos e potências, a nos arrastar irresolutamente pelos campos do incontornável: “a vontade de vida, alegrando-se da própria inescotabilidade no *sacrifício* de seus mais elevados tipos – a *isto* chamei dionisíaco” (EH/EH, O nascimento da tragédia § 3, p. 64, grifo do autor). A vida é trágica à medida que é assumida dionisiacamente: o regozijar-se com o devir, com o prazer do eterno vir-a-ser, regozijo esse indicativo de assunção

¹⁶ “Para o homem dionisíaco é impossível não entender alguma sugestão, ele não ignora nenhum indício de afeto, possui o instinto para a compreensão e adivinhação no grau mais elevado. Ele entra em toda pele, em todo afeto: transforma-se continuamente” (GD/CI, Incursões de um extemporâneo § 10, p. 69).

da existência retornando *ad aeternum*, desvela-se no pensamento nietzschiano acerca do trágico.

A adesão à total vacuidade do mundo e à implacável fatalidade do acontecer é cara a Nietzsche enquanto consentimento a uma verdade perspectivística favorecedora a um situar-se outro do existente humano ante a totalidade onde e desde sempre se encontra submerso. Mundo torna-se então algo aberto e des-obstaculizado, frente ao qual o vivente em geral ancora-se como uma simples modulação deste. Dito mais precisamente, o humano é compreendido então numa ‘situação’, num arranjo instaurado por um inominável conjunto de circunstâncias impostas pela vida, não sendo mais que um caso especial da própria vida e esta, da vontade de poder¹⁷. Logo, ao admitir o acaso (*Zufall*) como senhor das possibilidades e imprescritível jogador de dados da existência, o vivente humano adere à tragicidade em que inelutavelmente se acha implicado, aquiescendo-a e re-significando-a.

Essa re-significação diz respeito a uma maneira de sentir e assentir a completa contingência em tudo que foi, é e será, maneira esta que honra a diluição do atemorizante peso entregue à vida e ao tempo (uma mera interpretação moral dos mesmos), forjando como contrapeso o reconhecimento de sua necessidade. Como supõe Clément Rosset, a incondicional aquiescência de todo acontecer é um traço singular das filosofias reputadas trágicas, condição necessária que as distingue das filosofias chamadas *bem-sucedidas* ou *malogradas*¹⁸. Nesse sentido, a

¹⁷ Sobre a vida como caso particular da vontade de poder conferir KSA 13, af. 14 [121] da primavera de 1888.

¹⁸ Cf. ROSSET, 1989b, p. 63. Rosset estabelece uma tripartição ao analisar as possibilidades históricas do exercício filosófico, tomando como pressuposto seu inevitável envolvimento com o acaso: sem obedecer a qualquer relação cronológica, entende que, primeiro, há filosofias que transcendem o acaso em sistema, obtendo desse modo uma síntese (chama-lhes *filosofias bem-sucedidas*); há outras que negam o acaso sem conseguir erigir-se em sistema e, portanto, fracassam em sua tentativa de síntese (são as *filosofias malogradas*); e por fim, há aquelas que afirmam o acaso, recusando-se a quaisquer tentativas de síntese (estas são as *filosofias trágicas*). Além disso, Rosset radicaliza a categorização que propõe: “há então, enfim, três grandes maneiras de pensar: *bem* (filosofias constituídas, que conseguiram formar um sistema), *mal* (filosofias mal constituídas, que falharam em seu sistema) ou *não pensar* (filosofias trágicas que renunciaram à idéia de sistema)” (ROSSET, 1989b, p. 64, grifo do autor.). O pensamento nietzschiano consta, segundo Rosset, no rol das filosofias trágicas justamente por sua exigência de assentimento integral do acaso necessário, e, ademais, quicá pudesse perfilhar como o primeiro a arquitetar tal filosofia: “Nietzsche – nisto talvez o primeiro a ter feito a ‘filosofia’ da tragédia – afirma que a aprovação é o critério e o signo próprio do pensamento trágico”

afirmação do caráter trágico da existência, requerida por Nietzsche enquanto um situar-se e um compreender-se outro do homem, ultrapassa a mera reconhecimento lógica, desaguando num sentimento, num *pathos* de intenso pertencimento à multiplicidade do todo. Este diferente ‘pôr-se’ do humano na existência constitui um indício do que Nietzsche denomina redenção e liberdade, ou, em outras palavras, ‘abertura’¹⁹:

um tal 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...* Mas uma tal crença é a maior de todas as crenças possíveis: eu a batizei com o nome de *Dionísio* (GD/CI, Incursões de um extemporâneo § 49, p. 99, grifo do autor).

Nesta direção, afinamo-nos com a noção de abertura aventada por Michael Steinmann (2000, p. 187) ao conceber a vida como um si mesmo (*Selbst*) em Nietzsche: “vista a partir do tempo, a totalidade do si mesmo (*Selbst*) é muito mais sua abertura, ou melhor, é o fato de que contém em si mais possibilidades do que pode saber em seus diferentes momentos”. Para o existente humano essa *protopercepção* (Ibidem, p. 51). Concordamos com a análise de Rosset na medida em que sinaliza a afirmação da profunda indeterminação que transpõe o existir como marca típica de *um pensar* que opta em não pensar a natureza das coisas, mas, que ratifica exultado o caráter trágico do acontecer. O ‘não-pensar’ é consonante com o silêncio que esborra da ausência de tutelas, amparos e toda sorte de arrimos conceituais perante o reconhecimento do acaso infável.

¹⁹ A título de esclarecimento, não utilizamos o termo *abertura* no sentido instituído por Heidegger, enquanto caráter fundamental do *Dasein* (ser-aí, ou, o existente humano). Abertura (*Erschlossenheit*), no contexto da ontologia heideggeriana, vincula-se ao modo como o *Dasein* se acha em meio aos entes, como desde já ‘aberto’ ao mundo no qual está: “o *Dasein* sempre traz consigo seu ‘aí’, e, desprovido dele, ele não apenas deixa de ser de fato, como deixa de ser o ente dessa essência. *O Dasein é a sua abertura*” (HEIDEGGER, 1998, p. 187). Logo, em Heidegger, abertura é o modo de ser próprio do *Dasein* em sua indissociável relação com os entes, uma vez que se compreende a partir de um ‘aí’. Há ainda outro sentido desta expressão, próprio do âmbito da filosofia política, ligada ao adjetivo ‘aberto’, designando “atitudes ou instituições que admitem a possibilidade de participação ou comunicação ampla ou até mesmo universal” (ABBAGNANO, 1998, p. 2). Com o termo *abertura* queremos exprimir a ideia de uma *situação existencial* que emana para o humano em razão do reconhecimento do caráter trágico da existência, enquanto percepção de um horizonte aberto a outras possibilidades de construção de sentido e instauração de valor. Nesse sentido, aproximamo-nos da interpretação de Steinmann sobre a concepção nietzschiiana de vida: “vista a partir do tempo, a totalidade do si mesmo (*Selbst*) é muito mais sua abertura, ou melhor, é o fato de que contém em si mais possibilidades do que pode saber em seus diferentes momentos” (STEINMANN, 2000, p. 187).

constitui condição nodal ao trespassamento das circunstâncias vitais (e portanto axiológico-morais) nas quais habita, trespassamento cujas implicações criativo-destrutivas instauram possíveis configurações outras desse mesmo existente.

Destarte, Nietzsche propõe uma reinterpretação da condição humana arvorada num duplo movimento, qual seja, deprender a *sabedoria trágica* associada ao niilismo extremo, segundo a qual o caos abraçado ao acaso orchestra a totalidade do real e, em vista disso, aceitá-la de modo irrestrito e entusiástico, por meio de uma aprovação redimensionadora do sentido do trágico. Em síntese, Dionísio é posto como *crença* no fortuito que abençoa todas as coisas e no fatalismo de tudo que vem a ser. Num apotegma intitulado *Minhas Inovações*, o filósofo alvitra uma ‘teoria do acaso’ contrária à debilitação dos indivíduos no horizonte do pessimismo-niilismo, quando escreve: “reconheço em meio ao acaso a *força ativa* do criador— o acaso mesmo é *apenas o entrechoque de impulsos criadores*” (KSA 10, 24 [28], p. 661/662, grifo do autor). Nele observa-se o quanto a tragicidade em Nietzsche é cingida pelo caráter instituinte da atividade criadora resultante da profusa dinâmica dos impulsos sob a égide de um acaso destituído de culpabilidade.

Marco Brusotti, a esse respeito, considera haver em Nietzsche (desde o período intermediário) uma dupla tarefa: suprimir o sentimento de culpa e experienciar novos modos de viver. Ressaltando-a, em nome da ‘paixão do conhecimento’ (*Leidenschaft der Erkenntnis*) enunciada pelo filósofo de Röcken, conclui que “a dupla tarefa de experimentar com novas formas de vida e eliminar o sentimento de culpa é aparentemente heterogênea. Entre elas há uma profunda conexão”. E arremata, “a tarefa em torno de aprender e sentir novas coisas se relaciona fundamentalmente à culpa e ao sentimento de culpa” (BRUSOTTI, 1997, p. 260). Nitidamente, o filósofo alemão lança o humano nas rédeas do acontecer, numa espécie de ultra-(in)determinismo instintual, reflexo do acaso que habita o todo. Porém, e como parece interpretar Brusotti, tal ‘situação’ não se revela uma paralisante imersão no nada após a confirmação do vazio existencial: ela exige do homem um *protagonismo* sem sujeito, exclusivamente concebido a partir da corporeida-

de. Destronada, a racionalidade revela-se um aglomerado de impulsos confrontando-se com outros aglomerados, os quais por meio da luta constituem hierarquias transitórias, ínsitas à *grande razão* que é o corpo, ou, para dizer como Nietzsche, o ‘ser próprio’ (*Selbst*): “o corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor” (Za/ZA, Dos desprezadores do corpo § I, p. 60).

No *Zarathustra*, à luz da vontade de poder, Nietzsche aponta justamente aquilo que continuamente perfaz o corpo: “criar [*schaffen*] para além de si. Isto ele quer acima de tudo; é o seu férvido anseio” (Za/ZA, Dos desprezadores do corpo § I, p. 61). Desse modo, criação pressupõe a incessante atividade destrutiva-transformacional à qual o humano está submetido. Reconhecer e anuir essa condição do ‘criar-para-além-de-si’ é saltar para uma atmosfera existencial alternativa enquanto abertura experimental ao humano, desde onde obtém sentido a emblemática afirmação nietzschiana: “o mundo tornou-se novamente ‘infinito’ para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*” (FW/GC, § 374, p. 278, grifo do autor).

Um dos significados atribuídos à noção de criação em Nietzsche vincula-se à sua ideia de auto-superação (*Selbst-Überwindung*). Tal ideia reenvia ao centro nervoso da comunhão entre o locupletto jogo caótico do mundo e a desestabilização necessária do *si mesmo* – corpo, organização de forças – em direção a outros arranjos, empurrado pelo ‘férvido anseio’ posto pela vida. O tom heraclítico de Nietzsche sustenta a radical imanência de tudo que vem a ser e que, sem *incondicionados* como ponto de partida ou *sínteses* como pontos de chegada, inexoravelmente finda: “todas as grandes coisas perecem por obra de si mesmas, por um ato de auto-supressão: assim quer a lei da vida, a lei da *necessária* ‘auto-superação’ que há na essência da vida” (GM/GM, III § 27, p. 148, grifo do autor). Criar é análogo a ultrapassar, e implica um *pathos* aderente ao processo arrebatador da existência. Inevitável, impele o vivente a vencer resistências, sendo toda vitória apenas temporânea e todo ‘criado’ um ‘destruído’ no porvir²⁰.

²⁰ Anteriormente, em *Assim falou Zarathustra*, Nietzsche já havia declarado essa condição

A epidemização do niilismo na figura prototípica do último homem (o homem moderno, última expressão do processo de decadência da civilização ocidental) tem como contraponto uma filosofia trágica, germen donde dimana a tarefa criadora impulsionada pela percepção da ‘abertura’ como restabelecimento da inocência do vir-a-ser. Destarte, tornam-se justificáveis as exigências nietzschianas em torno da construção de uma ‘filosofia do futuro’:

há ainda, entre os homens de hoje, tanta força criadora excedente não utilizada na configuração da vida, tanta força que deveria se dedicar integralmente a uma única meta, não, digamos, à representação do que é presente, à reanimação e recriação imaginativa do passado, mas à sinalização do futuro [...] e assim, com o estímulo da emulação e da inveja, ajude a criar o futuro (VM/OS, § 99, p. 51/52).

Até aqui, entendemos que a noção de criação em Nietzsche constitui uma imagem ligada aos componentes afirmativos de seu pensamento, nitidamente, ao expressar-se mesmo das forças, à *atividade* destas sob todas as dimensões da realidade, encerrada na concepção de vontade de poder e no simbolismo tardio do dionisiaco. Criação é ao mesmo tempo o plasmar e o plasmado, ininterruptos e indeterminados, a pôr e repor o mundo como multiplicidade; reciprocamente referida à destruição, é metáfora da atuação da vontade de poder, do dionisiaco infatigável enquanto não-limite entre prazer e dor, gozo e sofrimento, superfície e profundidade, à luz da hipótese cosmológica do eterno retorno de todo acontecer.

fundamental da vida em forma de uma confiança que a mesma faz ao protagonista: “este segredo a própria vida me confiou: ‘Vê’, disse, eu sou aquilo *que deve sempre superar a si mesmo*” (Za/ZA, Do superar a si mesmo § II, p. 145, grifo do autor).

Referências:

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ARALDI, Clademir Luís. **Nilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos**. São Paulo: Discurso Editorial & Editora Unijuí, 2004.

BRUSOTTI, Marco. **Die Leidenschaft der Erkenntnis: philosophie und Ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche vom Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1997.

CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DUMOULIÉ, Camille. **Nietzsche et Artaud: pour une éthique de la cruauté**. Paris: PUF, 1992.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 1998.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

MARTON, Scarlett. A terceira margem da interpretação. *In: _____*. **Extravagâncias: ensaios sobre a Filosofia de Nietzsche**. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial & Unijuí, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sämtliche Werke**. *In: COLLI, Giorgio ; MONTINARI, Mazzino (org.)*. **Kritische Studienausgabe (KSA)**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999. 15 v.

_____. **A gaia ciência**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Além do bem e do mal**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras,

2001.

_____. **Assim falou Zaratustra**. 12. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. **Crepúsculo dos ídolos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Ecce homo**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. **Genealogia da moral**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Humano, demasiado humano**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. **O anticristo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. Opiniões e sentenças diversas. *In*: _____. **Humano, demasiado humano II**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

REBOUL, Olivier. **Nietzsche, crítico de Kant**. Barcelona: Antropos, 1993.

ROSSET, Clément. **Anti-natureza: elementos para uma filosofia trágica**. Rio de Janeiro: Editora Espaço e Tempo, 1989a.

_____. **Lógica do pior**. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989b.

STEINMANN, Michael. **Die Ethik Friedrich Nietzsches**. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2000.

STRONG, Tracy B. **Friedrich Nietzsche and the politics of transfiguration**. Berkeley: University California Press, 1988.

Vontade de poder e transvaloração¹

Will power and revaluation

Prof. Dr. Miguel Antonio do Nascimento²

Resumo

Os conceitos vontade de poder e transvaloração estão sendo tomados aqui como elementos da conexão fundamental entre Nietzsche e a filosofia. Ao mesmo tempo em que expressam a crítica nietzschiana à metafísica e à moral mostram de modo implícito a questão da verdade relativamente à tradição filosófica. É estabelecida nesta discussão uma compreensão de vontade de poder mediante a qual a fundamentação metafísica de mundo e homem é contestada. A referência feita ao conteúdo da transvaloração visa alcançar a discussão sobre a ultrapassagem do niilismo.

Palavras-chave: Nietzsche – transvaloração – vontade de poder - questão da verdade – niilismo.

Abstract

The concepts of transvaluation and will of power are presented as elements of the fundamental connection between Nietzsche and the Philosophy. At the same time they express Nietzschean critics to metaphysics and to morals they also show in a implicit way the question over truth regarding the philosophical tradition. This exposure establishes how the understanding about the concept of Will of power as regards the metaphysical foundation of World and Men are replied. It is under discussion the question over nihilism and over the truth concerning to the content about transvaluation.

Key-words: Nietzsche – transvaluation - will of power – question over the truth – nihilism.

Os conceitos vontade de poder e transvaloração aparecem aqui relacionados com o tema da verdade; tenho em vista que nisso incide o essencial do pensamento de Nietzsche: de um lado enquanto crítica ao conceito da verdade e de outro lado como o entendimento de que transvaloração significa o poder ir além da ‘verdade’, no modo da superação de todo ‘valor’ dado. Com isso, vontade de poder não quer dizer ‘vontade’ nem ‘poder’ e transvaloração não quer dizer ‘valor’ dado. Desde já, então, é preciso entender que nem um conceito nem o outro – nem vontade de poder nem transvaloração – deve ser tomado

¹ Assunto abordado no VIIIº Simpósio Internacional de Filosofia em Fortaleza em setembro de 2007, sob o título “Transvaloração e vontade de poder”.

² Doutorado em Filosofia pela universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ (1995). Professor do Departamento de Filosofia da UFPB. E-mail: miguelantonion@gmail.com

como conceito em si; devemos tomá-los pelo que portam do conteúdo em questão na filosofia, a questão de se transformar no conteúdo da verdade aquilo que o homem concebe como sentido para si e para as coisas. É isso o mais significativo e importante nesses conceitos criados por Nietzsche, mesmo se ele não os exprimiu assim.

Neste caso já se parte sabendo que a ‘verdade’ está sendo considerada e definida por Nietzsche como ‘valor’ dado e por esta razão é igualmente refutada por ele. Também já se parte sabendo que, com o termo transvaloração, Nietzsche não está querendo dizer a mesma coisa que um ‘valor’ dado, ainda que fosse um outro valor que não a ‘verdade’. O que não se pode saber já é o que significa poder ir além da ‘verdade’ enquanto transvaloração. Também não compreendemos de imediato o que representa para nós refutar a ‘verdade’. Recorro então a estes conceitos para aprofundar o que já sabemos e para apreender o que ainda não sabemos dessa questão.

No que respeita ao conceito de vontade de poder centralizo em grau de importância, mas nos limites da presente abordagem, uma bem conhecida declaração de Nietzsche que diz: “*Esse mundo é a vontade de poder – e nada além disso!* E também vós sois essa vontade de poder – e nada além disso!” (KSA 11, p. 611)³.

Entre os vários aspectos do conteúdo desta afirmação de Nietzsche destaco apenas estes: primeiro, a idéia do todo que o mundo é, e correspondendo à vontade de poder. É que em filosofia é justamente esta a forma de se dizer o que é tudo o que existe e, conseqüentemente também, o que é o mundo. O segundo aspecto a ser destacado é o fato de o homem ser definido também como vontade de poder e sob a conotação de que ele nada mais pode ser senão isso. Nesse caso, aquilo que é o homem é também o que o mundo é. Destaco ainda um terceiro aspecto da declaração de Nietzsche, que é o seguinte: nem o mundo nem o homem pode ser algo fora disto que é a vontade de poder, porque não há “nada além disso”.

A noção desse todo com que nós dizemos mundo a obtemos

³ NIETZSCHE, Friedrich W. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe** [doravante, KSA], 11. Edição de Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Munique/Berlim/N.Yorque: dtv / de Gruyter, 1988.

como efetividade, isto é, como algo efetivo. O efetivo é o que nos diz o todo, mas significando isso algo dado. Somos guiados então pela idéia de conjunto de coisas efetivadas e a se efetivar, isto é, a se tornar delimitadas, dadas, diferenciadas umas das outras. Neste sentido temos de imediato a objeção fundamental de Nietzsche de que o mundo como admitimos, isto é, como um todo efetivo, não existe; ou seja, é o contrário: o que existe nisso é só a forma em nós de exprimirmos o atuar, o efetivar, o tornar-se coisa de uma coisa. Em uma afirmação de seus apontamentos de 1888 podemos ler esta crítica à compreensão de mundo, até então existente, nestes termos: “Uma tradução deste mundo de efetividade em um mundo visível – um mundo para o olho – é a noção de ‘movimento’. Aqui está subentendido sempre que algo é posto em movimento...” (KSA 13, p. 258/9).

Mundo visível, mundo para o olho, mundo como movimento – tudo isto quer dizer: mundo-aparência. Temos então uma definição do mundo como aparência; definição refutada por Nietzsche justo por este fato da aparência como aparência. Neste ponto convém refletir que também para a tradição filosófica até então não satisfaz a noção do todo como aparência. Mas há um diferencial significativo entre Nietzsche e a tradição, relativamente à não aceitação desta aparência. Abro um parêntese para dizer que Platão, por exemplo, empenha-se em refutar o ponto de vista dos sofistas, precisando ele, tal como Nietzsche, ir além da aparência para poder conceber e dizer o que a realidade é (PLATÃO, 1979, p. 173-195). A eficiência com que o sofista podia dizer o ser como aparência, provava que há uma infundável combinação de possibilidades com que podemos justificar o que a realidade é sem que seja preciso estabelecer a exigência da verdade. Platão se vê em dificuldades perante a eficácia da aparência, porque esta pode muito bem fazer crer que não seja necessário recorrer a algo para além disso. Aqui não está em questão, propriamente, a solução encontrada por Platão em relação a Nietzsche, e sim o problema do sentido que o homem precisa assegurar para si na relação com as demais coisas. Quer dizer, a razão de se falar da verdade como exigência frente à aparência, é apenas porque e enquanto o homem precisa definir o seu ser em meio às outras coisas que também constituem o mundo.

Devemos dizer que é o mesmo motivo que leva Kant⁴ a querer ser ainda mais exigente nisso, procurando deixar mais nítida a separação entre o que o homem precisa tomar como o mundo das coisas enquanto determinístico e o que deve tomar como o seu ser enquanto liberdade.

Fecho aqui o parêntese dizendo que em Nietzsche, porém, o diferencial é que a crítica à aparência é a crítica ao caráter de oposição; oposição de que a aparência precisa para ser aparência; é uma crítica àquela essência metafísica, à qual a aparência se opõe para conseguir ser a aparência que é; ela necessita ser elemento de oposição à própria imutabilidade metafísica da essência. Neste sentido temos no pensamento nietzschiano uma crítica que atinge não só a metafísica, mas a todos os campos do conhecimento que se fundamentam na metafísica e reciprocamente dão garantia e base à metafísica; atinge, pois a lógica, a ciência, a teoria do conhecimento e seus correlatos – a causalidade, a finalidade, o mecanicismo, etc. O princípio de não-contradição ou o princípio de razão suficiente, bem como os demais princípios racionais comuns e imprescindíveis à lógica e à metafísica são aquilo que logo dá sinal deste diferencial nietzschiano, na medida em que a explicação do todo e da aparência, relativos a mundo, são tomados por vontade de poder. Em outros termos significa não se ter considerado que, ao nos referirmos à realidade do mundo através do conhecimento, estamos a nos restringir necessariamente ao mundo de nossa condição de existir nele, mundo da nossa capacidade de percebê-lo; e não só isso – não só esta base da subjetividade moderna e sim, sobretudo o fato de que esse todo do mundo é em conformidade com nossa condição de sermos aquilo mediante o que atuamos, isto é, mediante o que, nas relações existentes, tomamos por: permanecer, vir-a-ser, principiar, expandir, conservar, findar, desaparecer – enfim tomamos o mundo por nossa perspectiva de estarmos sendo, estarmos existindo. O todo do mundo é aquilo mediante o que constituímos tal perspectiva de sermos, de existirmos – quer dizer, esse todo do mundo é uma ficção imprescindí-

⁴ Cf. KANT, I. **Crítica da razão pura** [B671-732]. Trad. de Valério Rohden e U. B. Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 319-345 (Col. Os Pensadores).

vel, que só se mostra como ser e como medida entre verdadeiro e falso, e é só por isso que nunca se mostra como a ficção – que ele de fato é. Por trás da noção do todo está o atuar de relações das coisas e do homem no modo de um apoderar-se de algo, enquanto esse apoderar-se é o seu sendo, é o seu existir. Então o que constitui essa noção do todo é a condição do poder permanecer ou afastar, expandir ou principiar, vir a ser, concluir, findar – enfim poder atuar enquanto vontade de poder. A noção lógico-metafísica empregada para se compreender esse todo teria escondido, pois, este caráter de ficção que constitui o ser do todo que exprime o mundo e é só por isso que se pôde pensá-lo na relação metafísica entre aparência e essência. Se se admite este sentido de ficção, a relação lógica e metafísica entre aparência e essência não pode ser, então, o que explica o significado de aparência relativo ao todo do mundo. O sentido de aparência para a noção do todo terá de consistir no caráter de imprescindível da ficção concernente ao sentido de mundo como vontade de poder.

Isso, não tendo sido considerado assim pela tradição, deu lugar ao caráter de necessidade lógica entre aparência e essência, levando a metafísica a tentar superar a natureza mesma de variabilidade e mutabilidade da aparência, subordinando-a necessariamente à ‘verdade’ da essência – essência, porém que é só o valor abstraído da dita necessidade lógica; de outra parte, levando as disciplinas outras da filosofia, bem como a ciência, levando a este mesmo critério da verdade para validade do conhecimento. Não só Platão e Aristóteles, mas também Kant e a modernidade não teriam escapado desse equívoco, expresso, no entanto como ‘verdade’. Por isso tal verdade é para Nietzsche sempre a não-verdade.

A crítica de Nietzsche mostra, pois que o conteúdo da verdade está a negar a própria verdade. Negar a verdade se torna uma empreitada que Nietzsche pretende levar até o fim. Seguindo este raciocínio vamos então dar mais um passo nessa direção, fazendo referência ao conceito de “vontade de verdade”, empregado por Nietzsche em sua obra *Assim falava Zaratustra*. Zaratustra, no intuito de dizer que vida é vontade de poder, introduz o seguinte juízo: “‘Vontade de verdade’

chamais vós, os mais sábios dentre os sábios, àquilo que vos impele e inflama? Vontade de tornar pensável todo o existente: assim chamo *eu* à vossa vontade!” (Za/ZA, Do superar a si mesmo, p. 146).

Aqui é preciso antecipar a seguinte observação: aquilo que Zaratustra chama de “vossa vontade” é o mesmo que antes ele diz que nos “impele e nos inflama”. O que é uma mesma coisa recebe, pois duas designações e sentidos diferentes: uma designação de Nietzsche e outra dos filósofos – os mais sábios dos sábios. Verdade dada e a alcançar é a designação e o sentido para estes, os filósofos; para Nietzsche, a designação tem de ser vontade de poder, significando existência e vida. Neste juízo de Zaratustra, trata-se de uma conexão entre verdade e vontade de poder; e que vontade de poder é o que está sendo tomado por base para a negação da ‘verdade’. O ponto fundamental disso é que a verdade é negada porque se torna a não-verdade, justamente por ter sido revelada como vontade de assegurar a verdade – ou seja, como vontade de poder. Há conexão entre verdade e vontade de poder porque vontade de poder diz as duas coisas: diz o que é a não-verdade e diz também o que é a própria vontade de poder. Zaratustra quer dizer, portanto que a vontade de poder, nos mais sábios dos sábios – isto é, na filosofia –, transformou-se em vontade de possuir uma verdade já dada que, por não existir, torna-se a não-verdade.

Em decorrência disso indagamos agora: o que deveria ter acontecido, para não ser tal como foi? E o que de fato aconteceu e não devia? Ao dizer que vontade de poder é o que nos “impele e nos inflama”, em lugar de ser a ‘verdade’ que venha a ter este papel, Nietzsche responde à primeira pergunta – o que deveria ter acontecido: o que nos “impele e inflama” é o jogo de relações que nos constituem em meio aos demais entes, de forma tal que, através disso (desse jogo de relações) cada ente se torna ente, isto é, é impelido a assumir consistência material e formal, condição de mudar, estender-se, temporalizar-se, unificar-se ou dividir-se, desintegrar-se ou transfigurar-se – em suma, tornar-se ente, existência, ser. Deveria, pois, ter acontecido de tomarmos este procedimento como o modo de ser da existência, em que as categorias do ser advêm com e mediante a execução de um jogo do

existir, exercendo elas o papel de impulsionar a força do poder ser em nós e em todo ente, impelindo-nos e nos inflamando a ser, a existir. Nessa execução de jogo de relações não há ainda sentido algum, verdade alguma, valor algum, são meras ficções – e não há qualquer mal, qualquer prejuízo nisso. De forma que, o que nos impele e inflama não é uma verdade em si e nem mesmo também uma vontade enquanto vontade, um querer enquanto querer, um desejo enquanto desejo, e sim o tipo de força no jogo do poder ser, força que se tipifica segundo a função com que cada categoria dessas imprime destinação. Não se trata, pois de simples instinto, simples prazer, impulso biológico nem também qualquer qualificação valorativa, moral, estética, religiosa. Por isso, tem de ser sempre vontade de poder, processo genealógico de fazer pré-valer, de fazer ser. Justo isso é que leva por fim a formar o caráter de todo avaliar e de todo valor; valor que, como se vê, ocorre na condição de ser posterior e já decorrente disso – ocorre na condição de ser efetivo, de ser dado.

A segunda indagação, a saber: o que aconteceu e não devia? é respondida por Nietzsche de igual modo ao dizer que vontade de poder é o que nos “impele e inflama”, em lugar de ser a ‘verdade’ que venha a ter este papel. Nietzsche nos leva ao seguinte entendimento: ter-se-ia concebido que o que nos “inflama” e motiva radicalmente é a ‘verdade’, e isto quer dizer considerar que o que se estabelece com a consistência, com a forma e demais condições de ente visa a um sentido teleológico de totalidade perfeita e contendo por isso necessariamente uma essência invariável – isto é metafísica. De tal forma que as categorias do ser não são tomadas então como ficções – tal como deveriam ser tomadas –, mas como elementos imutáveis capazes de garantir o sentido teleológico para o ser, que passaria a ser permanência ou imutabilidade relativamente ao devir, mas também infinidade, eternidade, causalidade, perfeição, etc.; em outros termos, passa a ser assegurada uma separação entre um sentido falso e outro verdadeiro para tudo o que há. Justo assim, erro e verdade são criados como valor; razão porque se pode agora com Nietzsche tomar a ‘verdade’ como não-verdade, como falsidade e, por isso, podendo ser refutada.

Nesse sentido retomo o que já mencionei, ao dizer que a relação lógica e metafísica entre aparência e essência não é o que explica o significado de aparência no sentido do todo relativo a mundo. Ou seja, esse todo não existe; só podemos admiti-lo assim enquanto uma ficção, no sentido de ele só poder ser uma perspectiva de o homem poder ser. Convém ratificar isso com estas palavras de Nietzsche:

... o mundo, não se levando em consideração nossa condição de viver nele, mundo que nós não reduzimos ao nosso ser, nossa lógica e preconcebidas idéias psicológicas, não existe como mundo “em si”; ele é essencialmente mundo de relação... seu ser é essencialmente diferente a cada passo... (KSA 13, p. 271)

O conteúdo de ficção que o mundo é enquanto vontade de poder está ratificado, portanto, nestas palavras da declaração: “não existe como mundo ‘em si’”. A consequência mais importante disso é não mais se admitir como verdadeiro não só o ‘em si’, mas também o que se opõe ao ‘em si’ enquanto condição para o mundo dos fenômenos e leis respectivas serem.

Convém ressaltar que, olhando-se de outro ângulo, isto mesmo significa também que o mundo tem de ser sempre somente aparência. Mas agora é preciso ter cuidado com esta afirmação, porque essa compreensão de aparência não é apreendida de forma imediata; dependemos de compreender o que há aí de complexo enquanto ficção – ou seja, temos de compreender aquele mundo que é tão só “nossa condição de viver nele”, mundo que tornamos nosso ser, nossa existência.

Claro está que, antes de tudo, não se trata de uma mera oposição, ou seja, não quer dizer que exista o mundo enquanto o não ‘em si’, pois também neste caso sua base seria admiti-lo já como o contrário daquilo considerado antes como o ‘em si’. Em vez disso, o que é preciso dizer aqui é que Nietzsche nos dá a possibilidade de perceber que tanto no caso de se afirmar a verdade como o ‘em si’, como no caso de se afirmar o erro, isto é, a não-verdade como verdade, é o caráter de ficção da vontade de poder que é aí expresso e definido. Com isso, ou

seja, centrando-se todo problema do conhecer e da verdade neste caráter de ficção própria à vontade de poder, o todo do mundo é condição única de tudo ser e por isso irreduzível a uma só possibilidade, o ‘em si’ ou só a outra possibilidade, o contrário do ‘em si’, enquanto contrário, oposição; e por essa mesma razão será sempre diferente a cada passo e situação. Enfim é por esta razão, mais complexa de se entender, é por esta razão que se pode dizer agora que o mundo é só aparência e nunca porque seja a mera oposição ao ‘em si’.

O objetivo é mostrar a reflexão de Nietzsche como uma crítica à filosofia. Assim a indagação o que é a vontade de poder é, em linguagem filosófica, igual à pergunta o que é a verdade? A partir deste ponto, então, a referência à verdade como não-verdade não basta. É preciso tratar da verdade no que concerne à base para tal referência. Implicitamente é isso que o conceito de transvaloração exprime e significa aqui. O que o torna possível é o caráter de ambivalência próprio à natureza da verdade. Isto permite Nietzsche acusar de erro a ‘verdade’ e passar a pensá-la segundo o poder-ser inerente à vontade de poder. Perante a auto-imposição do aspecto paradoxal próprio a esta ambivalência decide ele exprimir a complexidade do conteúdo da verdade como conteúdo da superação que transmuda tudo o que é efetivado; o que é efetivado é tomado como valor dado e requer por isso ser transvalorado. Nos limites desta comunicação tratamos do decidido e não já da decisão mesma que resulta na base para a superação – enquanto transvaloração – de todo valor dado; como base implica ser simultaneamente o motivo para a crítica, mas também para a solução dada aí à questão da verdade, questão que não desiste, porém, da condição de ser intrínseca à alma humana.

Assim, até aqui a compreensão de vontade de poder nos levou a falar da verdade como não-verdade. Mas é preciso saber ainda o que é poder ir além da não-verdade e o que isso representa enquanto refutação da não-verdade. Para tanto procuro dar a forma de tese à concepção nietzschiana de transvaloração. Destaco uma reflexão de Nietzsche sobre a vontade de poder que, ao mesmo tempo nos reporta ao sentido da transvaloração. Trata-se de uma afirmação feita por Za-

ratustra nestes termos: E a própria vida me contou este segredo: ela disse: “vê, eu sou aquilo *que deve sempre superar a si mesmo*.[...] Muita coisa o vivente avalia mais alto do que a própria vida; e na verdade, através do próprio avaliar fala – a vontade de poder!” (Za/ZA 4, Do superar a si mesmo, p.149)

Note-se que Zaratustra precisa se fazer entender e por isso refere-se à vontade de poder como uma medida, ao dizer que acabamos falsificando a medida do valor, quando tornamos o valor mais alto do que a vida. Sabemos, porém que vontade de poder não pode ser uma medida porque – já vimos – medida é a verdade enquanto não-verdade. Então temos de entender isto de outro modo. O outro modo reside nesse “segredo” revelado pela vida e que denominamos de “superação”. Superar significa poder ir além da não-verdade bem como refutá-la por este motivo. Na afirmação citada, o que impõe destaque é o conteúdo do avaliar, uma vez que a questão é por que avaliar mais alto ou mais baixo do que a vida? em outros termos, isto quer dizer: ora, tendo em vista que não há o alto nem o baixo quando se toma vida como vontade de poder, então avaliar quer dizer deixar falar a própria vontade de poder. O que estaria fora da vontade de poder, diga-se fora da vida, teria de ser sempre nada, posto que tudo é vontade de poder e “nada há além disso!”; então o que está fora é nada e por isso tem de ser tratado segundo o conteúdo do niilismo.

É certo que há dois lados nisso, nesse nada; mas de imediato o que se sobressai é o fato de que niilismo é o nada resultante de uma forma de avaliação que o torna algo dado e existente de algum modo fora da “vida”. Nessa condição passa o niilismo a ser motivo da crítica aos valores. A causa principal já está evidente na afirmação de Zaratustra, citada acima, no sentido do avaliar. A tradição teria exacerbado a medida do valor tornando-o mais elevado do que a vida, pois tomara por elevado o conteúdo metafísico de verdadeiro como a essência imutável das coisas. Entenda-se pelo conteúdo disso as já mencionadas categorias racionais metafísicas que constituíram seja a filosofia antiga, a medieval e a filosofia moderna. O resultado, como consequência, foi ter-se de reconhecer que este conteúdo é igual a nada, é uma elevação

vazia do conteúdo do valor, por ser elevação só do ideal de algo efetivo. Mas que, ao mesmo tempo, não se sabe agora o que fazer diante disso: diante da derrocada desses mesmos conceitos superiores e essenciais. A frustração leva a todo tipo de providência, mas sempre para remediar o irremediável que é tomar o lugar de verdadeiro que redundava sempre na não-verdade. O niilismo se dá de muitas maneiras, mas são todas relativas a este único ponto, a saber: a ilusão de se alcançar algo que se busca enquanto verdadeiro. Nisso, as interpretações de mundo mostram-se como tendo em comum o fato do niilismo. Nessa base pode-se rever e reler toda a história da filosofia e redefini-la como sendo já o resultado disso: um processo de sucessivas tentativas de lidar com algo que está sempre e desde o seu começo em franca decadência, sem que se o sabia. Todo empenho de assegurar a verdade da realidade revela-se, com efeito, como nada mais que novas formas do valor da causalidade, da finalidade e do ser em si ou a oposição disto, como aparência.

Sob diferentes formas, o niilismo se torna então a mais nítida expressão de disfarce e fraude no empregar os valores e conseqüentemente uma vingança contra a própria vida. É que tudo passa a ser justificado em nome da verdade em si dos valores morais. É neste sentido que vem da parte de Nietzsche a acusação de que foram renegados os “instintos primeiríssimos da vida”; foram inventados a alma e o espírito para arruinar o corpo; fora ensinado a se ver como impuros os pressupostos mais elementares da vida, a exemplo da sexualidade; fora confundido amor ao próximo com o vício do próximo; enfim toda uma “moral de renúncia” que acaba por “trair a vontade de finalidade” porque se torna uma negação da vida e uma vingança contra ela. A questão principal para Nietzsche nisso é que isso se deu assim não porque a natureza do homem tendesse ou levasse necessariamente a tal, mas por uma decisão de pensar de uma pequena parte da humanidade, daqueles mais sábios dos sábios que deram aos valores uma elevação moral, como a moral dos bons. No entanto teriam sido todos decadentes: os “sacerdotes”, mas também “os professores, os guias da humanidade, os teólogos”, etc. – motivo e razão para a não aceitação da “transvaloração de todos os valores” e sua condenação como a algo “hostil à vida”. (Cf. EH/EH, Por que sou um destino § 7, p. 372/3)

Esse assunto mostra que Nietzsche pensa em termos de se poder ultrapassar o niilismo, enquanto enfrentamento do conteúdo de decadência. O raciocínio aqui é: se o niilismo é também vontade de poder, então é igualmente criar valor, só que é um criar decaindo – decadente. Mas justo por isso também pode ser eliminado mediante a transvaloração. A questão posta por Nietzsche é a seguinte: no niilismo “o mundo que somos”, nossa condição de existência perde seu sentido. O ‘mundo verdade’, moral e metafísico – que é a causa disso – precisa então ser suprimido. No caso, o que vem a ser este suprimir?

A proposição apresentada por Nietzsche, relativa ao niilismo, deriva da identificação da gênese de todo valor na vontade de poder, mais exatamente no seu caráter de ficção. O mundo, enquanto vontade de poder resulta, para o homem, em criação de valores, ou seja, as coisas que constituem o mundo são coisas só “como relações”. Se as relações que as coisas são constituem o mundo como mundo isto só ganha sentido e verdade para o homem e, além disso, apenas como perspectiva. Nesse sentido ocorre de o homem criar o mundo e sempre somente como perspectiva: sempre somente como forma e condição de manifestar-se, isto é, de revelar força e modos de crescimento, conservação, vida, existência, ser. Então, suprimir não quer dizer eliminar, extinguir e negar; quer dizer superar – transvalorar. O ser se exprime como o mais alto grau de sentido e verdade para o devir, no entanto só pode ser isto como ficção, porque não procede dos graus de valor que são conseguidos ao se qualificarem aquelas relações das coisas, relações que constituem o mundo enquanto perspectiva. É que ao criarmos os valores, eles não valem como valores criados, isto é, efetivados ou dados e sim como o poder criá-los.

Razão porque há dois lados no nada do niilismo. O lado descrito até aqui como crítica ao niilismo reside na proposta de sua eliminação. A eliminação segue o raciocínio de se poder superar o niilismo mediante a transvaloração. Já o que permaneceria, depois disso, torna-se uma pergunta que se impõe por si mesma e permanece precisando ser abordada. Ela nos leva ao outro lado desse nada. Caso Nietzsche tivesse chegado a optar por este outro lado para o elemento precípua

de toda explicação, não seria a superação do niilismo, como eliminação da decadência em suas tantas formas, a ganhar a prioridade e ênfase enquanto posição orientadora de sua concepção filosófica; não teria sido exaltada a crítica mais do que o ‘amor’ ao saber, indo com isso ainda mais longe, visto que é já o conteúdo daquele outro lado que impele ao advento de todo niilismo. O próprio Nietzsche sabe que, depois de se combater o niilismo, aquele outro lado do nada deve continuar vigorando como inerente à explicação da vontade de poder; é como vontade de poder é jogo das relações de força de onde provém verdade e sentido para a realidade das coisas. Assim é que, mesmo ao optar pelo lado oposto para atender ao apelo de transvaloração como providência, tem de recobrar aquele outro lado de alguma forma pondo-o no subentendido – enquanto *amor fati* e eterno retorno. (Cf. KSA 12, p. 211ss. e p. 455; KSA 13, p. 46-49). Está no segredo que a vida revelou a Zarathustra. De modo que, a vontade de verdade dos mais sábios dentre os sábios guarda em sua ambivalência o fato de que, enquanto a valência da não-verdade pode ser suprimida, a valência da ficção da vontade de poder ganha vigor como arte de criar. Por isso pode Nietzsche contestar a não-verdade sem ter de cair na contradição que seria afirmar, de modo imprescindível, o justo oposto da não-verdade ou ter de se conformar com o meio-termo.

A ótica de outro lado do nada reside na tese de que tudo é vontade de poder. No caso, o conteúdo da verdade como vontade de poder é, por fim e de qualquer forma, tomado por arte, mais precisamente arte de determinar o sentido, o valor, o ser da existência. “Vontade de verdade’ neste grau é essencialmente arte da interpretação; a isso pertence sempre ainda a força da interpretação” (KSA 12, p. 366). Aqui a verdade é tão só o mundo que reduzimos ao nosso ser, sem que ser se reduza ao que é ‘em si’ e sim o complexo jogo de potência das relações, jogo que se torna o todo de ficções, e é por esta razão que é aparência. Agora, portanto, a vontade de verdade, com que conhecemos o mundo e existimos nele, é nisso redirecionada por Nietzsche para o todo da ficção que o mundo é, portanto, redirecionada para a absoluta falta de sentido das coisas para nós e não mais para nossa experiência do ser ‘em si’ como o bem em relação ao mal.

Com isso vemos Nietzsche a se corresponder com esse outro lado do nada do niilismo que se impõe e implica a verdade como questão. A reflexão, agora, sobre o que o homem deve tomar por sentido e verdade no mundo concerne a uma indagação peculiar, deste tipo: “até que ponto suportamos viver num mundo sem sentido?” A opção pelo termo “suportar” para tradução não é para se limitar a um cansaço e peso; é para denotar certo manter-se portando o caráter trágico da ausência de um sentido já assegurado e fixo, que se pode também entrever na palavra empregada por Nietzsche: *aushalten*. É para atingir o significado da plenitude da nossa crença no poder criar sentido e valor. Com base nessa indagação, a vontade de verdade⁵ é redirecionada para a vontade de repetição incessante do que está para além de bem e mal, enquanto ficção. Trata-se do superar a si mesma, próprio à vida e não só do superar o niilismo e a verdade do ser ‘em si’.

Neste sentido ponho em relevo uma afirmação de Zarathustra que diz: “Fazei a vossa vontade dizer: ‘que o para além do humano *seja* o sentido da terra!’” (Za/ZA, Prólogo § 3, p. 14). Isto significa: uma vez que “todos os seres até agora criaram algo acima de si mesmos”, não seria agora justo o homem que teria de “retroceder ao animal” em vez de se auto-superar. Por isso, o grande ensinamento agora é: o sentido de existir e ser consiste no “para além do humano!”, no além de bem e mal. Nesse contexto e sentido vale como complemento esta declaração de Nietzsche tomada aqui só de passagem: “... nós, os *aliciônicos*, procuramos em vão em Wagner – a *gaya sciencia*... leveza, espírito, chama, graça, a grande lógica, a dança das estrelas; a inteligência travessa, a comoção luminosa do sul, o mar *manso* – perfeição” (KSA 4, Prólogo § 3, p. 15). Se é dito que isso foi buscado em vão em Wagner, significa então que isto mesmo tem de ser buscado de um modo que não seja em vão.

A ambivalência da vontade de verdade mostra aí a fé necessária para o homem criar o “mundo verdade”, mas que é igualmente a mesma fé que leva Zarathustra a criar a superação desse próprio mundo

⁵ Temos nisso a definição do homem como vontade de poder e como *Übermensch* [o além do humano].

verdade – a superação do niilismo, portanto, para além da mera eliminação do niilismo como decadência. Trata-se então do outro lado do nada do niilismo. Assim, o que é comum às duas coisas é a crença que leva a criar seja num caso ou noutra – no modo decadente ou no modo não decadente. E justo porque é uma medida comum a ambos, permite Zaratustra dizer que o homem tem avaliado muita coisa, pondo-a num grau mais alto do que a própria vida. Mas, uma vez que o homem desde sempre avaliou e pode avaliar até mesmo para o além metafísico da vida, então é preciso dizer que ele consiste, primordialmente, em avaliar segundo a medida mesma que vida é e não já segundo o além da vida.

Referências

KANT, I. **Crítica da razão pura** [B671-732]. Trad. de Valério Rohden e U. B. Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 319-345 (Col. Os Pensadores)

NIETZSCHE, Friedrich W. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe** [volumes 4, 6, 11, 12 e 13]. Edição de Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Munique/Berlim/N.Yorque: dtv / de Gruyter, 1988.

PLATÃO. **Sofista**. Trad. de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

“Para além da sedução da verdade. Filosofia como terapia, segundo Nietzsche”¹

“Au-delà de la séduction de la vérité.
La philosophie comme thérapie, selon
Nietzsche ”

Prof. MSc. Patrick Wotling²

Resumo³

O artigo tem por objetivo analisar a crítica nietzschiana ao projeto filosófico do ocidente e questionar a investigação da busca da verdade em nome de uma “experiência com a verdade”, o que implica um deslocamento da atividade filosófica, da busca das essências para a criação de valores. As críticas de Nietzsche aos filósofos e ao problema da verdade concernem, sobretudo ao dualismo, atomismo e fetichismo. Nietzsche, de fato, apresenta sua reflexão como um *Versuch*: uma experiência, uma tentativa, um ensaio, um teste e não mais como um sistema, uma doutrina e menos ainda como uma ciência. Para colocar em movimento a ‘nova’ filosofia, Nietzsche propõe o método genealógico, o qual tem por objetivo avaliar as diferentes interpretações a respeito da verdade. A vida é tomada como o valor a partir do qual Nietzsche identifica os sintomas específicos a tal ou qual forma de vida ou cultura. Trata-se, portanto, de um projeto “terapêutico”, ou melhor de uma atividade criadora ou legisladora. É preciso “curar”, impedir a extensão do niilismo e tornar possível uma reforma prática da vida na direção de uma maior saúde. Tal é o projeto que Nietzsche designa pela fórmula de “inversão dos valores”. A tarefa do filósofo do futuro pode ser condensada em uma fórmula bem fiel à sua reflexão, mesmo na sua dimensão provocativa: “*nós fazemos uma experiência com a verdade!*”.

Palavras-chaves: Nietzsche, verdade, valor, terapia, saúde.

Résumé

L'article a pour but analyser la critique nietzschéenne du projet philosophique occidentale et mettre en cause l'investigation à propos de la vérité. Cela va

¹ Conferência apresentada nos “Encontros Nietzsche GEN/USP”, realizado na Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, em novembro de 2011. Tradução de Vincenzo Di Matteo.

² Antigo aluno da Escola Normal Superior, defendeu sua Tese sobre o problema da civilização em Nietzsche. Por muito tempo mestre de conferência na Universidade da Sorbonne e atualmente Professor de filosofia da Universidade de Reims Champagne-Ardenne, França. E-mail: p.wotling@sfr.fr; patrick.wotling@univ-reims.fr

³ Resumo de responsabilidade de Vincenzo Di Matteo

impliquer un bouleversement de l'activité philosophique: de la recherche pour les essences à la création de valeurs. Les critiques de Nietzsche aux philosophes et au problème de la vérité touche, surtout, le dualisme, l'atomisme, le fétichisme. En fait, Nietzsche fait une réflexion en tant que *Versuch*: une expérience, une tentative, un essai, un test. Il ne s'agit pas d'un système, une doctrine ou une science. Pour mettre en marche la 'nouvelle' philophie Nietzsche propose la méthode généalogique. Cette méthode a pour but évaluer les différentes interprétations sur la vérité. La vie est prise en tant que valeur à partir duquel Nietzsche identifie les symptômes spécifiques à telle ou telle forme de vie ou de la culture. Il s'agit, donc, d'un projet «thérapeutique» ou mieux d'un travail créateur ou législateur. Il faut «guérir», empêcher l'extension du nihilisme et rendre possible une réforme pratique de la vie vers une meilleure santé. C'est le projet qui Nietzsche entend par la formule de «l'inversion des valeurs». La tâche du philosophe du future peut être condenser en une formule bien fidèle à sa réflexion, voire dans sa dimension provocatrice : *«nous faisons une expérience avec la vérité»*

Mots-clés: Nietzsche, la vérité, la valeur, la thérapie, de la santé.

Conheço o destino reservado para mim. Um dia meu nome será associado à lembrança de algo tremendo – de uma crise como jamais houve sobre a terra, da mais profunda colisão de consciências, de um veredicto inexoravelmente prestado contra tudo o que até então foi acreditado anteriormente, requerido, santificado. Eu não sou um ser humano, sou dinamite (EH/EH, Por que eu sou um destino, § 1).

Esta famosa frase do último livro de Nietzsche tem o mérito de indicar que é aparentemente difícil fazer Nietzsche dialogar com as correntes filosóficas anteriores. Para definir-se, o autor de *Assim Falou Zaratustra* parece referir-se principalmente à potência que pretende encarnar. Mas esta “dinamite” ainda é ela filosófica? A relação de Nietzsche com seus antecessores na verdade parece se reduzir a uma rejeição sem apelo. É uma reforma da filosofia, ou bem ao contrário uma forma de afastamento da filosofia que Nietzsche quer? Em outras palavras, de que gênero de crise está falando aqui nesta fórmula sensacionalista de *Ecce Homo*?

Para que Nietzsche aborde esse tema saindo da tradição filosófica, há de fato, um inegável estrangeirismo de Nietzsche, que encarna uma posição totalmente a parte na tradição filosófica, duplicada de uma atitude hipercrítica com relação a seus antecessores: todos estes

elementos fazem com que se possa perguntar se Nietzsche não pretende condenar o projeto filosófico como um todo – o que exprimiria a imagem da dinamite.

Na verdade, a análise dos textos indica que se trata mais de *o repensar* e, por isso de mudar-lhe a problemática fundamental: Nietzsche quer, acima de tudo mostrar, de fato, que os filósofos têm geralmente traído a exigência colocada pela noção radical de filosofia: daí as repetidas declarações segundo as quais o verdadeiro filósofo está ainda por vir, que não há ainda propriamente falando filósofos, a rigor (salvo algumas exceções, é verdade): “houve filosofia no começo como todas as coisas boas, por um longo tempo, ela não teve coragem de se assumir” (GM/GM, III, § 9). O filósofo, no sentido estrito não existiu realmente pois o tipo de filósofo que nós conhecemos depois de Platão permaneceu sempre o defensor inconsciente de valores particulares que ele não queria questionar, notadamente os valores ascéticos (desprezo do corpo, do sensível, a sobrevalorização do inteligível): como o afirma ainda *O Anticristo* “entre quase todos os povos, o filósofo não constitui que o aperfeiçoamento do tipo sacerdotal” (AC/AC, § 12).

Em suma, ao acreditar em Nietzsche, os filósofos não fazem o que dizem: há um deslocamento constante entre o ideal defendido por esses pensadores e a realidade de sua prática, e é neste ponto que é preciso começar a se interrogar.

Em que consiste a modificação da problemática filosófica com a intervenção de Nietzsche? É necessário contar com alguns textos que tratam mais frontalmente a questão, por exemplo, com os textos de abertura de *Humano, Demasiado Humano*, ou melhor ainda de *Para Além do Bem e do Mal*, dando particular importância ao primeiro parágrafo. Reportemo-nos, portanto, ao movimento de argumentação que constrói em *Para Além do Bem e do Mal*, e já em seu primeiro aforismo, que pretende recolocar em discussão a identificação do pensamento filosófico em geral com a busca da verdade. Neste artigo, num primeiro tempo, notamos que Nietzsche parece muito mais olhar a relação dos filósofos com a verdade do que a natureza intrínseca da verdade:

A vontade de verdade, que nos incitará ainda por sedução a nos lançar num empreendimento arriscado, esta famosa veracidade da qual todos os filósofos até agora têm falado com respeito: que questões esta vontade de verdade há já oposto! Que questões singulares, incômodas, problemáticas! (JGB/BM, § 1).

Por que insistir na relação com a verdade mais do que na própria verdade? Porque é a consideração desta relação que constitui um indicador, isso é que permite mostrar que há algo suspeito no projeto filosófico. De fato, a relação com a verdade dos filósofos é uma relação de respeito e até mesmo de “veneração”, isto é, um respeito quase religioso. O que é importante, é que essas noções de respeito ou de veneração escapam à objetividade da determinação teórica que os filósofos pretendem alcançar. Nietzsche mostra, assim, que uma determinação psicológica específica – uma paixão – constitui uma prévia da atividade filosófica; daí o caráter contraditório do empreendimento: uma tal atitude é realmente tão desinteressada e objetiva como ela alega?

Notar-se-á, ainda, que se trata por enquanto apenas de um simples índice, de uma pista que nos deve levar a um prognóstico completo. Encontramo-nos apenas na fase preliminar da elaboração: o essencial é de evitar a precipitação, fonte de interpretações falsas; é porque Nietzsche se interdita de expor brutalmente as conclusões às quais chega. Mais: há algo de mais grave. No fundo desta veneração se esconde outra coisa, que esta veneração não passa de um sinal de uma paixão ainda mais poderosa: a do medo. Em outras palavras, esta abertura do texto é a fase da suspeita, que procede à encenação de uma noção e ao registro de uma instância mais fundamental que a comanda.

O fato é que há, sim, uma escolha, uma preferência básica na atitude dos filósofos, e uma preferência que se expressa no modo da paixão. Mais especificamente, por essas paixões trabalharemos inconsciente e despercebidamente, a atitude dos filósofos, e suas doutrinas, são determinadas por instintos, pulsões. Ora, vamos lembrar que todo o empreendimento filosófico pretende ser radical, apresenta-se como um questionamento levado a suas últimas consequências: radical por

um lado, porque quer ser um questionamento perfeitamente neutro, desinteressado, objetivo, em que as convicções, as crenças e os desejos pessoais fossem sacrificados sem piedade em proveito da busca do universal; radical, em um segundo sentido, porque a filosofia pretende ir até os limites das interrogações, ir à própria *raiz* das coisas, e *dar conta* das coisas.

Mas uma análise acurada da abordagem filosófica indica ao contrário que persistem constantemente preferências, e o que é bem pior, preferências não analisadas, não justificadas, não reconhecidas como tais. E é a imediata assimilação da filosofia à busca da verdade que dá o indício, pois se percebe imediatamente nisso a persistência de uma motivação passional: o respeito e até a veneração por esta verdade. Descobre-se, portanto, uma situação de contradição ou de discrepância não reconhecida como tal.

O que indica, então, a sequência da análise nietzschiana, é a presença de zonas de sombra, a partir das quais se organiza efetivamente o questionamento, mas não são elas mesmas questionadas: é nisso que se pode falar de preferências, que anulam a pureza da ambição filosófica. Por que, de fato, essa preferência pela verdade? Os filósofos sempre se comportaram como se a coisa fosse óbvia – isto é, eles não reparam mesmo na existência de uma escolha, talvez inconsciente, a este nível. Mas por que esse horror do falso? Por que não respeitar o erro do mesmo modo, afinal de contas? Ou mais ainda do que a verdade? Como é possível que uma investigação que quer ser intransigente deixe de lado tais interrogações? Tais são as dificuldades que enfatiza a sequência do primeiro aforismo de *Para Além do Bem e do Mal*: “Ao supor que nós queiramos a verdade: e *por que não, em vez disso*, a não verdade? A incerteza? Mesmo a ignorância?” (JGB/BM, § 1). Em um texto muito esclarecedor, Nietzsche aplica esta ideia ou esta constatação ao caso de Descartes, ou seja, à figura do recomeço radical em filosofia, que deveria apresentar a situação mais favorável. Mas a constatação à qual somos levados é que, mesmo neste contexto, é uma situação de xeque em que a filosofia se revela:

Descartes não é radical o suficiente na minha opinião. Sua exigência: obter algo que seja perfeitamente certo, e seu desejo ‘eu não quero ser enganado’ recolocam inevitavelmente a questão ‘*por que não*’. Em suma, os preconceitos morais (ou razões de utilidade) a favor da certeza e em detrimento da aparência e da incerteza” (KSA 11, 40 [10], tradução modificada).

A primeira conclusão à qual nos leva esta busca é que o problema da verdade não é, portanto, o primeiro. Acontece que ele é de fato determinado por questões mais fundamentais que os filósofos *se recusam* a enfrentar. Começamos, então, a ver que Nietzsche está longe de ser esse pensador ultra-subjetivo como descrevem tantos comentários, um pensador que ignoraria soberbamente a lógica argumentativa e demonstrativa própria da investigação filosófica. Ele a leva, ao contrário, a seus limites extremos, “Poder-se-ia crer que eu elidi a questão da certeza”, declara ele num texto póstumo.

Muito pelo contrário: mas ao me interrogar sobre o critério de certeza, constatei quais eram os pesos utilizados geralmente até agora para pesar – e que a questão da certeza constituía já ela própria uma questão *derivada*, uma questão de importância *secundária* (KSA 12, 2 [169]).

A sequência da análise, notadamente em *Para Além do Bem e do Mal*, mas já em *Humano, Demasiado Humano*, tende a mostrar que a situação é muito mais dramática: se for considerado em detalhes a maneira como procedem os filósofos, toma-se consciência, de fato, que não apenas sua problemática, mas ainda mais suas formas de pensar, se apóiam constantemente sobre pressupostos que não repousam sobre alguma justificação, e são importados brutalmente na reflexão: são esses reflexos lógicos não justificados que Nietzsche qualifica, em *Para Além do Bem e do Mal*, de os “preconceitos dos filósofos”.

Evoquemos, agora, os principais desse preconceitos – por exemplo, o que Nietzsche chama de dualismo: isso é, a crença na oposição contraditória, quer dizer, ainda a convicção invencível de que a

realidade é estruturada de maneira dual em função de partes exclusivas (verdadeiro ou falso, bem ou mal, ser ou devir, sensível ou inteligível, etc...). O dualismo deve ser entendido em um sentido radical, isto é, *axiológico*: trata-se do hábito intelectual de colocar pares de *valores* contraditórios, da crença fundadora de que a estrutura da realidade é de natureza dicotômica, e que a podemos conhecer, portanto, se nós determinarmos preliminarmente as partições originárias. Deve-se adicionar imediatamente uma observação: Nietzsche mostrará, em efeito, que o dualismo é um processo de falsificação, ou seja, uma simplificação da realidade, do qual o espírito se utiliza quando confrontado com uma situação de excesso, ou seja, uma situação muito complexa para ele controlá-la. O dualismo é, portanto, uma ferramenta de remoção de nuances, de sutilezas, cuja função é evitar o trabalho minucioso de avaliação, de confrontação, de comparação, de dosagem, ao qual deve entregar-se o filósofo para analisar o real com rigor.

O segundo grande preconceito dos filósofos é o atomismo, mas este atomismo não é simplesmente o atomismo materialista, a crença em unidades últimas na ordem do material. Trata-se, novamente, de uma atitude mental muito mais ampla: crença na existência de entidades discretas, de unidades que existem em si e por si (que é basicamente um pensamento da separação da não homogeneidade do real). Por “atomismo”, Nietzsche designa mais profundamente ainda *a necessidade de unidade*, a vontade de reencontrar na realidade pontos auto-suficientes e auto-subsistentes de alguma forma. É assim que ele observa, por exemplo, um atomismo da alma, ao lado do atomismo da matéria, mais explicitamente presente em outras doutrinas filosóficas. O preconceito se prolonga freqüentemente pela recusa do futuro e a crença fundamental no ser: na tradição metafísica racionalista (o caso de Leibniz, por exemplo, é representativo, uma vez que afirma a reversibilidade do uno e do ser), o pensamento da unidade, do ponto, engendra aquele do eterno: o que é uno não é destrutível (a destruição sendo a dissolução dos partidos), e, portanto, não está sujeito ao devir, donde o em si eterno.

Limitemo-nos, para terminar, a um terceiro preconceito fundamental (que não é o último): o fetichismo. A palavra aparece tardiamente nos textos de Nietzsche, mas a ideia está presen-

te desde *Humano, Demasiado Humano*. Centra-se sobre a questão da processualidade ou, para dizê-lo mais simplesmente, da ação. O fetichismo designa a crença na existência de seres que agem, a crença inabalável, mas, mais uma vez, inconsciente, não refletida, que a ação não pode existir independentemente, não pode existir sozinha. Vê-se, assim, que o fetichismo repousa ele mesmo sobre uma aplicação particular do dualismo: a crença comum da realidade em ações e de agentes, pensados como duas ordens ontológicas diferentes. O fetichismo consiste em relacionar um processo ou uma ação a um suporte substancial, a um substrato considerado como uma entidade neutra, e sobretudo considerada como a causa da ação (ou da falta de ação).

Pode-se adivinhar, imediatamente, que esse prejuízo jogará um papel considerável na investigação genealógica da moral: profila-se, de fato, atrás dele a teoria da vontade, e portanto da responsabilidade, da punição – e mais amplamente do pecado. Vai se voltar, por exemplo, a esse assunto no final do parágrafo 17 de *Para Além do Bem e do Mal* como também do *Crepúsculo dos Ídolos*, seção “A razão em filosofia”, § 5, que destaca o fato de que toda nossa linguagem repousa precisamente sobre esse preconceito fetichista. A suspeita nietzschiana vai exigir que seja colocada a questão: e se fosse o contrário? E se, como o sugere a recusa do dualismo e do atomismo, não houver a processualidade na realidade, sem substrato? A hipótese da vontade de potência se caracteriza em particular pela rejeição dos preconceitos fundamentais (e de maneira geral, assinalamo-no, é preciso ter cuidado para nunca mais reintroduzir o dualismo no pensamento de Nietzsche, em qualquer nível que seja).

Desenvolvamos, brevemente, agora, as conseqüências destas análises para a caminhada filosófica. É indispensável interrogar esses preconceitos, e se eles se revelam injustificáveis (o que será o caso), de os abandonar:

- *Contra o dualismo*, o pensamento nietzschiano, através do estabelecimento de uma hipótese, a hipótese da vontade de potência se dará por objeto de pensamento a pensar *a homogeneidade integral*

da realidade, para retomar uma fórmula repetida pelo filósofo (as consequências dessa tese são consideráveis; notadamente para o pensamento do eterno retorno e do sobre-humano, que não se deve interpretar apressadamente como uma teoria cosmológica e uma doutrina da essência do homem).

- *Contra o atomismo*, ele irá rejeitar qualquer teoria do ser, e até a própria noção de ser, por pensar o real como processualidade (ou como devir). Esta recusa da não identificação da realidade com a aparência: a realidade não é mais pensada como o que está por trás das aparências (ver especialmente *A Gaia Ciência* § 54).

- *Contra o fetichismo*, enfim, ele recusará qualquer tentação de vincular esse processo a um substrato: é o que significa a “inocência do devir” – o pensamento do real como processo sem sujeito, implicando a não pertinência de qualquer apreciação moral sobre o assunto (por exemplo, os julgamentos: a realidade é injusta, a realidade é imoral), notadamente de qualquer esforço visando atribuir-lhe uma teoria da responsabilidade. A rejeição do preconceito fetichista engendra igualmente o desaparecimento de qualquer teoria da causalidade como vai mostrar a construção da hipótese da vontade de poder no § 36 de *Para Além do Bem e do Mal*.

Vamos concluir sobre essas primeiras observações. Estas preferências não percebidas, não justificadas que infligem constantes distorções ao ideal filosófico são pura e simplesmente “preconceitos” – não apenas erros cometidos por filósofos (um erro é sempre pontual, e também sanável, em regra), mas algo muito mais profundo do que o erro: talvez naqueles hábitos de pensamento agora internalizados, uma vontade surda de não mais ver certas dificuldades, de não colocar mais certas questões. Será preciso, então, ensaiar uma revolução na maneira de pensar, fazer a tentativa de construir uma forma mais radical de pensar – razão pela qual Nietzsche apresenta constantemente sua

reflexão como um *Versuch*: uma experiência, uma tentativa, um ensaio, um teste – e não mais como um sistema, uma doutrina e menos ainda como uma ciência.

Um segundo ponto deve ser claramente sublinhado aqui: essas escolhas e essas preferências são de natureza axiológica, em outros termos, concernem a valores. É necessário começar aqui uma breve análise sobre a noção de valor, a fim de captar a especificidade da intervenção de Nietzsche na cena filosófica. Convém lembrar inicialmente que um valor se distingue, para Nietzsche, de uma simples representação. Ele é mais do que apenas simples representação: é mesmo uma crença divinizada, isto é, investida de uma autoridade absoluta, tornada inatacável, e, além disso, uma crença que se encontra investida de uma função reguladora a respeito da vida humana. Trata-se, portanto, de uma crença capaz de exercer um *constrangimento* prático, de orientar de uma maneira imperativa a relação com a prática dos membros da comunidade – isto é, de obrigá-los a realizar certos atos, e impedi-los de realizar certos outros (por uma determinada comunidade: os valores variam de uma comunidade para outra, ou de um grupo para outro), definindo os sentimentos de atração e de repulsão fundamentais. O valor não pode ser entendido sob a figura da fixidez, ele é móvel, antes vivo, na medida em que comanda e rege alguma coisa. Nietzsche descobre, portanto, que há uma vida de valores que vai bem além da lógica da representação. Mais precisamente, essas interpretações fundamentais, que são os valores, exprimem as exigências vitais próprias a um tipo de vivente orgânico particular: em outras palavras, eles traduzem as necessidades básicas indispensáveis para sua sobrevivência.

Uma das conseqüências mais importantes dessa investigação nietzschiana sobre as regulações da vida e as preferências axiológicas será a descoberta de uma ligação subterrânea entre a teoria (conhecimento) e a prática (a ação e a vida): a oposição do teórico e do prático prova ser uma recaída no preconceito dualista, que separa cegamente coisas aparentadas ou idênticas. E no que diz respeito à investigação filosófica, a conseqüência primordial desta astúcia da tradição será a necessidade de estabelecer uma nova problemática: a problemática do

valor, que Nietzsche substituiu à problemática da verdade. Esta redefinição do projeto filosófico implicará, dessa maneira em particular, o arquivamento da tradicional busca da essência. Os filósofos têm precisamente confundido essência e valor; e a interrogação nietzschiana levou à esta conclusão de que a verdade é um valor e não uma essência.

Precisa ver bem que esse deslocamento não é uma simples modificação das técnicas de busca da verdade – é porque, além disso, as alterações das problemáticas próprias da tradição filosófica parecem a Nietzsche superficiais: elas deixam intacta a compreensão do problema inicial: buscar o verdadeiro. Identificar a filosofia com a busca da verdade, traduzir esta vontade pela busca da essência das coisas, é bem trair a exigência de radicalidade que está na base do próprio projeto filosófico. Perguntar: “O que é isso?”, “*ti estin*”, como o faz Platão, implica imediatamente pressupor a existência de uma essência estável da coisa – simples hipótese que deve ser testada e não uma verdade intocável que deva ser aceita sem contestação possível.

Mais radicalmente, este exame leva a uma outra conclusão capital: a descoberta do caráter interpretativo da realidade. O conceito de interpretação se torna o conceito fundamental da reflexão nietzschiana (a vontade de potência será um exato sinônimo da noção de interpretação). A realidade não é senão um jogo, ou uma luta de interpretações – enraizados em valores particulares – de interpretações que os diferentes viventes se esforçam por impor para satisfazer suas necessidades básicas, aquelas que exprimem os valores em função dos quais eles vivem.

Portanto, temos de reformar radicalmente o modo de pensar para implementar uma metodologia adaptada a esta situação. Não se tratará mais com Nietzsche de testar a verdade de tal ou qual tipo de doutrina, seja ela filosófica ou outra (científica, religiosa, moral, estéticas, política, etc.), mas de reconhecer que a verdade é uma interpretação entre outras. O que se chama e, sobretudo, o que se sente como verdade, não é finalmente que o erro que se tornou condição de vida, de interpretação que se esqueceu que ela *é mais a interpretação que provou ser eficaz para o vivente que nós somos*, quer dizer que nos permitiu viver e

organizar vitoriosamente a realidade. Daí a maneira pela qual Nietzsche redefine a verdade e o erro:

‘Verdade’ para o desenvolvimento de pensamento que é o meu, não significa necessariamente o oposto de um erro, mas apenas, e em todos os casos mais decisivos, a posição ocupada por diferentes erros uns em relação a outros: um, por exemplo, é mais velho, mais profundo do que o outro: talvez mesmo indelével, se um ser orgânico de nossa espécie não sabia se passar sem ele para viver; mas outros erros não exercem sobre nós uma tirania semelhante, pois eles não são necessidades vitais, e que podem ao contrário daqueles tiranos, ser reparados e ‘refutados’. Por qual razão uma hipótese deveria ser *verdadeira* simplesmente porque é irrefutável? Esta frase irá, sem dúvida, provocar os lógicos, que supõem que *seus limites* são também aqueles das coisas; mas eu depois de muito tempo já tenho declarado guerra a este otimismo do lógico (KSA 11, 38 [4]).

É este deslocamento de problemática que dá ao pensamento nietzschiano sua aparência tão desconcertante, tão imprevista para nossos hábitos de pensamento, e faz toda a dificuldade; trata-se de substituir a verdade por um critério novo que deva permitir comparar e avaliar as interpretações. Sobre este ponto, ver, por exemplo § 4 de *Para Além do Bem e do Mal*, que precisa:

A falsidade de um julgamento não é suficiente para constituir a nossos olhos uma objeção contra um julgamento; é por isso que nossa nova linguagem soa como estranha. A questão é de saber até que ponto favorece, preserva a vida, preserva a espécie e talvez permita a reprodução da espécie; e nós somos fundamentalmente levados a afirmar que os juízos mais falsos (dos quais fazem parte os juízos sintéticos *a priori*) são para nós os mais indispensáveis, que sem ter por válidos as ficções lógicas, sem um padrão de medida da realidade referido ao mundo puramente inventado do incondicionado, do idêntico a si,

sem uma falsificação constante do mundo pelo viés do número, o homem não poderia viver – que renunciar aos juízos falsos seria renunciar à vida, negar a vida. Reconhecer a inverdade como condição de vida: este é certamente uma maneira perigosa de resistir aos sentimentos de valor habitual; e isso é o suficiente para que um filósofo que se arrisque nisso se coloque imediatamente para além do bem e do mal (JGB/BM, § 4).

Em suma, por quanto desconcertante seja para nossos hábitos intelectuais o reconhecimento da falsidade de uma interpretação não será uma objeção contra ela. Mas, em sentido inverso isso não significa que qualquer interpretação seja como tal legítima e admissível, e é por isso que o pensamento de Nietzsche é o mais difícil de compreender na sua autenticidade.

O deslocamento de problemática, de que acabamos de indicar os traços principais, engendra por sua vez uma modificação radical na metodologia da investigação. Se o propósito do filósofo não é mais a busca da verdade, qual pode ser sua tarefa agora? A resposta fornecida por Nietzsche é, com efeito, dupla. Mas, inicialmente, visa à constituição deste modo de análise que primeiro chama de psicologia, depois especificado por um termo adotado a partir de 1887, a genealogia.

O que é, então, a genealogia? E qual é sua ambição? O texto mais detalhado sobre o assunto é o § 6 do prólogo *A Genealogia da Moral* (Nietzsche se interroga sobre a compaixão, mas a análise que apresenta pode ser estendida a toda a realidade):

Enunciemo-la *esta nova exigência*: precisamos de uma *crítica* dos valores morais, o *próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* – para isto é necessário um conhecimento das condições e das circunstâncias em que eles nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram [...] (GM/GM, Prólogo, § 6).

Como indica esta passagem, o conceito de genealogia se opõe, em primeiro lugar, à tradicional pesquisa da essência, e de maneira ge-

ral desqualifica qualquer ideia dada como sem origens. Nisso, ela representa a metodologia de questionamento própria de uma filosofia da interpretação, e traduz a substituição da problemática do valor por aquela da verdade.

Mais precisamente, caracteriza-se por uma dupla direção: a genealogia é antes de tudo investigação regressiva visando identificar as fontes de produção de uma interpretação (moral, religiosa, filosófica ou outra), ou seja, as pulsões que a fizeram nascer, e que traduzem elas mesmas valores.

Mas, ela é, em seguida, investigação sobre o valor dos valores assim detectados – o primeiro momento não sendo o fim da investigação, mas a condição que torna possível o segundo. Convém ser extremamente atento ao significado do termo valor nessa definição, porque ele não tem o mesmo significado em ambas as ocorrências da fórmula: a segunda ocorrência designa o valor tal qual o tínhamos definido precedentemente, isto é uma crença passada na vida do corpo, exercendo uma função reguladora da vida humana, constituindo a base de um tipo de vida que dá sua forma específica (por exemplo, a veneração da verdade, que constitui uma necessidade fundamental para o europeu moderno).

No entanto, a primeira ocorrência do valor reenvia a um significado diferente, e o nível de análise muda: a palavra aqui significa o caráter benéfico ou prejudicial de uma coisa, isso é a qualidade intrínseca da coisa para a evolução da vivente. Passa-se, então, para outro plano, aquele do juízo do filósofo sobre o valor como crença original e reguladora.

Eu acrescento um ponto que não vou discutir aqui em toda sua extensão: adivinha-se que, nestas condições, o problema essencial será agora o seguinte: qual pode ser o critério de valorização em função do qual Nietzsche pretende julgar os valores – crenças? É um problema extremamente delicado, sem dúvida um dos mais difíceis que a experiência de pensamento nietzschiano colocou. Basta-nos indicar que é com base nas exigências próprias da vida que Nietzsche poderá construir um novo critério.

Para esclarecer nosso propósito, tomemos brevemente alguns exemplos apresentados desta genealogia: é, por exemplo, aquele que nos faz descobrir sob o amor defendido pelo Cristianismo uma pulsão de vingança (O primeiro tratado de *A Genealogia da Moral*); caso mais surpreendente ainda: por trás da ideia de leis da natureza que guia a progressão da teoria física, o filósofo genealogista descobrirá pulsões igualitaristas fundamentalmente hostis a qualquer ideia de hierarquia – uma espécie de democracia de princípio, sob uma forma exacerbada, constituiriam assim o alicerce de todo ideal de cientificidade (Cf. *Para Além do Bem e do Mal*, § 22).

Mas o ponto capital implicado na fórmula de “valor dos valores” é a descoberta de que a escolha de tal ou qual série de valor não é inocente. Toda interpretação pode atuar como um valor, mas nem toda interpretação está necessariamente de acordo com as exigências da vida: há valores que acabam por prejudicar a vida e impedir na frente qualquer possibilidade de expansão, de prolongamento. Certos valores recobrem mesmo a negação das exigências fundamentais da vida: na frente se desenvolve, então, o que Nietzsche chamou de niilismo, a vontade de sair da vida, a vontade de fim, o fato de que a existência seja sentida como intolerável, insuportável, em suma, desprovida de valor. Ora tal é segundo Nietzsche a situação que conhece a Europa sob a influência dos valores do platonismo, que condena a vida sensível em benefício de um ideal supra-sensível, e é isso que exprime notadamente a supervalorização da verdade (o que nos reconduz ao ponto de partida: há bem algo de perturbador nesta defesa ardente da verdade). Todos os valores não têm, portanto, o mesmo valor; alguns defendem sub-repticiamente uma vontade de morte, indício de uma forma de vida doente ou declinante: é contra esta situação que o filósofo terá portanto a obrigação de lutar.

Compreende-se, agora, que a reforma nietzschiana da pesquisa filosófica está longe de ser terminada. O estudo da obra dos instintos, pulsões e afetos nos fazem, de fato, reconhecer sua dimensão prática, isto é, sua relação com as exigências fundamentais da vida para um determinado tipo de vida. Esses processos infra-conscientes ex-

primem necessidades capitais para o vivente: o trabalho das pulsões consiste, portanto, nessa perspectiva, em impor à realidade uma forma que permita a sobrevivência do ser vivo, e mais ainda a intensificação de sua vida (tecnicamente, Nietzsche vai falar da intensificação de seu sentimento de potência).

Isso explica por que não se pode, portanto, permanecer na análise genealógica “clínica”, isto é, na identificação e na interpretação dos sintomas específicos a tal ou qual forma de vida, a tal ou qual cultura. A genealogia não pode ser o fim da reflexão de Nietzsche sobre a cultura: ela deve ser retransmitida a um projeto complementar que poderia qualificar de “terapêutico” para utilizar a metáfora médica, mas que Nietzsche prefere qualificar de criador ou legislador. Há de fato *um segundo tempo* necessário do *Versuch* nietzschiano. Seu sentido é, de fato, contestar a validade de qualquer abordagem exclusivamente teórica do trabalho filosófico, o que representa uma das especificidades essenciais da experiência do pensamento de Nietzsche em relação ao tipo de questionamento da tradição metafísica. Com o segundo momento deste *Versuch*, Nietzsche procede à radicalização do antagonismo e da insuficiência intrínsecas a qualquer modo teórico de questionamento. Nós vamos nos apoiar sobre dois textos para esclarecer este ponto. O primeiro é retirado de *O Caso Wagner*. Ao diagnosticar o caráter patológico dos valores cristãos, Nietzsche afirma: “Não se refuta o Cristianismo, não se refuta uma doença dos olhos” (WA/CW, Epílogo). Um texto póstumo anterior já sublinhava esta dificuldade:

Refutação da moral?

A moral é a preocupação dos que não podem se libertar dela: é precisamente por isto que pertence às “condições de existência deles. Não se refutam condições de existência: pode-se simplesmente *não tê-las!* (KSA 10, 1 [2], tradução nossa).

Em outras palavras, não se tratará, portanto, mais para o filósofo de refutar, isto é, de demonstrar a inconsistência teórica, mas de

curar, ou melhor, de prevenir a extensão do niilismo. Assim se revela o outro lado do pensamento nietzschiano: após a fase do diagnóstico, a questão que se coloca é aquela dos meios “terapêuticos”. Nietzsche, que apresenta o filósofo sob o modelo do médico, se pergunta, então, sobre as condições de possibilidade desta práxis cultural.

Para compreender a lógica, devemos ter em mente o seguinte: toda cultura repousa sobre um conjunto de avaliações, que são elas próprias nada mais do que a tradução de exigências elementares que devem ser satisfeitas para permitir à vontade de potência realizar certo tipo de interpretação, o que Nietzsche chama ainda de “condições de vida”. Ora, ele tem mostrado que a teoria não era uma instância *sui generis*, mas uma interpretação particular derivada do corpo; eis a razão pela qual os conceitos de verdadeiro e de falso não têm nenhum sentido no quadro de uma análise da cultura, e muito menos naquele de uma práxis cultural. O objetivo do trabalho filosófico se separa, portanto, de modo espetacular da busca da verdade: tratar-se-á mais de refletir sobre os meios de operacionalizar uma reforma prática da vida humana nos casos onde ela sucumbe ao niilismo e à vontade de acabar, e de uma maneira mais ampla, uma reforma suscetível de fazer evoluir a humanidade na direção de uma maior saúde, de uma maior conformidade às exigências fundamentais da própria vida: tal é o projeto que Nietzsche designa pela fórmula de “inversão dos valores”. Um dos textos que descreve mais precisamente esta especificidade da tarefa do filósofo é o § 203 de *Para Além do Bem e do Mal*:

Poucas dores existem tão agudas quanto haver presenciado, adivinhado, sentido como um homem extraordinário se extravia de sua rota e degenera: mas quem possui a rara percepção do perigo geral de que o próprio ‘ser humano’ *degenere*, quem como nós, reconheceu a tremenda casualidade que até agora jogou o jogo com o futuro do homem – um jogo em que nenhuma mão, e menos ainda o ‘dedo de Deus’ participou! – quem pressente a fatalidade que se esconde na estúpida inocência e credulidade das ‘ideias modernas’, e mais ainda em toda a moral cristã europeia: esse sofre de

uma angústia a que nenhuma outra se compara – ele aprende com um só olhar tudo aquilo que, havendo uma favorável reunião e intensificação de forças e tarefas, ainda se *poderia cultivar de dentro do homem* [...] (JGB/BM, § 203).

O valor de uma cultura não decorre de sua verdade: Nietzsche não busca substituir a verdade ao erro – o que não faz sentido uma vez que tudo é interpretação na realidade. Trata-se de privilegiar uma perspectiva a uma outra perspectiva, mas ambas permanecem perspectivas particulares. Se a terapia da cultura exige que substitua um modo de interpretação para um outro modo de interpretação, não é para dar um passo na direção da verdade ou da universalidade, mas para alcançar uma modificação de valor, ou seja, a transformação de certas condições de vida. É, portanto, com um problema de eficiência operatória que Nietzsche se é confrontado: modificar o valor de uma cultura significa, portanto, modificar as condições de existência ligadas ao modo de interpretação predominante nessa cultura. Substituir uma interpretação por outra interpretação, agir sobre o corpo que interpreta.

Mas como se pode agir sobre o corpo tal como ele é pensado segundo a hipótese no pressuposto da vontade de potência, isto é, não simplesmente como uma realidade física, mas como um processo de interpretação dirigida pela vontade de potência, como um conjunto de pulsões? Nietzsche aborda esta questão ao determinar precisamente os meios de ação transformadora, que ele chama de “*instrumentos da cultura*” (GM/GM, I, §11). Para resumir: a questão que se coloca agora é aquela dos meios que permitam influenciar a evolução das culturas de modo a modificar o seu valor. Então, quais são as forças suscetíveis de dar forma a uma cultura? E questão relacionada, como conhecer os efeitos induzidos por esses meios de transformação? Quais são as condições que favorecem a extensão da decadência e do nihilismo, que garantem a sua propagação, ou o inverso, aquelas que permitem alcançar uma redução deste fenômeno, e “elevar” um tipo de homem mais forte, mais saudável, mais florescente?

A resposta nietzschiana a este problema é bastante complexa. Vamos nos ater aqui à indicação geral da direção em que segue. Niet-

zsche descobre de fato isto, que viver em conformidade com tal ou qual tipo de valor, influencia de uma maneira decisiva, a longo prazo, o sistema pulsional do vivente concernido: uma modificação do sistema pulsional do vivente e, portanto, de suas possibilidades interpretativas é, portanto, possível. Trata-se para Nietzsche de jogar sobre esta lógica própria do vivente: portanto de tentar impor novas interpretações por um tempo muito longo, de modo a permitir sua incorporação, sua passagem para a vida e o corpo e, por fim, sua tradução inconsciente sob a forma de pulsões ou de instinto – trabalho que Nietzsche prevê por séculos, e que demanda, portanto, a colaboração a longo prazo dos filósofos. Mas mesmo que se admita que esta lógica de modificação do tipo pela incorporação de novos valores abra uma esperança para o filósofo, resta um problema considerável: como saber efetivamente o que vai se tornar a humanidade sob a pressão de tal ou qual valor novo? O que acontecerá à humanidade se os filósofos novos que Nietzsche equipara a legisladores conseguirem mudar efetivamente seu sistema pulsional, reduzir ou eliminar certos afetos considerados nocivos (a compaixão é a mais famosa deles), e a fortalecer ou criar novos afetos, considerados benéficos (o amor da luta, por exemplo, tão presente entre os gregos antes de Sócrates, ou ainda o sentido da hierarquia que Nietzsche chama de “*pathos da distância*”), etc... E a questão se coloca, de fato, pois uma pulsão ou um afeto é totalmente diferente de uma representação puramente intelectual, tratando-se de um processo vital que induz uma regulação da vida orgânica. Em suma, se a análise é excluída a priori, como encontrar os valores eficazes para lutar contra a propagação do niilismo e da vontade de morte? A resposta sugerida por Nietzsche consistirá em estudar este “*grande laboratório*” que é a história, a história das culturas humanas, já que em sua variedade infinita, elas foram muitas tentativas de organizar a vida humana de acordo com valores igualmente diversos. A tarefa prévia do filósofo será, portanto, de tentar ver quais foram os valores fundamentais das diferentes comunidades humanas no decorrer de sua história, e de ver especialmente qual foi o valor desses valores, examinando os efeitos induzidos pela sua incorporação. Uma outra tarefa de grande magni-

tude se descortina: a construção de uma tipologia de valores, que irá permitir localizar somente aqueles que são mais favoráveis à saúde, ao florescimento da vida humana.

Vemos a qual ponto o deslocamento da problemática que Nietzsche impôs ao questionamento filosófico altera o status do filósofo. Vamos retornar, finalmente, à figura singular do filósofo, para tentar entender sua determinação característica.

Se compreendemos agora porque o filósofo autêntico ainda está por vir, não se deve confundir este filósofo do futuro com os que Nietzsche chama de “trabalhadores da filosofia”. quer dizer, os filósofos como nós temos conhecidos até agora. Nietzsche, no entanto, não se atém a uma rejeição depreciativa destes, e até mesmo indica, ao contrário, como a atividade dos trabalhadores da filosofia constitui um pré-requisito indispensável à chegada dos filósofos do futuro. O parágrafo 211 de *Para Além do Bem e do Mal* define os primeiros da seguinte maneira:

Estes trabalhadores filosóficos formados segundo o nobre modelo de Kant e Hegel têm de estabelecer e reduzir em fórmulas todos os grandes fatos relacionados com as valorações – isso é as *fixações* de valores, a criação de valores, que outrora se tornaram dominantes e que por um tempo foram chamados de ‘verdades’ – quer no campo da *lógica*, ou do *político* (da moral), ou do *artístico*. Cabe a esses pesquisadores de tornar visível, de abraçar em pensamento, de entender, de manusear tudo o que aconteceu e tem sido apreciado até agora, de abreviar tudo que é longo, até o próprio tempo, e de *tornar-se mestres* de todo o passado: tarefa formidável e prodigiosa a serviço da qual todo orgulho sutil, toda vontade tenaz poderá com certeza encontrar de que se satisfazer (JGB/BM, § 211).

O trabalho dos operários da filosofia é, portanto, um trabalho de gravação, de restituição, o mais fiel possível, das tábuas de valores que tem determinado no passado a vida de uma determinada comunidade humana. Os filósofos do futuro se definirão totalmente de outro modo:

Mas os verdadeiros filósofos são homens que mandam e que legislam: eles dizem ‘assim deve ser’, eles determinam, em primeiro lugar o para onde? E para quê fazer? do homem e nisso têm a seu dispor o trabalho prévio de todos os trabalhadores filosóficos, de todos os que se tornaram mestres do passado – estendem a mão criadora para apreender o futuro e tudo o que é ou que foi torna-se para eles um meio, um instrumento, um martelo. Seu ‘conhecer’ é um criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – vontade de potência (JGB/BM, § 211).

Nietzsche anuncia assim neste texto, que o projeto filosófico antigo – o projeto que se fundava na problemática da verdade –, deve ser substituído por um projeto novo: tarefa do filósofo vai ser agora a de interpretar, e acima de tudo, determinar as condições de uma interpretação de alto valor, as condições que vão tornar possível uma interpretação da realidade, em conformidade com as exigências da vontade de potência. Nestas condições, o que irão criar os filósofos legisladores? Sem dúvida, eles vão criar interpretações e mais particularmente aquelas interpretações fundamentais que são os valores.

Este é o ponto culminante do deslocamento da problemática filosófica que Nietzsche pretende impor. Esta é também a razão pela qual o § 61 de *Para Além do Bem e do Mal* define o filósofo como “o homem com a mais ampla responsabilidade, detentor da consciência que se preocupa com o desenvolvimento do homem como um todo” (JGB/BM, § 61).

A filosofia não é mais buscar a verdade, mas experimentação sobre os valores, notadamente sobre este valor prejudicial que nós veneramos por 2.500 anos e que se tornou para nós uma condição de vida, a verdade. Mas, precisamente porque afeta as nossas condições de vida, a filosofia é inevitavelmente um empreendimento perigoso. Qual é ao final das contas a natureza da tarefa do filósofo? Nietzsche a condensa em uma fórmula que poderia ser a palavra de ordem mais fiel à sua reflexão, mesmo na sua dimensão provocativa: “[...] *nós fazemos uma experiência com a verdade!* A humanidade pode perecer, talvez! Tanto melhor!” (KSA 10, 25 [305]).

Referências

NIETZSCHE, Friedrich. **Sämliche Werke. Kritische Studienausgabe.** Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: Walter de Gruyter, 1999. 15 Vols.

A problemática ética em Nietzsche e Freud: uma aproximação

The ethical problem in Nietzsche and Freud: an approach

Prof. Dr. Vincenzo Di Matteo¹

Resumo

O artigo parte do encontro dos primeiros psicanalistas com duas obras de Nietzsche, *A genealogia da moral* e *Ecce Homo*, em 1908. Destaca o posicionamento de Freud naquela ocasião, incomodado pelo fato do filósofo ter transformado “ser” (*ist*) em “dever” (*sollen*), algo alheio à ciência, permanecendo, dessa maneira, um “moralista”. Pra testar a procedência da interpretação freudiana e a eventual existência de uma perspectiva ética também na psicanálise, são analisadas, sinteticamente, duas obras tardias dos dois pensadores, *A genealogia da moral* de Nietzsche e *O mal-estar na civilização* de Freud. Procede-se, em seguida, a uma confrontação das duas posições, destacando a peculiaridade do projeto nietzschiano de transmutação de todos os valores e da proposta ética da psicanálise. Finaliza-se com o registro do que aprendemos com os dois pensadores, dos desafios éticos contemporâneos e de um engajamento ético possível nem que seja apenas como aposta.

Palavras-chaves: Nietzsche, Freud, moral, ética, aposta.

Abstract:

This paper starts from the date the first analysts meet two of Nietzsche's works, *Morals Genealogy* and *Ecce Homo*, in 1908. The author outstands Freud's position at the occasion, disturbed by the fact that Nietzsche have converted “being” (*ist*) in “duty” (*sollen*), something apart to science, remaining a moralist, in this way. To test the validity of Freud's interpretation and the possible existence of a ethical perspective also in psychoanalysis, the author analyses briefly two late works of the two thinkers, Nietzsche's *Genealogy* and Freud's *The malaise in civilization*. In addition, the author proceeds a confrontation of the two positions, outstanding Nietzsche's peculiar project of transmutation of all values and of the ethical proposition of psychoanalysis. The author ends with the registration of what he learned from the two thinkers, of the ethical contemporary challenges and of a possible ethical engagement even if only as a bet.

Keywords: Nietzsche, Freud, moral, ethical, bet.

¹ Doutorado em Filosofia pela UFMG (1999). Professor do Programa de Pós-graduação (Mestrado e Doutorado) em Filosofia da UFPE. E-mail: dimatteo@nlink.com.br

Aquele que quer ser mediador entre dois pensadores
 recebe a marca da mediocridade;
 não tem visão para o único;
 as aproximações e os nivelamentos
 são características de olhos fracos.
 (FW/GC, 228)².

Introdução

Nietzsche tem razão. Aproximar dois pensadores é sempre correr o risco de deitá-los num leito de Procrustes e recortar-lhes ou elastecer suas idéias para que se acomodem numa mesma cama padrão previamente construída.

Por que, então, retomar essa “famigerada conjunção” (Cf. GD/CI, IX, 16, p.72) de Nietzsche e Freud, especialmente quando se pretende confrontar os respectivos pontos de vista com relação à problemática ética? Em nosso caso específico e a despeito do risco de uma possível “violência da interpretação”, penso que valha a pena se arriscar. Aproximá-los pode ser um exercício interessante para enxergar não apenas as evidentes afinidades eletivas que possam existir entre eles, mas também as substanciais diferenças e se utilizar delas para repensarmos a problemática moral e ética no contexto cultural contemporâneo.

Para operacionalizar essa nossa aproximação e nos apropriar de suas idéias básicas, limito-me à análise de duas obras respectivamente antológicas da fase madura desses dois pensadores estranhamente contemporâneos e extemporâneos, visto que são quase coetâneos, apenas 12 anos separam seus nascimentos (N. 1844 – F. 1856), mas *O mal-estar na Civilização* (1930/1974) – talvez a mais nietzschiana das obras de Freud – é posterior de mais de 40 anos à publicação de *A Genealogia da Moral* (1887/1998) - a mais psicanalítica das obras de Nietzsche.

O que está em jogo nos dois textos é o valor da moral em Nietzsche (GM/GM, Prólogo, 5, p.11) e o valor da cultura em Freud

² As referências aos textos de Nietzsche são citadas a partir das siglas já consagradas das obras publicadas em alemão e em português, seguidas do número romano quando for o caso e que remete à parte do livro. O número arábico indicará a seção. O número da página se refere à tradução da edição portuguesa indicada nas referências bibliográficas.

(1930/1974 p.169), valores intercambiáveis na medida em que a “má consciência” na linguagem do primeiro e o “sentimento inconsciente de culpa”, na do segundo, constituem os dois principais sintomas, os quais denunciam uma patogenia que da moral se alastra para outros domínios da cultura e desta para o psicológico e o fisiológico.

Não seguiremos a ordem das matérias, mas aquela das razões. Nas duas obras, de fato, é contada uma história de “longa duração” perpassada por violência, sofrimento, mal-estar e doença ainda presentes na modernidade. Os respectivos diagnósticos são sombrios: o homem moderno nietzschiano está doente e decadente. O “deus de próteses” freudiano é um “deus infeliz” (FREUD, 1930/1974, p.111-112). O que não vai impedir o psicólogo Nietzsche e o psicanalista Freud de vislumbrar algumas estratégias de recuperação para o indivíduo em particular e para a cultura em geral, apontando para novas perspectivas éticas.

1 As primeiras aproximações

Esse exercício de aproximação se iniciou fora da academia e a despeito das conhecidas ambivalências freudianas com relação à filosofia e aos filósofos. Suas várias referências a Nietzsche, de fato, parecem escapar à sua crítica impiedosa e não desempenham apenas a função de referência legitimadora das descobertas psicanalíticas. Cioso, porém, de sua independência intelectual parecia tratar “os escritos de Nietzsche como textos muito mais a se combater do que a estudar” (GAY, 1989, p. 58).

No entanto, em 1908, por duas vezes a recém fundada Sociedade Psicanalítica de Viena, sucessora da “comunidade psicanalítica das quartas feiras”, se confrontou com a obra de Nietzsche. Respectivamente, com *A genealogia da moral* em 01.04.1908 e *Ecce Homo* em 28.10.1908. (Cf. ASSOUN, 1991, p.16-24). Naquela ocasião, as intervenções específicas de Freud refletem a posição que se tornará canônica quando confrontado com eventuais precursores de suas teorias: ele os desconhecia. Quanto, porém, à tentativa de

reduzir a obra de Nietzsche a uma pura e simples explicação de natureza psiquiátrica (paralisia sífilítica) e/ou psicanalítica (neurose e/ou paranóia), Freud discorda. Reconhece no filósofo alemão uma “personalidade enigmática”, a “maestria da forma” e, especialmente, uma introspecção endopsíquica excepcional. Faz questão, porém, de se diferenciar dele, não apenas porque – por exemplo – Nietzsche não reconheceu a sexualidade infantil e o mecanismo do deslocamento, mas especialmente porque a sua psicanálise quer se manter no terreno firme da ciência e não da moral. Haveria, no pensamento nietzschiano, uma tentativa injustificada de transformar o “ser” (*Sein*) em “dever” (*Sollen*), um projeto não científico e, portanto, apenas moralista. Segundo as palavras do próprio Freud registradas na ocasião, “O que nos incomoda é o fato de Nietzsche ter transformado ‘ser’ (ist) em ‘dever’ (*Sollen*). Mas um ‘dever’ assim é alheio à ciência. Nisto Nietzsche continuou a ser um moralista e não conseguiu libertar-se do teólogo” (*apud* ASSOUN, 1991, p.303-304).

Talvez essa ambivalência e até resistência de se deixar questionar e enriquecer pelo pensamento de Nietzsche deva ser compreendida a partir do momento mágico pelo qual está passando a psicanálise. Freud (1908/1976) com o texto *Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna* acabara de publicar no mês de março de 1908 sua própria crítica ao ideal ascético. Um ano antes tinha colocado no divã psicanalítico as práticas religiosas (FREUD, 1907/1976) ao descrever “a neurose como uma religiosidade individual e a religião como uma neurose obsessiva universal” (*ibidem*, p.130). Em 1908, *A sociedade psicológica das quartas feiras* tinha se tornado a *Sociedade Psicanalítica de Viena* e, em final de abril daquele ano, iria se realizar o I Congresso de Psicanálise organizado por Jung.

Talvez esse favorável contexto político-teórico possa explicar porque em geral a psicanálise aplicada invadiu outras áreas do conhecimento, incluindo a filosofia, mais para dar do que para receber. É o que pode se depreender da correspondência de Freud com Jung (1976, p.535) “*A* y [psicanálise] *fará da se*”, e do depoimento de seu biógrafo

Peter Gay (1989, p.291) segundo o qual “Freud entrou em terras alheias mais como um conquistador do que como um suplicante”.

Essa atitude de autonomia e autoconfiança pode explicar porque os primeiros psicanalistas não chegaram nem a suspeitar que a crítica ao ideal ascético também pudesse se aplicar à própria psicanálise, pelo menos na medida em que fazia questão de se alinhar sem reserva com o ideal da ciência moderna. Na *Genealogia da Moral*, de fato, Nietzsche retoma a crítica da moral e da cultura moderna segundo o método genealógico que ultrapassa a simples abordagem genético-histórica e problematiza o *valor* dos valores morais. Segundo suas próprias palavras “[...] necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, *o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão* [...]” (GM/GM, Prólogo, 6, p.12. Grifo do autor), mas estende seu projeto à própria verdade porque segundo Nietzsche, mesmo renunciando à fé no Deus do ideal ascético, “*passa a existir um novo problema: o problema do valor da verdade*” (GM/GM, III, 24, p.140. Grifo do autor).

Nesse sentido, se é questionável enquadrar a psicanálise numa modalidade de ideal ascético, as críticas de Nietzsche poderiam recair sobre a jovem “ciência” psicanalítica ciosa de sua originalidade, mas também de sua ortodoxia a ponto de criar, alguns anos mais tarde, em 1912, o “comitê secreto” para defendê-la. (Cf. GAY, 1989, p.219-220).

Com relação à verdade, apesar do último Freud se afastar do paradigma verificacionista da ciência para se aproximar de outro mais sintonizado com a provisoriedade e a função heurística das teorias científicas, afirma, porém, que as explicações científicas, religiosas e filosóficas não “têm iguais pretensões de serem verdadeiras [...] e se-gue afirmando com todas as letras que “a verdade simplesmente não pode ser tolerante, não admite conciliações ou limitações” (FREUD, 1933/1976, p.195).

Para Nietzsche, no entanto, a ciência não é o contrário do ideal ascético, é antes *a sua forma mais recente e mais nobre* (GM/GM, III, 23, p.136. Grifo do autor). Ciência e ideal ascético são aliados na supervalorização da verdade na medida em que verdade (ciência) e bem (moral) são considerados como valores superiores à vida. Nessa perspectiva, a

psicanálise estaria ainda animada pela “vontade de verdade”, pela “*fē metafísica* sobre a qual repousa a nossa fé na ciência” (GM/GM, III, 24, p.139-140, grifo do autor).

Mas, afinal, seria Nietzsche apenas um “moralista” (um filósofo) e Freud um “a-moralista” (um cientista) ou deveríamos matizar a afirmação de Freud ao reconhecer a peculiaridade da proposta moral nietzschiana e o risco que também paira sobre a psicanálise freudiana de erigir o *sein* em *sollen*? (Cf. ASSOUN, 1991, p.307). Uma tentativa de resposta exige que se proceda a uma nova aproximação, com o Freud tardio pensador da cultura, do mal-estar dentro dela e das saídas éticas que propõe.

2 As razões de uma nova aproximação

O sentido de mais uma aproximação entre esses dois pensadores, em nosso caso, deve ser procurado, primeiramente, na convicção de que ambos são “pensadores” da moral, da modernidade, da cultura e não apenas críticos delas. Não se limitaram, de fato, a um mero diagnóstico clínico das patologias morais, mas se arriscaram na emissão de um prognóstico e, em certos momentos, na sugestão de determinados procedimentos terapêuticos. Ultrapassaram o discurso meramente desconstrutivo da moral tradicional e, cada um a seu modo, apontou para um novo ideal ético que pudesse tornar os homens mais saudáveis física e psiquicamente.

Em segundo lugar, porque podem ser considerados com razão como a figura romana de Jano bifronte, a divindade dos limites, pensadores que demarcam os confins da modernidade e de nossa contemporaneidade. Nesse sentido, vale a pena se perguntar se e até que ponto seus diagnósticos e prognósticos dão conta também das “doenças” de nosso mundo globalizado e do homem pós-moderno ou se são fruto de dois médicos e psicólogos da moral e da cultura, certamente geniais, mas desatualizados para a inteligibilidade do nosso sofrimento contemporâneo. De qualquer maneira, é conveniente subir

nos ombros desses gigantes se quisermos enxergar mais longe e nos compreender melhor.

Iniciaremos com a interpretação nietzschiana do fenômeno moral assim como se apresenta na *Genealogia*.

3 A problemática ético-moral em Nietzsche

A *Genealogia da Moral* possibilitou a Nietzsche retomar seu precoce interesse pela moral, apresentar seu pensamento sobre “a origem de nossos preconceitos morais” e assinalar as mudanças de perspectiva de análise com o método genealógico que implica história, filologia, psicologia e fisiologia (Cf. GM/GM, Prólogo, 2 e 3, p.8-9).

Uma leitura verdadeiramente genealógica da origem da moral permitirá a Nietzsche criticá-la, mas não negá-la e anunciar seu projeto de uma transvaloração dos valores da moral cristã dominante.

Esse projeto desconstrutivo-constutivo se manifesta clara e explicitamente na conclusão da segunda dissertação, quando Nietzsche se coloca três perguntas, as quais, junto com as respostas sugeridas, são de fundamental importância para identificar a crítica ao moralismo e as novas perspectivas éticas que se abrem para o homem do futuro.

A primeira pergunta: “O que ocorre exatamente, você está erguendo ou demolindo o ideal?” (GM/GM, II, 24, p.83). A resposta sugerida é que para erguer um ideal é preciso derrubar outro. No caso específico, é preciso derrubar os ídolos da modernidade e tudo o que lhes está associado, isso é, os ideais hostis à vida e difamadores do mudo.

A segunda: “A quem se dirige atualmente com tais esperanças e pretensões?” (GM/GM, II, 24, p.84). A resposta não se localiza nos homens “bons”, “acomodados”, “cansados”, em suma, no homem moderno herdeiro dessa estranha vocação artística de se moldar pela autotortura, mas numa “outra espécie de espíritos” caracterizados por uma necessidade de conquista, perigo, dor, possuidores de “sublime maldade” própria de uma “grande saúde”. (Ibidem, Grifo do autor).

A terceira. “Seria ela sequer possível agora”? (Ibidem). Não no tempo presente, responde Nietzsche, mas “algum dia”, num “mais futuro” virá aquele que, numa linguagem pautada pela analogia religiosa do cristianismo, é descrito como o homem redentor, o homem do grande amor e do grande desprezo, o espírito criador, aquele que nos redimirá da vontade do nada e que devolverá “à terra sua finalidade e ao homem sua esperança, esse anticristão e anti-niilista”, cujo nome é Zaratustra, o ateu... (GM/GM, II, 24, p.84-85).

Por essas perguntas-respostas e a despeito das inúmeras e contundentes críticas dirigidas à moral, à cultura, aos ideais da modernidade, podemos situar o pensamento de Nietzsche na continuação dos ideais da ilustração (Cf. GACIOIA, 2008) por criticar o imoralismo hipócrita da moral dominante e seu aspecto doentio em sua expressão de ressentimento, má consciência e ideal ascético em nome de outra moral, mais exigente e lúcida, no momento em que começa a se descortinar para o homem moderno o horizonte de uma “salvação”, de uma saúde física, psíquica e cultural dentro da história e a serviço da vida.

Se o diagnóstico é sombrio, o prognóstico nietzschiano está aberto, portanto, para expectativas historicamente viáveis mesmo que não em curto prazo. Qual a estratégia proposta por Nietzsche? São apresentadas fundamentalmente duas: uma para os “sãos”, “os acasos felizes” e outra para os doentes.

Se a condição doentia do homem é a normalidade dentro da história, é preciso que os ‘acasos felizes’, os ‘raros’, os ‘sãos’, os ‘mais fortes’, os ‘bem logrados’, os ‘vitoriosos’, os ‘felizes’, os ‘poderosos de corpo e alma’, se protejam dos doentes com uma separação total, mantendo o pathos da distância. Não cabe a eles serem médicos, enfermeiros, consoladores, salvadores dos doentes. Estes que cuidem de si mesmos.

Para os doentes do ideal ascético, o remédio é deixar de acreditar na mentira da existência de Deus, se livrando, do grande credor perante o qual têm uma dívida (culpa) impagável. Nietzsche (GM/GM, II, 20, p.79) até se permite deduzir que, gradativamente e até a vitória definitiva do ateísmo, a humanidade poderá se livrar da culpa e acessar

a uma “segunda inocência”. O problema é que, como já vimos anteriormente, mesmo “o ateísmo incondicional e reto” ainda está às voltas com *sua vontade de verdade* e não se opõe realmente ao ideal ascético. (GM/GM, III, 17, p.147, grifo do autor).

O verdadeiro *pharmakon*, veneno e, ao mesmo tempo, medicamento (Cf. GM/GM, Prólogo, 6, p.12), que nos pode curar dessa doença da moral cristã se encontra nela mesma. Devemos a ela, de fato, com sua exigência de veracidade, sua bimilenar “educação para a verdade”, sua necessidade de “asseio intelectual” e progressiva consciência científica na análise das coisas, se hoje nos proibimos “*a mentira de crer em Deus.*” (GM/GM, III, 27, p.147, grifo do autor). Foi esse rigor intelectual que produziu “*os bons europeus* e herdeiros da mais longa e corajosa auto-superação da Europa” (GM/GM, III, 27, p.148, grifo do autor).

Na realidade, esse “algum dia” talvez não esteja tão distante. Ao se perguntar se o cristianismo após matar-se como dogma não vai desaparecer também como moral, responde que estamos no limiar desse acontecimento quando a verdade cristã “tira enfim sua *mais forte conclusão*, aquela contra si mesma” ao colocar-se o problema, em quanto problema, do significado de *toda vontade de verdade*. Esse “grande espetáculo, em cem atos”, será encenado nos próximos dois séculos da Europa [XX e XXI] e promete ser “o mais terrível, mais discutível e talvez mais auspicioso entre todos os espetáculos” (GM/GM, III, 27, p.148, grifo do autor).

Nietzsche, porém, não traçou um roteiro nem do primeiro ato desse espetáculo que se abria para a Europa. Suas idéias, porém, estão presentes, para o bem e para o mal, no texto ambíguo escrito pela história européia do século XX.

4 A problemática ética em Freud

Diferentemente de Nietzsche, parece não haver no homem Freud um interesse pela problemática ética, menos ainda precoce. Com

relação à moral e à ética, o homem Freud, de fato, revela uma atitude, se não de hostilidade pelo menos de indiferença. Numa carta ao pastor Pfister escreve:

[...] a ética não me diz respeito e o senhor é pastor de almas. Não quebro muito a minha cabeça em relação ao bem e ao mal, mas em geral tenho encontrado pouco de “bem” nas pessoas. A maioria é, segundo minha experiência, canalha, quer pertença aberta ou disfarçadamente a esta, àquela ou a nenhuma doutrina moral. (FREUD, 2009, Carta a Oscar Pfister de 9.10.1918)

Naturalmente, Freud não se considera um canalha, mas um “ser humano muito moral”. (FREUD, 1982, p.359. Carta a Putnam de 8.7.1915).

Por esses breves depoimentos, é legítimo inferir que se há uma preocupação ética de natureza teórica que perpassa a obra freudiana ela não deve ser procurada no homem Freud, mas em sua prática clínica. É o confronto com o sofrimento humano, especialmente de tipo neurótico, que leva Freud a tornar-se um advogado de defesa de seus clientes diante da cultura, ao mesmo tempo em que os responsabiliza pela sua neurose como expressão de uma “covardia moral”.

É verdade que, de um ponto de vista teórico, como Nietzsche, ele também ataca o fundamento religioso da moral em *O futuro de uma ilusão* (1927/1974) e critica duramente o mandamento do amor ao próximo, em *O mal-estar na civilização*. No entanto, numa carta a Romain Rolland, que apelida de ‘apóstolo do amor à humanidade’, assim se expressa:

Eu mesmo sempre advoguei o amor à humanidade, não por sentimentalismos ou idealismo, mas por motivos sensatos, econômicos: porque, em face dos nossos impulsos instintivos e do mundo como é, fui forçado a considerar esse amor tão indispensável para a preservação da espécie humana quanto, por exemplo, a tecnologia. (FREUD, 1982, p.420. Carta a Romain Rolland de 29.1.1926)

Numa outra cartinha endereçada ao mesmo destinatário, Freud admite que “a psicanálise também tem sua escala de valores, mas seu único objetivo é a harmonia enaltecida do Ego, que se espera que consiga ser o intermediário entre as exigências da vida instintiva (o “Id”) e as do mundo exterior, entre, portanto, a realidade interna e externa” (FREUD, 1982, p.456-457. Carta a Romain Rolland de 19.1.1930).

Se há, portanto, um discurso ético em Freud, é preciso relacioná-lo sempre e necessariamente com a questão do sujeito em sua articulação conflitiva com a cultura. Essa afirmação implica que ética, sujeito e cultura se acham intimamente e indissolúvelmente relacionados. Onde isso transparece com mais evidência é no famoso texto de 1930, *O mal-estar na civilização*, quando Freud retoma uma série de temas culturais já anteriormente abordados e passa a repensá-los na perspectiva de sua nova formulação da teoria das pulsões (FREUD, 1920/1976) e da segunda tópica (FREUD, 1923/1976).

A questão básica, que perpassa os nove capítulos do texto, é a busca das causas que determinam nosso descontentamento e infelicidade na civilização e as saídas possíveis diante de um mal-estar que parece intransponível.

Nos primeiros capítulos, relembra que a saída religiosa para lidar com o sofrimento humano oriundo do mundo externo, daquele vital (o próprio corpo) e do cultural, é prejudicial por excluir outras alternativas.

Fundamentalmente, o mal-estar específico na cultura decorre das dificuldades de harmonizar as pulsões de Eros e de Thanatos com as exigências do superego individual e cultural.

A saída para o sofrimento decorrente de uma super-repressão da sexualidade, mais tolerada do que permitida pela cultura segundo Freud, não nos está preclusa na medida em que é sempre possível esperar certo equilíbrio na distribuição da libido entre amar a si mesmo (libido narcísica) e amar aos outros (libido objetal). O sofrimento mais problemático é aquele que se origina do sentimento inconsciente de culpa decorrente de nossa agressividade, a qual encontra seu avatar no

assassinato do pai da horda primitiva. A cultura terá que redirecioná-la contra seus próprios membros se quiser se viabilizar.

Diante desses impasses, a saída para o sofrimento da e na cultura se encontra na ética, a qual pode ser considerada como uma ‘tentativa terapêutica’ para conseguir uma harmonia que até agora nenhuma outra atividade cultural conseguiu. (Cf. FREUD, 1930/1974 p.191)

Mas o que entende Freud por ética? Ele nos apresenta três tipos. A primeira, que ele chama de ‘natural’, exigiria o cumprimento das exigências do superego cultural, que nos recompensaria com a satisfação narcísica de nos sentirmos melhores do que os outros. A segunda, a ética religiosa, nos promete uma recompensa futura. A ética, porém, na qual Freud aposta é a que exige uma recompensa da virtude aqui na terra. Nesse sentido, emenda, “uma mudança real nas relações dos seres humanos com a propriedade seria de muito mais ajuda do que quaisquer ordens éticas” (FREUD, 1930/1974, p.192).

Estaria Freud esboçando alguma proposta revolucionária? Não. Decididamente ele não é um profeta, conforme a conhecida afirmação do final de *O mal-estar*:

[...] não tenho coragem de me erguer diante de meus semelhantes como um profeta: curvo-me à sua censura de que não lhes posso oferecer consolo algum, pois, no fundo, é isso que todos estão exigindo, e os mais arrebatados revolucionários não menos apaixonadamente do que os mais virtuosos crentes” (FREUD, 1930/1974, p.193-194).

Freud não é um novo Moisés nem um dos autênticos filósofos do futuro de que nos fala Nietzsche, que “*são comandantes e legisladores*: eles dizem ‘*assim deve ser!*’” (JGB/BM, 210, p.105, grifo do autor), nem nos apresenta novas tábuas da Lei, mas é um pensador que nos força a pensar e a não perder a crença no “deus logos” (FREUD, 1927/1974, p.69) ou no “eterno Eros” (FREUD, 1930/1974, p.171) ou em qualquer outro nome que queiramos dar a esse esforço humano, talvez demasiadamente humano, mas nosso, de tornar o mundo pessoal

e social menos dolorido se não puder ser feliz devido ao assujeitamento do indivíduo ao mundo pulsional e às exigências do superego cultural.

5 Nietzsche e Freud: uma confrontação

Ao olharmos, numa visão sinótica, esses dois quadros simbólicos que retratam em suas grandes linhas o pensamento ético de Nietzsche e Freud, mesmo que apenas esboçados e a partir de uma amostra pequena de sua respectiva vasta produção bibliográfica, é possível constatar certo jogo de linguagem parecido, mas não idêntico.

Neste tópico, não pretendemos realizar uma confrontação detalhada e elencar as numerosas semelhanças e diferenças. Retomaremos, especialmente, a crítica freudiana a um pretense Nietzsche moralista e problematizaremos se e até que ponto, a própria psicanálise também não possui um discurso propositivo com relação à moral.

Antes disso, porém, é preciso reconhecer que uma das principais semelhanças entre os dois pensadores consiste no fato de ambos recusarem para a moral uma fundamentação religiosa ou metafísica. Procuram explicar o fenômeno moral a partir de uma genealogia e de uma história de longa duração. A moral tem uma explicação puramente imanente e histórica e mesmo que possa parecer um dos fenômenos mais espirituais de nossa cultura, assenta sobre um aspecto “humano, demasiado humano” e até sombrio por certos aspectos pela presença de componentes essenciais tais como a agressividade, crueldade, destrutividade e violência.

Com os dois mestres da suspeita aprendemos certamente a ser menos arrogantes ou narcísicos, visto que, como afirma Nietzsche (AC/AC, 1888/2007, Prólogo, 14, p.19), “Em tudo nos tornamos mais modestos. Já não fazemos o homem derivar do espírito, da ‘divindade’, nós o recolocamos entre os animais” e como descreve Freud (1925, p.274) o homem sofreu nos últimos séculos três grandes golpes narcísicos devido à revolução copernicana, darwiniana e psicanalítica.

No caso de Freud, porém, o fenômeno moral não é apenas atrelado ao “mito científico” do assinado do pai da horda (FREUD, 1911/1974, p.170-175; 1930/1974, p.154-156), evento fundador do nascimento da moral, da religião e da cultura, mas também da situação de fundamental desamparo da cria humana, o que para o psicanalista se torna “[...] a *fonte primordial* de todos os *motivos morais*”. (FREUD, 1895/1977 p.422. Grifo do autor).

Por ter reconstruído com certas pretensões científicas essa história peculiar que de pequenos mamíferos nos transforma em seres morais e culturais ao atravessarmos obrigatoriamente o “complexo de Édipo”, a psicanálise freudiana pode dar a impressão de nos oferecer uma “explicação” do fenômeno moral mais do que uma “interpretação”. A expressão moral e/ou ética da psicanálise, de fato, é no mínimo problemática, se não ambígua. Ao situar sua invenção no terreno das ciências da natureza, a psicanálise somente poderá se ocupar do mundo do ‘é’; não o do ‘dever ser’ onde se inscrevem os vários discursos éticos do Ocidente. Esses, de fato, não se limitaram a descrever e explicar o fenômeno moral, mas em nome de um Absoluto ou sombra de absoluto e de uma determinada compreensão da ‘natureza’ humana apontaram para uma ética, um ‘mundo outro’ pessoal e comunitário a ser construído e instituído.

É nesses termos que o primeiro Freud reivindica para si o mundo do “é” e para o filólogo e filósofo Nietzsche aquele do “dever ser”. No entanto, pode-se objetar e mostrar que o método genealógico nietzschiano implica articular filologia, história, psicologia, medicina e até “todas as ciências” como preparação e subsídio da “tarefa futura do filósofo [...] assim compreendida: o filósofo deve resolver o *problema do valor*, deve determinar a *hierarquia dos valores*”. (GM/GM, I, 17, p.46, grifo do autor).

Por ser *A genealogia da moral* um livro polêmico, como afirma seu próprio subtítulo, são compreensíveis certas ambigüidades de interpretação. O autor do 5º Evangelho (Zaratustra) e seu projeto explícito de uma transmutação de todos os valores nos podem dar a impressão de estarmos diante de um “profeta” extemporâneo dos tempos modernos, figura que, como já vimos, Freud recusa.

É até verdade que Nietzsche, na reavaliação de sua obra, sente a necessidade de pedir que o ‘ouçam’ e não o ‘confundam’ (EH/EH, Prólogo, 1, p.17), mas logo em seguida acrescenta que seu ofício foi ‘derrubar ídolos (ideais), não construir novos (EH/EH, Prólogo, 1, p.18) e nos convida a nos afastarmos dele e nos defendermos de Zaratustra porque “retribui-se mal a um mestre, continuando-se sempre apenas aluno”. (EH/EH, Prólogo, 1, p.20).

É provável que Freud, em 1908, quando os primeiros psicanalistas analisaram *Ecce Homo*, não tenha prestado atenção a esses aspectos, porque todos estavam mais preocupado com “o caso” Nietzsche do que com as idéias dele. No entanto, por trás dessa máscara de “moralista” se encontra um pensador que quis acordar os contemporâneos de seu sono dogmático e mostrar-lhes que suas perspectivas de análise, suas interpretações não podiam ser absolutizadas. Por serem históricas, precisavam ser recolocadas na dinâmica de novas perspectivas sempre históricas e contingentes, considerando que “só é definível o que não tem história” (GM/GM, II, 13, p.68).

Nesse sentido, a própria teoria e prática psicanalítica podem e devem ser entendidas como mais uma perspectiva de análise, de interpretação do fenômeno moral. Mesmo que Freud repita inúmeras vezes que a psicanálise não é uma *Weltanschauung*, (FREUD, 1933b/1976, p.193 ss.) ou que é compatível com qualquer uma (Carta a Putnam de 8.7.1915), que não possui uma utopia, nem alimenta a ilusão da felicidade, a expressão ‘Ética da psicanálise’ também pode ser justificada simplesmente por tentar responder às duas clássicas perguntas da ética filosófica: Como devo viver? O que devo fazer? Mais especificamente, o que fazer com os nossos desejos de vida e de morte diante das interdições de nossa cultura?

A despeito de certo pessimismo teórico, que se radicaliza com a introdução da pulsão de morte, como uma pulsão originária e autônoma, é inegável que há certa proposta ou pelo menos perspectiva ética que pode ser inferida da psicanálise freudiana e que aponta para alguns ideais e concomitantes dificuldades: o ideal da autenticidade e a dificuldade de ultrapassar a distância entre saber (consciência) e verda-

de (desejo inconsciente); o da independência com a de conviver com o arcaísmo de nossa infância; o da capacidade de amar com a de lidar com o caráter errante do desejo; o de ser ético com a tirania do superego individual e cultural; o de certa harmonização psíquica com a intransponível situação conflitiva (id, ego, superego); enfim, o ideal de justiça – “a primeira exigência da civilização” (FREUD, 1930, p.116) – com a interferência do egoísmo e da pulsão de morte que nos habita.

Em outras palavras e mais próximas do jogo de linguagem freudiana, poderíamos também resumir a perspectiva ética da psicanálise na proposta de uma redução da excessiva rigidez do superego individual e cultural (FREUD, 1930, p.167-168) ou simplesmente resumi-la no texto com o qual encerra a XXXI das Novas Conferências Introdutórias à psicanálise:

Seu propósito [o da psicanálise] é, na verdade, fortalecer o ego, fazê-lo mais independente do superego, ampliar seu campo de percepção e expandir sua organização, de maneira a poder assenhoar-se de novas partes do id. Onde estava o id, ali estará o ego. É uma obra de cultura [...]. (FREUD, 1933a/1976, p.102).

A célebre frase de Freud – onde havia id, ali estará o ego – foi entendida de diversas maneiras pelas várias tradições psicanalíticas, todavia é inegável a legitimidade de também enxergar nela o que Marcuse (2001, p.121) considera “a mais racional de todas as formulações que se possa imaginar em psicologia”.

Considerações finais

Somos gratos a esses gigantes porque em cima dos ombros deles descortinamos os caminhos percorridos pela moral do Ocidente, aprendemos com eles a fazer o luto das ilusões religiosas e metafísicas que a sustentavam com uma duplicação de mundos e, dessa maneira, poder amar realmente esta vida assim como ela é em sua contingência radical e falta de sentido último.

No entanto, enormes desafios se abrem para pensarmos a problemática ética em nossa contemporaneidade. Nosso quadro cultural é outro devido ao surgimento da física quântica, aos avanços da astrofísica, da farmacologia, das neurociências, ao desenvolvimento da inteligência artificial, da biotecnologia, das pesquisas genéticas.

De um ponto de vista social e econômico, também vivemos transformações que desafiam nossas tentativas de subjetivação. Não vivemos mais numa sociedade industrializada em sua primeira fase, mas numa sociedade globalizada de massa e de consumo que tenta curar as dores do espírito, especialmente a depressão, com uma crescente terapia medicamentosa. Diante disso tudo, permanece a pergunta ética de todos os tempos, talvez carregada de mais angústia e responsabilidade: o que fazer?

A resposta que proponho parte de um quadro, o *Angelus Novus* de Paul Klee³ e que se tornou famoso pela interpretação que dele nos forneceu W. Benjamin, mesmo que, por certos aspectos, esteja pouco sintonizado com o projeto ético nietzschiano e aquele freudiano. Esse anjo que Walter Benjamin chama de anjo da história e nós poderíamos apelidar de anjo da impotência, da compaixão e da depressão talvez tenha algo a nos ensinar quando se trata de engajamento ético. Nas palavras de Benjamin, esse quadro

representa um anjo que parece a ponto de afastar-se para longe daquilo a que está olhando fixamente. Seus olhos estão arregalados, sua boca aberta, suas asas estendidas. O anjo da história deve ter este aspecto. Seu rosto está voltado para o passado. Onde diante de nós aparece um encadeamento de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que vai empilhando incessantemente escombros sobre escombros, lançando-os diante de seus pés. O anjo bem que gostaria de se deter, despertar os mortos e recompor o que foi feito em pedaços. Mas uma tempestade sopra do Paraíso e se prende em suas asas com tal força, que o anjo já não as pode fechar. A tempestade irresistivelmente o impele ao futuro, para o qual ele dá as costas, enquanto o

³ Disponível em: < http://en.wikipedia.org/wiki/Angelus_Novus>. Acesso em: 10.11.2011

monte de escombros cresce até o céu diante dele. O que chamamos de Progresso é *esta* tempestade”. (LÖWVY, 2005, p.87, grifo do autor).

Talvez esse quadro nos possa imunizar contra a mania e a depressão. A primeira nos lançaria numa intervenção de tipo messiânico dentro da história. A segunda nos paralisaria numa impotência absoluta. Talvez seja possível nos sensibilizar com a compaixão impotente do anjo da história de Walter Benjamim, mas preferir nos engajar numa “aposta” mesmo na ambigüidade de um processo de mudanças e transformações onde as determinações objetivas – econômicas, políticas, científico-tecnológicas e culturais – parecem nos intimidar e mesmo sabendo que um final feliz não está garantido por nenhuma esperança de natureza religiosa ou metafísica.

Resta-nos aberta a possibilidade de arriscar outros caminhos como por ensaio e erro, criar outros arranjos de engenharia pessoal e social, experimentar outras formas franqueadas para quem quiser se tornar um *raro* ou *acaso feliz* sem que isso seja pago necessariamente com o sofrimento alheio não consentido ou um sofrimento pessoal destituído de sentido.

Referências

ASSOUN, P.-L. **Freud & Nietzsche**: semelhanças e dessemelhanças. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

FOUCAULT, M. [1983] **Le gouvernement de soi et des autres**. Paris: Gallimard/ Seuil, 2008.

FREUD, Sigmund. [1895/1977] **Projeto para uma psicologia científica**. In: Vol I da Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. [1907/1976]. **Atos obsessivos e práticas religiosas**. In: Vol. IX da Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. [1908/1976] **Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna.** *In:* Vol. IX da Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. [1911/1974]. **Totem e Tabu.** *In:* Vol. XIII da Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

_____. [1920/ 1976] **Além do princípio do prazer.** *In:* Vol. XVIII da Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. [1923/1976] **O ego e o id.** *In:* V. XIX da Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. [1925/1976] **As resistências à psicanálise.** *In:* Vol. XIX da Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. [1927/1974] **O futuro de uma ilusão.** *In:* Vol. XXI da Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

_____. [1930/1974] **O mal-estar na civilização.** *In:* Vol. XXI da Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

_____. [1933a/1976] **XXXI das Novas Conferências Introdutórias à psicanálise – A dissecação da personalidade psíquica.** *In:* Vol. XXII da Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. Rio de Janeiro: Imago, 1976

_____. [1933b/1976] **XXXV das Novas Conferências Introdutórias à psicanálise - A questão de uma Weltanschauung.** *In:* Vol. XXII da Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. **Correspondência de amor e outras cartas: 1873-1939.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

FREUD / JUNG. **Correspondência completa.** Rio de Janeiro: Imago, 1976.

FREUD/PFISTER. **Cartas entre Freud e Pfister**: um diálogo entre psicanálise e fé cristã. Visoça: Ultimato, 2009.

GAY, P. **Freud**: uma vida para o nosso tempo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GIACOIA JÚNIOR, O. Esclarecimento (per)verso: Nietzsche à sombra da ilustração. **Aurora**, Curitiba, v.20, n.27, p.243-259, jul./dez. 2008.

LOWY, M. **Walter Benjamin**: aviso de incêndio: uma leitura das teses sobre o conceito de história. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARCUSE, H. **Cultura e psicanálise**. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

NIETZSCHE, F. [1981/2000] **Aurora**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. [1882/1976] **A gaia ciência**. São Paulo: Hemus, 1976.

_____. [1986/2005]. **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. [1987/1998] **Genealogia da moral**: uma polêmica. Trad., notas e posfácio de Paulo César de Souza. 6ª impr. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. [1888-1895/ 2007] **O anticristo**: maldição ao cristianismo. Trad. de Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. [1889/2006] **O Crepúsculo dos Ídolos, ou Como filosofar com o martelo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. [1908/1995] **Ecce homo**: como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Normas para Submissão de Textos

A Revista *Perspectiva Filosófica* recebe artigos, resenhas, ensaios e traduções em fluxo contínuo. Os textos devem ser enviados ao Conselho Editorial que avaliará previamente a adequação dos mesmos à política editorial da revista. Aqueles que forem avaliados positivamente nesta primeira etapa, serão encaminhados à pareceristas, membros do Conselho Científico ou Especialistas Ad Hoc. Uma vez aprovado o texto será publicado no primeiro número disponível da revista. Os trabalhos devem estar de acordo com as seguintes regras:

Os textos com no máximo 15 laudas (43.800 caracteres) devem ser encaminhados no formato Word até a versão 2010, com as seguintes especificações: tamanho de folha A4, espaço entre linhas 1,5 cm, fonte Times New Roman ou Arial 12, exceto nas citações em destaque e nas notas de rodapé, em que se diminui, respectivamente, para 11 e 10 o tamanho da fonte. Quanto às margens do texto, deve-se obedecer às seguintes especificações: Superior 3,0 cm, Inferior 2,0 cm, Esquerda 3,0 cm e Direita 2,0 cm.

Elementos ou estrutura do texto:

- identificação (título em português e em inglês, autor, com sua devida titulação e instituição a que pertence);
- resumo e abstract (em letra 11, espaço entre linhas 1,5 (no máximo 200 palavras ou cerca de 10 linhas), acompanhado de palavras-chave (no máximo 5), separadas por vírgula);
- corpo do artigo (em que apresenta a problematização, levantamento de hipóteses, argumentação, comprovação das hipóteses, conclusões etc., podendo ser ou não dividido em introdução, capítulos e conclusão (nas citações, ao longo do corpo do trabalho, as referências podem ser em nota de rodapé ou pelo sistema autor-data);
- referências (relação das obras com dados completos, organizadas em ordem alfabética pelo último sobrenome do autor);
- grego (as citações de termos gregos devem ser transliteradas

ou em fonte New Athena Unicode);

- endereços (postal e eletrônico do autor ou responsável (imprescindível o endereço postal para que, depois, possamos enviar os dois exemplares a que o autor tem direito).

Endereços para correspondência:

E-mail: perspectivafilosofica@gmail.com

Universidade Federal de Pernambuco

Centro de Filosofia e Ciências Humanas

Departamento de Filosofia

Av. da Arquitetura, s/nº, CFCH – 15º andar – Cidade Universitária

Recife – PE – Brasil – CEP 50740-530

Telefones: (81) 2126.8297 – Fax: (81) 2126.8298

Revistas Permutadas

1. **Aisthe: Revista de Estética**
Universidade Federal do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, RJ, Brasil
2. **Análise & Síntese**
Faculdade São Bento da Bahia
Salvador, BA, Brasil
3. **Analytica: Revista de Filosofia**
Universidade Federal do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, RJ, Brasil
4. **Ágora Filosófica**
Universidade Católica de Pernambuco
Recife, PE, Brasil
5. **ARCHAI: Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental**
Universidade de Brasília
Brasília, DF, Brasil
6. **Argumentos: Revista de Filosofia**
Universidade Federal do Ceará
Fortaleza, CE, Brasil
7. **ARTEFILOSOFIA**
Universidade Federal de Ouro Preto
Ouro Preto, MG, Brasil
8. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**
Universidade de São Paulo
São Paulo, SP, Brasil
9. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, SP, Brasil
10. **Cadernos Espinosanos: Estudos sobre o século XVII**
Universidade de São Paulo
São Paulo, SP, Brasil

- 11. Cadernos Nietzsche**
Universidade de São Paulo
São Paulo, SP, Brasil
- 12. Cadernos UFS de Filosofia**
Universidade Federal de Sergipe
Aracajú, SE, Brasil
- 13. COGNITIO: Revista de Filosofia**
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
São Paulo, SP, Brasil
- 14. Diacrítica**
Universidade do Minho
Braga, Portugal
- 15. Discurso**
Universidade de São Paulo
São Paulo, SP, Brasil
- 16. Dissertatio**
Universidade Federal de Pelotas
Pelotas, RS, Brasil
- 17. Dois pontos**
Universidade Federal do Paraná
Curitiba, PR, Brasil
- 18. Educação e Filosofia**
Universidade Federal de Uberlândia
Uberlândia, MG, Brasil
- 19. Estudos Lacanianos**
Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, MG, Brasil
- 20. Filosofia Unisinos**
Universidade do Vale do Rio dos Sinos
São Leopoldo, RS, Brasil
- 21. Hypnos**
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
São Paulo, SP, Brasil
- 22. Kriterion**

Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte, MG, Brasil

23. Manuscrito

Universidade Estadual de Campinas
Campinas, SP, Brasil

24. Natureza Humana

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
São Paulo, SP, Brasil

25. O que nos faz pensar

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro, RJ, Brasil

26. Philosophica

Universidade Federal de Sergipe
Aracajú, SE, Brasil

27. Princípios

Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Natal, RN, Brasil

28. Aurora: Revista de Filosofia

Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Curitiba, PR, Brasil

29. Ethica

Universidade Gama Filho
Rio de Janeiro, RJ, Brasil

30. Scientiae Studia

Universidade de São Paulo
São Paulo, SP, Brasil

31. Scintilla

Instituto de Filosofia São Boaventura
Curitiba, PR, Brasil

32. Síntese

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
Belo Horizonte, MG, Brasil

33. Stromata

Facultades de Filosofia y Teología de San Miguel
San Miguel, Argentina

34. Theophilos

Universidade Luterana do Brasil

Canoas, RS, Brasil

35. Tempo da Ciência

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Toledo, PR, Brasil

36. Trans/Form/Ação

Universidade Estadual Paulista

Marília, SP, Brasil

37. Veritas

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Porto Alegre, RS, Brasil