

ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 14 - N. 1 ISSN 2179-3441

RESENHA

ACHARYA, Vinod. *Nietzsche's Meta-Existentialism*. Berlim: De Gruyter, 2014. 193p.

Gabriel Cunha Hickmann 

Doutorando em Filosofia pela Universidade Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)

São Leopoldo, RS, Brasil

Contato: gabrielshavo@gmail.com

Em *Nietzsche's Meta-Existentialism*, Vinod Acharya persegue os “fundamentos metodológicos” do pensamento de Nietzsche (p. 1) através de uma leitura de sua obra sob a senha existencialista. No entanto, opõe-se a leituras existencialistas tradicionais de Nietzsche, que entenderiam o ponto de vista existencial como operando a partir de uma suposição de *oposição* entre o inquérito de orientação “subjetiva” (“existencial”) e a pesquisa “objetiva”, enquadrada como genérica e impessoal. Para Acharya, ler Nietzsche como um existencialista no quadro dessa oposição não faz justiça à sua obra; sua proposta, ao contrário, é a de perguntar se não seria possível “emprender uma investigação pessoal, existencial sobre o significado de sua própria existência e ao mesmo tempo estar engajado em um inquérito especulativo e metafísico sobre a natureza da realidade” (p. 2, ênfase minha). Com efeito, sua conclusão será a de que essa abordagem está na base da filosofia de Nietzsche: “subjetividade e objetividade não como conceitos opostos, mas como termos inteiramente diferenciais engajados em um jogo de mútua interpretação” (p. 3). Nesse caso, a existência subjetiva individual não apareceria mais como o ponto de vista absoluto da reflexão existencial; a “distinção existencial” (entre o “subjetivo” e o “objetivo”) se tornaria, em Nietzsche, objeto de um “reiterado processo de *repetição* e *redemarcação*” (p. 35): “a abordagem básica de Nietzsche [...] envolve desenvolver ao máximo o significado da distinção existencial, de modo a afirmar radicalmente sua ambiguidade” (ibidem). Em outras palavras, Nietzsche não teria como objetivo dispensar essa indeterminação, “mas estar à altura dela [...], multiplicando os diferentes modos sob os quais ela pode se

manifestar” (p. 36); sua filosofia vai ser definida como “uma meditação incessante sobre as implicações de submeter a distinção existencial a suas próprias condições”, o que deve significar uma recusa em “reconhecer qualquer coisa como uma 'pura objetividade' [...] que se *oporia* ao pensamento existencial” (p. 37). Mais profundamente, a operação de Nietzsche consistiria em “evitar a estrutura oposicional enquanto tal, liberando a metafísica da estrutura de oposições” (p. 38).

Com efeito, Acharya identifica o *locus* do ataque nietzschiano à metafísica exatamente na crítica dessa estrutura oposicional, mais do que no simples postulado (desde que condicionado e, portanto, não-oposicional) de um mundo da verdade e do ser. Assim, a transvaloração operada por Nietzsche não significaria uma passagem do pensamento metafísico (enquanto vontade de verdade) para o seu inverso, mas a superação do preconceito segundo o qual a verdade se oporia à mentira, a objetividade à subjetividade, a interpretação ao fato etc.: “estabelecer um mundo 'verdadeiro' por si só não significa necessariamente um desejo metafísico de negar a vida”, o que implicaria uma negação da existência seria antes a posição de uma estrutura oposicional. Assim, mais que à vontade de verdade, a crítica de Nietzsche se dirigiria sobretudo à “fé em um valor *metafísico*, um valor *em si* da verdade” (GM III, 24¹).

Nesse contexto, se é verdade que a distinção entre uma vontade fraca e uma vontade forte deve ser “a distinção mais básica da filosofia de Nietzsche”, sua interpretação da “essência mesma da existência” como vontade de potência (p. 5), é também o caso que essa distinção não poderia, tampouco ela, ser entendida sob o prisma de um esquema oposicional: não existiria, em Nietzsche, uma “pura tipologia” entre o fraco e o forte (p. 106); apesar de que seu método procederia “como se pudesse distinguir um tipo do outro”, ele apontaria, ao mesmo tempo, para uma “continuidade topológica” entre os dois (*ibidem*): “a distinção entre o saudável e o doente é complicada e equívoca” (p. 113).

Muito atento à objeção de Heidegger à filosofia de Nietzsche, Acharya encontra na ideia de uma continuidade entre os dois tipos de vontade uma “crítica inteiramente ambígua da metafísica” (p. 5), apta a perturbar a imagem do pensamento nietzschiano oferecida por essa influente recepção: a crítica de Nietzsche à metafísica, ao invés de último episódio da aventura cartesiana, deveria ser entendida como “uma [crítica] interminável, sem qualquer solução final e inambígua que pudesse sugerir que ele claramente supera a metafísica ou que permanece nos seus confins” (p. 61). É que, ao invés de uma oposição entre uma interpretação existencial (“subjetiva”) da realidade, privilégio da vontade forte, e outra “metafísica”, oriunda da vontade fraca, haveria em Nietzsche um espaço de *tensão* entre dois registros interpretativos complementares, em que nenhum polo estaria *a priori* em afinidade com uma ou outra vontade (p. 53). Como viver envolve a criação de ficções estratégicas, que tornem a vida possível e desejável, a “vontade de

¹ As citações de Nietzsche são sempre tradução de Paulo César de Souza, publicadas pela Companhia das Letras.

verdade”, nessa leitura, não vai ser simplesmente o objeto de uma crítica destrutiva, mas também de afirmação enquanto produto de um ímpeto criativo. A interpretação heideggeriana erroneamente suporia, nesse caso, que a luta de Nietzsche contra a metafísica se daria em bases “puramente conceituais”, ou seja, que para Nietzsche “a natureza metafísica de uma avaliação consistiria no 'o quê' da avaliação ou em 'qual' mundo ela cria e avalia como superior”, quando, mais profundamente, seria o caso de atentar para o “como” dessa avaliação, seu caráter condicional ou incondicional, entendido como muito mais decisivo para determinar a qualidade da vontade em jogo por trás de cada interpretação (p. 63). A obra de Nietzsche consistiria em tentar mostrar performativamente o caráter ambíguo da metafísica, e a tese da vontade de potência viria exatamente dessa necessidade metodológica, para afirmá-la: a essência da existência como autossuperação seria, nesse caso, o fundamento teórico que se segue com necessidade do imperativo *prático* antidogmático, de sempre manter em xeque cada interpretação oferecida, já que a “abertura existencial” é sempre inadequada a si mesma (idem, p. 59).

Portanto, se por um lado a vontade de potência é a essência da existência (p. 79), é também verdade que esse conceito estaria essencialmente à serviço de um propósito crítico, antidogmático, antes vinculado a uma prescrição metodológica do que a uma ontologia metafísica. Acharya procura fazer ver essa relação a partir de uma análise da crítica de Nietzsche às noções paralelas de livre-arbítrio e da suposta acessibilidade imediata do “mundo interno”. A noção de vontade de potência, nesse contexto, operaria uma dupla função: crítica do mecanicismo “por sua falta de poder qualitativo e valorativo, que explicasse a origem dos eventos”, mas também crítica das explicações puramente qualitativas oferecidas pelo discurso moral, às quais faltaria qualquer objetividade (p. 86). Ambos os tipos de explicação só ofereceriam descrições, ambos baseados no preconceito do sujeito atômico: “Nietzsche quer fazer os juízos valorativos mais 'quantitativos' e as explicações físicas mais 'qualitativas'” (p. 86). Assim, ao passo em que o mundo deve ter o aspecto de um “*continuum*” de forças dinâmicas interagindo (GC 112), e nesse sentido ser passível de uma abordagem pelo lado da razão suficiente, Nietzsche vai poder ao mesmo tempo conceder a cada ocorrência o estatuto de algo completamente diferente dos eventos que a precederam, determinando uma busca continuada pela “verdade” sobre cada coisa (seu pertencimento a uma ordem compreensiva) sem com isso desprezar a singularidade atinente a cada parte da realidade.

Nos dois capítulos finais, Acharya se ocupa do problema da decadência, onipresente na trajetória intelectual de Nietzsche: “o problema de como um tipo forte perde a batalha contra o fraco” (p. 107). O autor começa explorando a relação que Nietzsche traça entre o tipo nobre e a faculdade do esquecimento: “[n]ão conseguir levar a sério por muito tempo seus inimigos, suas desventuras, seus *malfeitos* inclusive – eis o indício de naturezas fortes e plenas” (GM I, 10). Disso se deve seguir a necessidade de atribuir o processo de decadência a uma perturbação “fundamentada no próprio aparato ativo”, “conflito entre a 'vontade de criar' do

tipo forte e sua 'vontade de autoconservação'" (p. 127). Para exemplificar esse ponto, Acharya isola quatro características (não exaustivas) do caráter ativo e ressalta para cada uma sua ambiguidade constitutiva, que as tornaria vulneráveis à regressão: distanciamento, virtude dadivosa, necessidade de desafios e corrupção dos instintos. Quanto ao afeto do distanciamento, por exemplo, Acharya mobiliza o importante §10 da primeira dissertação da *Genealogia*, em que Nietzsche esboça uma crítica à “negligência, demasiada ligeireza, desatenção e impaciência” do homem nobre, especulando que a palavra grega para “nobre de nascimento” “sublinha[ria] a nuance de 'sincero', e talvez também 'ingênuo'" (ênfase minha), sendo o nobre essencialmente menos “inteligente” [*klug*] que o homem do ressentimento².

O capítulo final do livro de Acharya consiste em abordar a análise de Nietzsche sobre a decadência grega em particular, atribuída ao nascimento da filosofia (mas mais simplesmente ao impulso para o conhecimento (p. 164)): “a filosofia é [...] tanto um sinal da riqueza excessiva dessa cultura quanto de sua doença” (p. 139); enquanto “excesso excessivo [*excessive excess*]” (p. 163), ela “revela que a maior conquista dessa cultura [...] é indiscernível do começo de sua decadência” (p. 160). O autor nos reporta ao §23 da *Gaia Ciência*, em que Nietzsche identifica corrupção e emergência dos “indivíduos”: “[o]s tempos corrompidos são aqueles em que as maçãs caem das árvores: refiro-me aos indivíduos”; essa gênese da individualidade será reportada, alhures, a uma transformação nas condições de existência de comunidades aristocráticas, de uma “luta prolongada com condições desfavoráveis” à “situação feliz” da tensão reduzida: “o indivíduo [então] se atreve a ser indivíduo e se coloca em evidência” (BM 262). Citando dessa vez o exemplo grego nominalmente, Nietzsche chama a atenção para que, com esse estado de coisas, se chega a “um ponto inquietante e perigoso” em que o “'indivíduo'” é “obrigado a uma legislação própria, a artes e astúcias próprias de autopreservação” (ibidem). Para Acharya (p. 19), isso se deve a que a filosofia teria um papel “essencialmente crítico” (p. 169), “perturbando a unidade adquirida no nível da cultura e da arte” (p. 168).

Como o objetivo do autor no capítulo final é ilustrar com um exemplo concreto o caráter ambíguo do tipo nobre discutido em abstrato anteriormente, seu interesse especial se concentra em passagens em que Nietzsche medita a “autodestruição” da cultura grega, que devem reportar qualquer atribuição pontual de responsabilidade a um processo mais geral de degenerescência. Assim, referindo-se ao papel de Sócrates na decadência grega, esse comentador é levado a relativizar a importância desse personagem em particular no que seria um movimento em realidade mais abstrato. Para ter certeza, Acharya parece comprometer suas próprias considerações anteriores para afirmar agora que “a

² No tratamento da “virtude dadivosa”, Acharya cita, entre outros excertos, o “canto noturno” de Zarathustra (ZA II, 9), no qual o canto alegre da personagem de Nietzsche se desenvolve em um lamento pela “pobreza”, “inveja” e “desventura” daquele que, por conta de sua natureza luminosa, “não conhe[ce] a felicidade de quem recebe”.

qualidade particular da vontade de potência que está 'por trás' do esquema oposicional [...] não pode ser decidida de modo definitivo” (p. 180), a “fonte das oposições metafísicas” sendo, “em última instância, elusiva” (p. 138) (quando antes o que era dito elusivo não era a fonte do esquema oposicional, essa inequivocamente atribuível à vontade fraca, mas o *modo*, oposicional ou não, com que se viria a afirmar um mundo da verdade e do ser). Ora, sua análise do problema de Sócrates parece sofrer de uma hesitação relacionada a essa. Apesar de conceder que Sócrates não teria sido “simplesmente o efeito” da decadência, Acharya ainda assim evita atribuir ao ateniense uma causalidade real e procede a falar em termos de “sintoma ou expressão [...] [mais do que] causa ou efeito” (p. 158). Essa liquidação do papel de Sócrates na decadência grega, se estamos certos, compromete a compreensão adequada da crítica de Nietzsche ao raciocínio causal, e se distancia da análise que o próprio Acharya havia oferecido, de coordenar o “continuismo” do paradigma mecânico ao caráter discreto dos componentes da realidade como vontade de potência, que os habilitaria a responder pelo lado qualitativo dos acontecimentos³.

Apesar disso, o essencial de sua leitura não se perde. O ponto central é chamar atenção para que a filosofia “demonstra os perigos inerentes à cultura grega” (p. 169), só tendo vingado enquanto sua empresa crítica era mantida em xeque por um “impulso por 'sabedoria'” encarregado de devolver à cultura uma unidade mais alta (p. 171). Acharya credita a consecução desse projeto a que a filosofia tenha podido estar para alguém da bifurcação entre a vontade individual de cada filósofo e a objetividade de suas investigações: “apesar de que a filosofia grega tinha a virtude da objetividade, essa não implicava o acesso a um ‘domínio puro, objetivo, desinteressado’ que estaria vetado à vontade dos filósofos individuais”. Essa individualidade de cada filósofo se relacionaria essencialmente a seu pertencimento a uma cultura; apesar do caráter parasitário do filósofo, ele “não pode estar muito removido de seu povo e dos artistas que unem sua cultura” (p. 172), sob pena de se tornar uma força destrutiva. No entanto, como dizíamos, é também por isso que talvez não se deva recusar ao tipo doente um papel ativo no processo geral de decadência cultural. Nesse caso, a atribuição exclusiva ao tipo nobre de uma agência histórica digna do nome, em detrimento de um papel positivo também para a vontade escrava enquanto tal, viria para prejuízo do aspecto tipológico copresente (“ambiguamente”) na obra de Nietzsche. Para Acharya, era indispensável qualificar essa tipologia quando se queria defender Nietzsche de uma interpretação metafísica

³ Um descuido paralelo se pode constatar quando Acharya (p. 159) se refere à filosofia como “simultaneamente [...] pináculo da cultura nobre grega e começo do seu declínio”, em que esse autor parece novamente sugerir que não haveria qualquer margem de erro entre uma coisa e outra. Um sintoma claro dessa ambivalência se verifica no fato que Acharya falha em identificar um papel positivo para Sócrates no processo de decadência; quando o tenciona, limita-se a comentar Sócrates como o criador de um novo tipo de agonismo entre os gregos (p. 158), o que não explica as advertências de Nietzsche a respeito desse personagem histórico. Apesar de Acharya reconhecer que Sócrates não teria simplesmente sido “uma manifestação inócua e exterior” de uma decadência que se bastaria a si mesma (p. 158), sua linguagem nesse último capítulo permanece fundamentalmente equívoca a esse respeito.

como a de Heidegger; o que ele parece falhar em ver, no entanto, é que essa tipologia já havia sido qualificada por ele próprio, na ideia de uma tensão irreduzível entre os polos subjetivo e objetivo da interpretação.

Recebido: 20/06/2023
Aprovado: 29/06/2023

Received: 20/06/2023
Approved: 29/06/2023