

ESTUDOS NIETZSCHE



ISSN 2179-3441

Volume 14 n. 1 (2023)



ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 14 - N. 1 ISSN 2179-3441

A revista Estudos Nietzsche é uma publicação semestral do Grupo de Trabalho Nietzsche (GT-Nietzsche) da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF) em parceria com a Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) e a Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Sua proposta, alinhada à ideia que levou à criação do GT-Nietzsche, é incentivar a investigação e o debate sobre a contribuição do pensamento de Nietzsche, bem como a sua articulação com questões da atualidade. Para tanto, leva a público artigos sobre o pensamento do filósofo alemão, traduções de textos inéditos, bem como apresentações (resenhas) de obras recentes sobre Nietzsche, constituindo-se num ambiente de debate para pesquisadores especialistas da filosofia nietzschiana e numa fonte privilegiada para estudiosos interessados no pensamento do filósofo alemão. Os textos publicados seguem o exigido rigor filosófico e metodológico no que diz respeito ao tratamento dos escritos do filósofo alemão, observando aspectos como a inserção em determinados debates já estabelecidos, o atual estágio das pesquisas sobre o tema trabalhado, a periodicidade dos textos empregados do filósofo, bem como o uso de material fidedigno e já submetido à crítica, no que diz respeito às fontes, apontamentos póstumos, cartas etc.

Equipe Editorial

Editores

Dr. Danilo Bilate (UFRRJ, Seropédica, RJ - Brasil)

Dr. William Mattioli (UFRJ, Rio de Janeiro, RJ - Brasil)

Conselho Editorial

Dr. Antonio Edmilson Pascoal (UFPR, Curitiba, PR - Brasil)

Dra. Chiara Piazzesi (UQÀM, Université du Québec à Montréal - Canadá)

Dr. Clademir Luís Araldi (UFpel, Pelotas, RS - Brasil)

Dr. Ermani Chaves (UFPA, Belém, PA - Brasil)

Dr. Ivo da Silva Júnior (UNIFESP, São Paulo, SP - Brasil)

Dr. José Nicolao Julião (UFRRJ, Seropédica, RJ - Brasil)

Dr. Oswaldo Giacóia Jr. (UNICAMP, Campinas, SP - Brasil)

Dr^a. Scarlett Marton (USP, São Paulo, SP - Brasil)

Dr. Wilson Frezzatti (UNIOESTE, Toledo, PR - Brasil)

Conselho científico

Dr. Aldo Venturelli (Università Carlo Bo, Urbino - Itália)

Dr. Antonio Marques (Universidade Nova de Lisboa - Portugal)

Dr. Jelson Roberto de Oliveira (PUC/PR, Curitiba, PR - Brasil)

Dr^a. Katia Hanza (PUC/Lima - Peru)

Dr. Marco Brusotti (Università de Lecce - Itália)

Dr^a. Maria Cristina Fornari (Università de Salento - Itália)

Dr. Patrick Wotling (Université de Reims Champagne-Ardenne - França)

Dr. Paul J. M. Van Tongeren (Nijmegen University - Holanda)

Dr^a. Vanessa Lemm (Universidad Diego Portales, Santiago do Chile - Chile)

Dr. Werner Stegmaier (Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald - Alemanha)

Produção Editorial

Larissa da Silva Medeiros, UFRJ, Rio de Janeiro, RJ - Brasil

Tito Stepanenko Gaglianone, UFRJ, Rio de Janeiro, RJ - Brasil

ESTUDOS

NIETZSCHE

ISSN: 2179-3441

VOLUME 14

—

NÚMERO 1

Jan./Jun. 2023

Bases de dados / Indexadores:

EBSCO
Publishing
Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas
Sumários.org



UFRJ
UNIVERSIDADE FEDERAL
DO RIO DE JANEIRO



ANPOF
Associação Nacional de
Pós-Graduação em Filosofia

SUMÁRIO

Editorial 5

Artigos de fluxo contínuo

A forma da escrita livre: Nietzsche e a prosa de ficção 9
André Luis Muniz Garcia

Os aforismos de Nietzsche: entre o fracasso editorial e a honestidade expressiva 38
Francisco R. Leidens

Nietzsche e a *metafísica de artista*: apropriações de fórmulas kantianas, schopenhauerianas e pré-socráticas em *O nascimento da tragédia* 63
Gabriel Herkenhoff Coelho Moura

Decadência física e força espiritual: uma consideração acerca da plena aceitação da vida em Nietzsche e da sua significação para a compreensão da obra publicada 94
Roberto Barros

A crítica de Nietzsche à negação da vontade de Schopenhauer enquanto manifestação da decadência 107
Maurício Pan

De Canguilhem a Nietzsche: a normatividade do vivente 125
Barbara Stiegler

A recepção de Nietzsche no Seminário Maior Nossa Senhora da Conceição em Viamão/RS. Uma recepção marcada pelo conservadorismo ultramontano 139
Adilson Felicio Feiler

Resenhas

Resenha de *Nietzsche's Meta-Existentialism*, de Vinod Acharya (2014) 158
Gabriel Cunha Hickmann



ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 14 - N. 1 ISSN 2179-3441

Editorial

O presente número da *Estudos Nietzsche*, o primeiro do ano de 2023, é também o primeiro publicado com o novo *design* da revista, uma nova identidade visual e um novo *template* para os artigos. Por este trabalho, os editores gostariam de agradecer à equipe de apoio e de produção editorial. O número representa a consolidação do trabalho da nova dupla de editores e a fixação de uma prática editorial que, em continuidade com o modelo adotado nos últimos volumes, passará a intercalar a publicação de números com artigos recebidos em fluxo contínuo, sob responsabilidade dos editores titulares, e dossiês temáticos que estarão sob responsabilidade de editores convidados.

A edição que o leitor tem em mãos é composta por artigos recebidos em fluxo contínuo. Em seu conjunto, os textos dão testemunho de algumas das muitas direções que a pesquisa Nietzsche vem assumindo ao longo das décadas, passando pela discussão em torno da forma e do estilo de escrita de Nietzsche, sua recepção de diversas tradições literárias e filosóficas, a relação entre vida e obra, o problema da normatividade e da crítica à moral, e, por fim, a recepção de Nietzsche em contextos específicos do ambiente intelectual e institucional brasileiro.

Os dois primeiros artigos têm como questão comum a forma literária de apresentação da filosofia de Nietzsche – seus pressupostos, suas ambiguidades e suas implicações. O primeiro texto, de André Luis Muniz Garcia, intitulado: “A forma da escrita livre: Nietzsche e a prosa de ficção”, busca mostrar como o estilo nietzscheano pode ser pensado em continuidade com a tradição da prosa poética na literatura, que é exemplificada principalmente pela obra de Luciano de Samósata. O intuito é reincorporar o conceito de “ficção” à prática de uma “escrita livre” e desobrigá-lo de cumprir a função de operador epistemológico no interior da crítica à metafísica, tal como ele é frequentemente compreendido pelos comentadores. Assim, a ficção deixaria de ser pensada no horizonte especulativo, sendo deslocada para o campo da poética do *pseûdos*, que dá forma a um discurso em prosa marcado pelo descompromisso com a verdade e pela adesão confessa à mentira, ao fictício e ao ficcional. A análise se desdobra à luz da relação entre a forma livre da prosa e o conceito de “decadência” aplicado à arte literária, tendo por objetivo reabilitar positivamente esse conceito, trazendo à tona as potencialidades da decadência de

modo a resgatá-la da conotação majoritariamente negativa que lhe foi atribuída pela literatura especializada.

O segundo artigo é de Francisco Leidens e tem por título: “Os aforismos de Nietzsche: entre o fracasso editorial e a honestidade expressiva”. O ponto de partida do autor é a discussão sobre qual é o aforismo ao qual Nietzsche se refere no Prólogo da *Genealogia da moral* (GM, Prólogo, 8), quando diz que a Terceira dissertação constitui o comentário e a interpretação de um aforismo que a precede. O trabalho de Leidens restitui pormenorizadamente as posições e as contribuições mais importantes da literatura secundária em torno dessa questão. Sua conclusão, quanto a isso, está em consonância com a leitura estabelecida pela análise filológica de Wilcox, Janaway e Clark: o referido aforismo não é, como pode parecer à primeira vista, o curto trecho de *Zarathustra* que serve de epígrafe à Terceira dissertação, mas sim o primeiro parágrafo da dissertação. A partir daí, porém, Leidens encaminha seu argumento no sentido de mostrar que o modelo de comentário praticado pelo próprio Nietzsche neste caso está longe de constituir o modelo “ideal” de leitura e interpretação de seus aforismos em geral, mas responde, antes, a demandas extrínsecas ao horizonte hermenêutico e conceitual; demandas de ordem editorial, mercadológica e divulgatória, que podem ser reconhecidas a partir da leitura da correspondência do filósofo. Além disso, o artigo oferece uma esclarecedora discussão sobre o que é um “aforismo”, do ponto de vista literário e estilístico, em se tratando da escrita nietzscheana.

Com o terceiro artigo, assinado por Gabriel Herkenhoff Coelho Moura, a discussão em torno dos recursos retóricos mobilizados pelo filósofo não é abandonada, mas é deslocada para segundo plano em prol de uma análise da recepção do jovem Nietzsche da tradição kantiana – que inclui Lange e Schopenhauer – e dos pré-socráticos. O foco agora recai sobre a primeira obra, *O nascimento da tragédia*, e sobre o modo como Nietzsche se apropria de fórmulas kantianas e schopenhauerianas para elaborar sua metafísica de artista, em consonância com as exigências da tradição crítica, como uma metafísica imanente, a partir do recurso à ideia langeana de *Begriffsdichtung*. Ao mesmo tempo, investiga-se o alcance da influência da filosofia pré-socrática, particularmente de Heráclito, sobre a formulação do pensamento de uma justificação estética da existência, em oposição à moralização do mundo. A apresentação da confluência entre a tradição crítica kantiana, a metafísica imanente de Schopenhauer e a filosofia pré-socrática culmina na ideia de uma *fisiologia de viés estético*, uma visão da *physis* artisticamente produtiva que tem função edificante, responde a demandas culturais específicas e, como “poema filosófico”, mantém-se criticamente ligada ao ponto de vista do ideal, tal como formulado por Lange.

Na quarta contribuição a este número: “Decadência física e força espiritual: uma consideração acerca da plena aceitação da vida em Nietzsche e da sua significação para a compreensão da obra publicada”, Roberto Barros traz uma discussão sobre a indissociabilidade entre vida e obra na filosofia de Nietzsche,

mostrando como alguns dos momentos e dos temas mais importantes de sua filosofia madura têm sua origem nas vivências do autor ligadas à sua frágil condição de saúde, particularmente ao processo de convalescença após acentuadas crises. O testemunho desses momentos é extraído sobretudo dos Prefácios de 1886, e o argumento geral do artigo se constrói em torno da ideia de que a doença e a recuperação são, da perspectiva da narrativa em primeira pessoa que o autor faz de si mesmo na obra madura, os principais eixos que dão movimento ao pensamento da transvaloração, da afirmação trágica, da autossuperação e da ultrapassagem do complexo niilismo / pessimismo.

É na mesma linha temática que se encontra o quinto artigo desta edição, de Maurício Pan, que trata da crítica de Nietzsche à *décadence* a partir de seu confronto com Schopenhauer. O artigo tem como título: “A crítica de Nietzsche à negação da vontade de Schopenhauer enquanto manifestação da decadência”. O fio condutor que o trabalho persegue é a famosa tese de Nietzsche de que a moralidade schopenhaueriana, com sua promoção de modos de ação oriundos e indutores de um silenciamento e de uma supressão da vontade, constitui um juízo de valor negativo sobre a vida que, lido devidamente – sob a ótica do “psicólogo” –, é expressão de uma condição vital degradada, enfraquecida e doente. A atribuição de grandeza ética à negação da vontade, tal como formulada por Schopenhauer, é ela mesma sintoma de uma vontade adoecida, incapaz de se afirmar.

O horizonte normativo e valorativo da filosofia de Nietzsche é ainda o tema da contribuição de Barbara Stiegler, que realiza uma análise comparativa entre a axiologia nietzscheana e a ciência do vivente de Canguilhem em seu texto: “De Canguilhem a Nietzsche: a normatividade do vivente”, o sexto artigo desta edição. A autora recupera o tema da relação entre vida e valor, buscando a determinação de um critério normativo no contexto da ética nietzscheana a partir de sua concepção de saúde vital, e fazendo-a dialogar com as noções de vida, saúde e doença do autor francês. O principal ponto de contato entre as duas filosofias consiste na compreensão de que o critério de valor não está na capacidade de conservação da estabilidade de uma determinada forma de vida, mas na sua capacidade de abertura à diferença, à criação e à incorporação do novo. Isso implica uma nova visão sobre a doença, que passa a valer como elemento diferencial e de ruptura com relação à homogeneidade de uma vida idêntica e estável, tornando o vivente apto à experiência da alteração de condições que perfaz a unidade múltipla de uma vida saudável e criadora, segundo a nova concepção de “grande saúde”, tal como apresentada por Nietzsche em *Ecce homo*, por exemplo. Esse debate é conduzido à luz de um instrutivo confronto com algumas teses de Claude Bernard, autor com o qual Canguilhem se confronta diretamente e que é igualmente citado por Nietzsche num póstumo de 1888.

O fechamento da seção de artigos desta edição traz um novo tema à baila: a recepção de Nietzsche no contexto institucional de formação religiosa no Brasil. Esta última contribuição é assinada por Adilson Felício Feiler e leva o título: “A

recepção de Nietzsche no Seminário Maior Nossa Senhora da Conceição em Viamão/RS. Uma recepção marcada pelo conservadorismo ultramontano”. O texto é parte de uma série de trabalhos do autor que investigam diversas perspectivas a partir das quais a filosofia de Nietzsche foi recepcionada nos ambientes de formação religiosa no Brasil, em particular nos seminários. Adilson Feiler pretende mostrar como, no Seminário Nossa Senhora da Conceição em Viamão, Nietzsche foi recebido com críticas advindas de uma certa incompreensão e de uma posição conservadora marcada pela ortodoxia religiosa e institucional, diferentemente do que ocorreu no seminário jesuíta de São Leopoldo, onde o diálogo com a filosofia de Nietzsche se deu de forma mais aberta e acolhedora.

O presente número conta ainda com uma resenha do livro de Vinod Acharya: *Nietzsche's Meta-Existentialism* (2014), assinada por Gabriel Cunha Hickmann.

A todos(as), boa leitura!

William Mattioli (UFRJ)



ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 14 - N. 1 ISSN 2179-3441

A forma da escrita livre: Nietzsche e a prosa de ficção

The form of free writing: Nietzsche nad fictional prose

André Luis Muniz Garcia 

Doutor pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp)

Professor Associado do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB)

Brasília, DF, Brasil

Contato: andreimg@unb.br

Resumo:

O objetivo do presente artigo é apresentar diretrizes teóricas para uma reinterpretação do conceito de ficção em Nietzsche, deslocando-o de um contexto especulativo para um domínio estético, mais precisamente, para o da prosa literária. O modo pelo qual Nietzsche torna sua reflexão sobre a escrita literária dita “livre” o eixo central de uma elaborada compreensão do ficcional, isso será abordado tanto em textos de Nietzsche, como *Humano, demasiado humano*, quanto em obras de escritores que guardam afinidades intertextuais com o tema.

Palavras-chave: Nietzsche. Prosa. Estilo. Forma.

Abstract:

This article aims to present some guidelines for a reinterpretation of Nietzsche's fiction concept, shifting it from a speculative context to an aesthetic domain, more precisely, to the context of literary prose. The way in which Nietzsche makes his reflection on the so-called “free writing” the central axis of his understanding of the fictional, this will be interpreted both from Nietzsche's texts, such as *Human All Too Human*, and from works by writers who have intertextual affinities with the theme.

Keywords: Nietzsche. Prose. Style. Form.

A ficção aflorará e se dissipará, rápido, conforme a mobilidade do escrito em torno das interrupções fragmentárias de uma frase capital desde o título introduzida e continuada.

Stéphane Mallarmé, *Um lance de dados jamais abolirá o acaso*

Introdução

Fruto de uma pesquisa recém iniciada, o presente texto reconhece, de partida, seu traço “experimental”, senão na forma pelo menos na intenção: ele apresenta tão só diretrizes teóricas para um estudo mais amplo da ficção na filosofia de F. Nietzsche, focando o período entre o primeiro livro de *Humano, demasiado humano* (1878) e *Assim falou Zaratustra* (1885).¹ Mas, ao contrário da maioria dos estudos sobre o tema, minha interpretação contraria a perspectiva segundo a qual a ficção é uma noção *epistemologicamente* relevante para o pensamento de Nietzsche.² A relevância da ficção será profundamente deslocada: ela não é relevante como critério formal-subjetivo do conhecimento de si (“eu” ou “sujeito” *como* ficção) ou do mundo (“realidade” ou “objeto” *como* ficção). Ao longo de muito tempo, a pesquisa Nietzsche pressupôs que a ficção (e conceitos afins, tais como aparência, erro, ilusão, mentira, falso) servia a uma crítica radical da filosofia especulativa racionalmente fundada. Pensava-se que, destronada a “verdade” como critério do conhecimento, a ficção tomaria seu posto, e isso, sem considerar um custo enorme: a ficção, para grande parte da pesquisa especializada, acabaria por se tornar justo aquilo que era combatido, tornou-se o “novo verdadeiro”, quer dizer, tornou-se “função explicativa” do saber.

A premissa da qual esse artigo parte é bem distinta. A ficção que interessa à filosofia de Nietzsche estaria associada a uma estratégia totalmente diversa. “Falso”, “engano”, “mentira”, “fictício”, “erro”, “inverdade”... tais noções *não* são reguladas por uma gramática antimetafísica, antiontológica, posição derivada, por exemplo, das conquistas da filosofia crítica de Kant e do kantismo.³ Na verdade, o

¹ A composição de *Zaratustra* em quatro livros, formato que conhecemos hoje, só ocorreu postumamente, em 1892. As quatro partes foram publicadas de modo independente, e a ordem é esta: primeira e segunda partes publicadas em 1883; terceira parte, em 1884; em 1885 saiu, em número bastante diminuto (cerca de 45 cópias), a quarta parte. As obras de Nietzsche serão citadas de acordo com a edição crítica Colli-Montinari: NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* Hg. G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter/DTV, 1999. Todas as traduções das obras de Nietzsche aqui citadas são de minha responsabilidade.

² Eu penso aqui na enorme influência causada, em toda pesquisa Nietzsche, pela obra de Hans Vaihinger, *Die Philosophie des als ob*. Nela, busca-se sistematizar os diferentes tipos de ficção (com destaque para a filosofia e a ciência), defendendo-se uma concepção ficcionalista da teoria. Na última parte da obra, há uma seção dedicada ao pensamento de Nietzsche. Sobre isso, ver: SCHMID, 2005.

³ É conhecida, na pesquisa Nietzsche, a influência da interpretação de Vaihinger de acordo com a qual “Nietzsche tem, realmente, muito de Kant, não do Kant dos manuais escolares [...], mas do espírito de

recorrente uso dessas noções reverbera conquistas de uma vertente artística ainda pouco discutida pela pesquisa especializada, a saber, a da poética do *pseûdos*.⁴

Pseûdos não traduz simplesmente um mero contraconceito ao conceito de verdade, mas antes representa a forma do discurso fundado poeticamente.⁵ Segundo esse ponto de vista, o *pseûdos* adquire relevância quando contraria a crença de acordo com a qual a conquista da verdade supõe o discurso em prosa como seu principal veículo. Por isso, os esforços estético-teóricos dessa vertente poética consistem fundamentalmente em questionar a suposta identidade entre discurso em prosa e verdade. A possibilidade do discurso ter como fundamento o *pseûdos* sugere não uma nova identidade (entre prosa e mentira, por exemplo), mas sim a tentativa de *liberar* a prosa de uma determinada norma, a saber, daquela que prescreve à escrita o *dever* de comunicar discursos verdadeiros. Ora, a atitude poética que melhor representa tal liberação seria justamente o impulso à ficção. A vertente poética do *pseûdos* possui como traço distintivo uma compreensão da mentira como fundamento *fictício, ficcional* do discurso em prosa. E para explicar em que medida Nietzsche filia-se à linha evolutiva da prosa de ficção, é preciso compreender sua

Kant, do verdadeiro Kant que intui a natureza da aparência mesmo em suas raízes mais profundas [...]”. (VAIHINGER, 2011, p. 633).

⁴ Em *Opiniões e sentenças diversas* (primeira parte de *Humano, demasiado humano II*), já encontramos algumas pistas desse vínculo. Por exemplo, na seção 188, Nietzsche faz explícita referência ao tema da mentira poética, citando conhecidos versos da *Teogonia* (o “Hino às Musas”, versos 27–28) de Hesíodo: “As musas como mentirosas — ‘sabemos bem dizer muitas mentiras’ — assim cantavam outrora as musas como se elas se manifestassem a Hesíodo. Alcança-se descobertas essenciais, quando se compreende o artista como enganador”. A fórmula “artista como enganador [*Künstler als Betrüger*]” foi discutida na seção 32 de *Opiniões e sentenças diversas*, focando mais uma vez o tema da “mentira poética” (segundo a edição Colli e Montinari, não fosse uma mudança de última hora, o título dessa seção seria *Der Dichter als Betrüger*). Essa referência à mentira no contexto das poéticas gregas antigas, mesmo anteriores a Platão, é muito relevante para minha pesquisa ora iniciada. Ela poderia ser referida à tradição da *pseûdos*-narrativa em Homero, que vincula as narrativas de Odisseu à sua principal “arte”: o *dólos* (ser hábil em artimanhas). Por exemplo, ao narrar paradoxalmente sua “identidade” a Alcínoo no canto 9, versos 19–20, Odisseu diz: “As muitas artimanhas [*hòs pasi dóloisin*] / de que sou mestre fomentaram meu renome / aqui e no céu [...]”. Para os propósitos deste artigo, a seção 154 de *Humano, demasiado humano I* é bastante reveladora. Essa seção tematiza a relação entre “mentira e engano [*Lüge und Trug*]” em face à “fantasia homérica [*homerischen Phantasie*]”, focando aquilo que Nietzsche denomina “prazer em fabular [*Lust [...] zu fabuliren*]”. É preciso lembrar que o verso de Hesíodo citado por Nietzsche sobre as musas é homólogo ao verso 213 do canto 19 da *Odisseia*. Nesse verso, após narrar mais uma mentira de Odisseu (sobre sua identidade, questionada ali por Penélope), Homero canta: “[Odisseu] tornava semelhante a fatos a muita mentira dita [*iske pseûdea pollà légon etymoisin homoîa*]”. A consciência da função estética da mentira é amplamente reconhecida por Nietzsche, tendo sido excogitado por ele, em uma anotação póstuma do verão de 1887, 8[7], que o “prazer na mentira é a mãe da arte [*Lust an der Lüge als die Mutter der Kunst*]”. A importância da “mentira poética” para o propósito geral deste artigo será melhor compreendida adiante. Versos da *Odisseia* citados ao longo desse texto se baseiam na seguinte edição: HOMERO. *Odisseia*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2011.

⁵ Sobre isso, ver: BRANDÃO, 2005; RÖSLER, 1980; KNAPP, 1980; MISSINNE, Lut et alli, 2020.

reflexão não propriamente sobre o “conceito” ou sobre a “função epistêmica” da ficção, mas sim sobre o estatuto *antinormativo* (ou “livre”, como ele prefere dizer) da escrita e do discurso que à ficção (e às noções afins ao *pseûdos*) empresta função estética.

1. Reposicionando a pergunta pela ficção: em busca da forma da escrita livre

Trata-se, na verdade, de uma obra difusa, na qual eu, Brás Cubas, se adotei a forma livre de um Sterne, ou de um Xavier de Maistre, não sei se lhe meti algumas rabugens de pessimismo.

Machado de Assis, *Memórias póstumas de Brás Cubas*

Tome-se como exemplo a interessante reflexão de Nietzsche sobre o estatuto narrativo da escrita em *Opiniões e sentenças diversas* 113 (doravante, OS). Essa seção é de fundamental importância para meus propósitos aqui, sobretudo pelo *insight* que ela esboça. Nietzsche inicia OS 113 celebrando “o mais livre escritor de todos os tempos”, no caso, ele enaltece o *portrait* de Laurence Sterne⁶ esboçado por Goethe.⁷ Em primeiro plano, já se encontra a relação entre liberdade e escrita. Mas no que consiste esta fórmula, “liberdade para escrever”? Em OS 113, Nietzsche menciona a maestria da “ambiguidade” da escrita de Laurence Sterne. Ele destaca a habilidade estilística da escrita de Sterne em face de sua calculada imprecisão narrativa (Nietzsche fala de um “sentimento de incerteza” na experiência da leitura de Sterne). Aliás, esse é um traço característico da emergente literatura inglesa moderna.⁸ Nietzsche passa então a enumerar as estratégias da escrita que garantem a Sterne sua liberdade de escrever (ou narrar): digressões, ironia, paródia,

⁶ A relevância de Laurence Sterne na obra de Nietzsche foi pouco pesquisada até o momento. Ver, por exemplo: VIVARELLI, 1998; LARGE, 1999. Nesses dois estudos, o foco, no entanto, não guarda qualquer relação com os objetivos deste artigo. Recentemente, Claus Zittel publicou importante artigo sobre a “recepção” (com aspas, intencionalmente) de Sterne por Nietzsche, cujo pano de fundo é, na verdade, uma declarada contestação da interpretação “filológica” ainda predominante na pesquisa especializada. O caso “Sterne” poderia exemplificar tantos outros, nos quais, em busca de uma “prova textual” que demonstrasse as “fontes” de Nietzsche, a pesquisa acabou, ela mesma, por incorrer em flagrantes equívocos filológicos. Cf. ZITTEL, 2021.

⁷ Nietzsche pode estar se referindo à seguinte passagem do terceiro livro da obra *Wilhelm Meisters Wanderjahre*: “Yorik-Sterne war der schönste Geist, der je gewirkt hat; wer ihn liest, fühlt sich sogleich frei und schön; sein Humor ist unnachahmlich, und nicht jeder Humor befreit die Seele”. (GOETHE, J. W. *Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*. Band 8, Romane und Novellen III. Deutscher Taschenbuch Verlag, 1998, p. 480).

⁸ Cf. ISER, 1988, p. 106: “In 1752 Fielding wrote: ‘Of all the Kinds of Writing there is none on which... Variety of Opinions is so common as in those of Humour, as perhaps there is no Word in our Language of which Men have in general so vague and indeterminate an Idea’ (Henry Fielding, *The Covent-Garden Journal* I, p. 249)”

dramaticidade. Sim, a liberdade da escrita é garantida por importantes procedimentos estéticos, porém, há algo mais em OS 113.

Nietzsche introduz o nome de Denis Diderot, e isso é feito nem tanto para refletir sobre a possível “imitação” dos procedimentos estéticos úteis para garantir a liberdade da escrita de seu *Jacques, o fatalista e seu amo*.⁹ O propósito revela-se mais sofisticado em OS 113. Ao articular os nomes de Goethe, Sterne e Diderot, Nietzsche esboça, em OS 113, uma acurada interpretação da escrita a partir de uma reflexão sobre a moderna prosa europeia. Ele parte de uma visão alemã (Goethe) sobre a literatura inglesa (Sterne) e, em seguida, introduz a moderna narrativa francesa (Diderot), como se houvesse alguma complementaridade entre essas versões da narrativa em prosa. Assim, de acordo com a fórmula “o mais livre escritor”, Nietzsche sustenta que Sterne (a moderna literatura inglesa) colocou a questão de *como a escrita pode se relacionar de modo autocrítico com a própria tradição da escrita*. A atitude de Diderot, ao escrever tendo em vista a inimitável escrita de Sterne, não seria apenas a atitude de um exercício paródico do modelo humorístico de Sterne (“[...] Sterne [...] é o pior modelo e o autor inimitável [...]”, diz Nietzsche em OS 113), pois não se trata ali de simples repetição dos procedimentos literários de Sterne. Quer dizer: Diderot não se baseia nas antigas regras da *imitatio*.¹⁰ Não imitar, mas aludir, isto é, deixar imprecisa, difusa, a referência à obra de Sterne. E é justamente por isso que Diderot obteve êxito, pois restaria ambígua, tal como o é o “super-humor Sterneano”, sua própria atitude artística frente ao público francês.

Sterne é considerado, “entre todos os escritores”, “invulgar [*unvorbildlich*]”. Essa afirmação em OS 113 é de grande relevância. A situação na qual não se pode decidir sobre o “modelo Sterne” revela ao mesmo tempo a maior virtude de sua escrita (algo que a “ambiguidade de Diderot” deixaria também entrever). Seria preciso reconhecer então que não há nenhuma característica perene, *standard*, no estilo literário de Sterne, e uma marca disso é a função estrutural, em seu *Tristram Shandy*, do recorrente recurso à digressão, uma imprevisível e súbita interrupção da ilusão narrativa (o enredo é fragmentado, a coesão e coerência narrativas são suprimidas, e, no mais das vezes, o narrador passa a escancarar seus artifícios de composição literária humoristicamente). A digressão pode ser dita inimitável,

⁹ Nesse caso, Nietzsche talvez pensasse na revolucionária obra de Sterne *The life and opinions of Tristram Shandy, gentleman*, publicada entre 1759–1767, obra que criou imensa repercussão literária não só na Europa (como no caso de Diderot, Xavier de Maistre, Almeida Garret), mas também no Brasil, com Machado de Assis, em seu também revolucionário *Memórias póstumas de Brás Cubas*. Minha pesquisa, da qual esse artigo representa um primeiro passo, pretende criar uma (para muitos, improvável) ponte entre as reflexões de Nietzsche sobre a escrita livre de Sterne e a moderna prosa de Machado de Assis, recorrendo, claro, não ao critério filológico (fontes e influências diretas) de interpretação, mas a outro, o intertextual.

¹⁰ Eu me refiro aqui ao preceito da retórica romana, que estabelece a utilidade de se perpetuar o que foi bem sucedido. Ver: Quintiliano, *Instituição oratória*. Livro X, capítulo II.

porque seu traço fundamental não é, em Sterne, metodológico, no sentido de orientar, de servir como “regra”, seja para a composição da narrativa, seja para a leitura. Seu traço característico constitui-se no oposto disso: é, antes, o de gerar uma fratura, uma quebra, uma interrupção, mas uma interrupção “engenhosa”, capaz ela própria de produzir sentido *repentinamente*.¹¹ O sentido, o significado criado no *instante da digressão* literária concretiza-se não em outro gesto senão no riso, por exemplo, quando alguém, que espera um determinado encadeamento e desfecho das informações de um enunciado, é surpreendido pelo imprevisto, por algo súbito, disso obtendo um efeito cômico.¹² Se o riso surge do inesperado, tentar imitá-lo (torná-lo previsível, portanto) seria um contrassenso.

Esse movimento hermenêutico de OS 113, que aproxima e, ao mesmo tempo, mantém bem separadas a prosa de Diderot e a de Sterne, coloca a questão sobre como a escrita se relaciona com a tradição da escrita não segundo imitação e reclassificação de modelos ou procedimentos estéticos padrões. E há algo importante nesse fracasso da imitação e da manutenção de paradigmas estético-literários da prosa tal como aquela de Sterne. *Se a escrita de Sterne refuga imitações, então a prosa que mesmo assim ousa repeti-la, no fundo, revela-se como tentativa elusiva da escrita de escrever sobre si mesma*. Elusiva, pois se, por um lado, a prosa de Diderot alude vagamente aos procedimentos inimitáveis de outra (a de Sterne), por outro lado, o resultado literário disso seria sempre ambíguo, indeterminado — daí o “ceticismo” dos franceses, mencionado em OS 113, com relação à obra *Jacques, o fatalista e seu amo*.¹³

Essa ambiguidade aparece como traço formal da prosa que se esforça por repetir o inimitável. Mais precisamente, essa ambiguidade (re)aparece justamente como indeterminação, imprecisão, vagueza da escrita. Tais características revelam, portanto, o limiar no qual a escrita alcança a liberação de regras que prescrevem a

¹¹ Sobre a digressão, consultar o capítulo 22 do volume I de STERNE, Laurence. *A vida e as opiniões do Calheiros Tristram Shandy*. Trad. José Paulo Paes. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2022, pp. 122-4.

¹² A ideia de que a arte é capaz de gerar sentido e significado justamente a partir do que é inesperado, no contexto daquilo que, na linguagem, ocorre *subitamente*, isso é enfaticamente defendido por Nietzsche em *Humano, demasiado humano* I 169: “[...] que em tudo que ocorre subitamente [*bei allem Plötzlichen*], que é inesperado [*Unerwarteten*] em palavra e ação, quando sobrevêm sem dano ou perigo, o ser humano [se desafoga e passa] ao oposto do medo: o ser encolhido e trêmulo ante o tormento [*Angst*] se ergue — o ser humano ri”. Já no aforismo 213 da mesma obra, Nietzsche complementa, dizendo que essa situação do que é inesperado, repentino, imprevisto, “liberta-nos momentaneamente da coerção do necessário, do regular, da conformidade à experiência, o que, por costume, vemos como nossos senhores inexoráveis; assim, jogamos [*spielen*] e rimos [*lachen*], quando o inesperado [...] é descarregado sem prejudicar [...]”.

¹³ O próprio Sterne fez isso à exaustão. Ele estrategicamente “aludiu” a importantes autores da sátira menipeia (cuja grande inflexão na antiguidade ocorre com Luciano de Samósata), com destaque especial para seu diálogo com obras de François Rabelais e Robert Burton.

ela este ou aquele “modelo”.¹⁴ É nesse sentido que em OS 113 a escrita de Sterne é denominada um “estilo de arte em que a forma determinada é continuamente rompida, deslocada, retraduzida no indeterminado”. A escrita de Sterne representa, em face da tradição da prosa, uma engenhosa ruptura¹⁵ — uma ruptura *da forma*. Dito com outras palavras: ela é uma *prosa cuja forma artística consiste na ruptura enquanto forma*, quer dizer, ela é uma *forma negativa*,¹⁶ uma forma que jamais se positiva (ou se “determina”) numa “regra”, numa “norma”, uma forma, portanto, que não cria um “modelo”, um “gênero literário”. Este é um momento altamente relevante, porque *reflexivo*, da escrita sterniana: gerar uma situação de crise da “tradição” literária, arruinar o que se tornou convenção poética.

Pelo fato da prosa literária de Sterne não assumir uma forma *determinada*, isso não quer dizer que ela seja sem-forma. Não é por acaso, aliás, que Nietzsche, de um modo bastante ousado e inovador, tenha utilizado uma revolucionária categoria da teoria estético-musical de Richard Wagner para compreender essa forma negativa da escrita sterniana. Nietzsche pensa a prosa de Sterne em OS 113 como “melodia infinita”, categoria que designa, em linhas gerais, um procedimento composicional em que o ritmo é engolido pelo fluxo melódico; uma categoria musical na qual o andamento é colapsado por perder seu princípio estruturante (o ritmo), ocasionando assim um curto-circuito na cadência:¹⁷ o movimento

¹⁴ Esse é o caso reivindicado pelo próprio Sterne no início de *Tristram Shandy*: “[...] pois no escrever aquilo a que me propus, não me confinarei nem às suas regras [subent.: da teoria poética de Horácio], nem às de qualquer homem que jamais vivesse”. (STERNE, 2022, p. 59)

¹⁵ Em *Humano, demasiado humano* I 225, Nietzsche considera essa libertação do que se tornou norma, se tornou “tradicional”, característica do “conceito relativo” de “espírito livre”: “Aliás, não pertence à essência do espírito livre que ele tenha os mais corretos pontos de vista, mas antes que ele se liberou [sich gelöst hat] do que é tradicional [dem Herkömmlichen], seja com feliz êxito ou com fracasso”.

¹⁶ Um exemplo que interessa à minha pesquisa como um todo encontra-se nas reflexões de Nietzsche apresentadas no capítulo 4 de *Humano, demasiado humano* I, referentes à *Unvollkommenheit* ou *Unvollständigkeit* da obra de arte. Nesse sentido, já o primeiro aforismo desse capítulo (145) sustenta que o “artista sabe que sua obra só tem efeito pleno quando suscita a crença numa improvisação, no fascinante instante do surgimento [*wunderliche Plötzlichkeit der Entstehung*]; e assim ele ajuda essa ilusão e introduz na arte, no começo da criação, os elementos de inquietação entusiástica, de desordem que tateia às cegas, de sonho prevenido, como artifícios enganosos [*Trugmittel*] [...]”. Recusando qualquer forma de posituação, a consciência do efêmero, do que é súbito [*plötzlich*], presente na origem da arte, sugere uma forte noção de negatividade, do “devir que não se perfecciona”, do devir não mais acoimado por um ideal regulador, hipótese que, aliás, está no próprio título do aforismo 145.

¹⁷ Em OS 134, Nietzsche, ao discutir essa “perigosa” inovação wagneriana, fala em “declínio do ritmo [*Verfall der Rhythmik*]”. “Richard Wagner quis outro movimento da alma. [...] Seu famoso recurso artístico [...] — a “melodia infinita” — empenha-se em romper [*brechen*] toda regularidade matemática de tempo e força, até mesmo troça dela por vezes, e ele é abundante na invenção de tais efeitos, que, para o ouvido mais velho, soam como paradoxos e sacrilégios rítmicos. [...] sempre junto ao excesso de maturidade do sentimento rítmico espregueia-se a selvageria, o declínio da rítmica”. Isso ocorreria, como lembra Fernando Barros, pois a “sucessividade dos sons geraria uma indeterminação rítmica constante”. (BARROS, 2007, p. 130)

dispensaria a referência a um centro, a resolução na tônica é contrariada, tem-se tão só o predomínio de instantes sonoros melódicos.¹⁸

Melodia infinita é uma categoria que subverte os padrões musicais pactuados pelo sistema tonal, seu uso, portanto, é bastante amplo e complexo e, para ser compreendida, seria preciso um estudo *ad hoc*. Apenas para contextualizar seu aparecimento em OS 113, pode ser útil citar, além de OS 134, uma carta de Nietzsche a Carl Fuchs de abril de 1886, com o intuito de compreender *en passant* duas coordenadas estético-teóricas presentes na noção de melodia infinita, coordenadas que, aliás, já tinham aparecido textualmente em OS 113 quando Nietzsche interpreta, de modo bem peculiar, a prosa livre de Sterne.¹⁹ A primeira é a já mencionada ambiguidade; a segunda seria, surpreendentemente, um certo “gosto pela decadência [*Decadenz-Geschmack*]”, que ali exprime a forma de uma música cuja característica fundamental é “a dissolução [*Auflösung*]”.²⁰ O traço da ambiguidade,

¹⁸ Wagner apresentou essa fórmula musical revolucionária em um ensaio, *Zukunftsmusik*, publicado primeiramente em francês (*La musique de l'avenir*), em 1860. *Tristão e Isolda* teria sido composta sob esse pressuposto estético-musical, aliás, o famoso “acorde Tristão”, como ficou conhecida a sequência inicial das notas Fá, Si, Ré# e Sol# na abertura da ópera, comprovaria a ausência de uma função harmônica tonal bem definida. Suspendendo a resolução na tônica, a melodia infinita seria uma espécie de suspensão de expectativa uniforme da audição. “[...] a melodia infinita visa afastar-se da articulação e da repetição periódica dos versos e frases musicais, para que o automatismo da audição seja desfeito. Esse automatismo geralmente acontece quando os arcos melódicos se apresentam de tamanho igual (quadratura melódica), isto é, quando o ouvido capta um padrão temporal recorrente e o utiliza posteriormente como referência” (CAZNÓK, NETO, 2000, p. 47)

¹⁹ Para uma interpretação filosófico-musical dessa carta, ver: BARROS, 2012. No entanto, o interesse de minha pesquisa seguirá, como mostrarei a seguir, outro caminho ao interpretar o tema da mencionada carta, qual seja, o caminho que conduz a uma conexão entre a função musical e literária da melodia infinita enquanto *décadence*.

²⁰ Cito abaixo um trecho fundamental dessa carta: “A decadência do sentido melódico, que, para mim, posso sentir cada vez que entro em contato com músicos alemães, a atenção crescente ao gesto individual de afeto (acho que seu nome é ‘frase’, não é, caro doutor?), do mesmo modo, a habilidade cada vez maior na performance do indivíduo, na arte retórica da música, na arte de representar, para fazer do momento algo o mais convincente possível: isso, me parece, não é apenas compatível entre si, mas é quase mutuamente dependente. Ruim o suficiente! Nesse mundo, tem-se pagado caro demais pelas coisas, mesmo as boas. A palavra wagneriana ‘melodia infinita’ expressa, aqui, da melhor maneira, o perigo, a ruína do instinto e da boa-fé, da boa consciência moral. A ambiguidade rítmica, de modo que já não se sabe e não se deve saber se algo é cauda ou cabeça, é sem dúvida um artifício artístico com o qual se pode obter efeitos maravilhosos: o ‘Tristão’ é rico nele — como sintoma de toda uma arte ele é e continuará a ser o sinal de dissolução. A parte torna-se mestra do todo, a frase sobre a melodia, o instante sobre o tempo (também o andamento), o pathos sobre o ethos (caráter, estilo, ou como quer que se chame —), finalmente o *esprit* sobre o ‘sentido’. Perdão! O que eu percebo é uma mudança de perspectiva: vemos o que é particular de modo muito nítido, e o todo fica embotado, — e temos uma predisposição para essa ótica na música, acima de tudo, temos talento para isso! Mas isso é *décadence*, palavra que, como a entendemos, não deve ser descartada, mas apenas assinalada. O seu Riemann é um sinal disso para mim, assim como o seu Hanns von Bülow, assim como você mesmo, você como o intérprete mais sensível das necessidades e mudanças da *anima musica*, o que, no final das contas, pode ser a melhor parte do que é a *âme* [alma] moderna. Eu me expesso muito mal, diferente do senhor; eu acho assim: há na *décadence* um mundo de coisas das mais atraentes, valiosas, novas, veneráveis — [...] Perdoe-me se eu acrescentar: o mais distante do gosto pela decadência é o grande

como foi dito acima, é correlato a situações inesperadas e súbitas que causam efeitos cômicos, por exemplo, em momentos de retardamento da narrativa e/ou colapso da coesão do enredo. Com relação ao segundo aspecto, o “gosto pela decadência”, Nietzsche tocou justamente nesse ponto ao falar, no final de OS 113, da “imaginação barroca, degenerada” de Sterne, um pressuposto estético que deve constar de um estilo de arte fundado na melodia infinita.²¹ O estilo de arte “melódico-infinito” é, em OS 113, altamente relevante para o tema da liberdade da escrita, e isso parece ter passado despercebido à pesquisa especializada.²² Qual, então, o sentido dessa referência à “imaginação barroca, degenerada” de Sterne? Em que medida ela é traduzida como forma literária que garante a liberdade da escrita?

1.1. Manifestação “barroca” (decadente) da escrita livre: negatividade e estilo

In my beginning is my end [...] / In my end is
my beginning

T. S. Eliot, *Four Quartet*

O *insight*, presente no aforismo 158 do primeiro volume de *Humano, demasiado humano* [doravante, HH I] segundo o qual “todo grande fenômeno [Erscheinung] é seguido pela degeneração [Entartung], sobretudo no campo da arte”,

estilo [...]. O grande estilo como suprema elevação da arte da melodia. —”. (Carta de meados de abril de 1886 a Carl Fuchs, KSB, pp. 176-7).

²¹ O forte impacto da teoria musical de Wagner demonstrado na primeira obra, *O nascimento da tragédia*, ainda ressoaria por todo período de composição intelectual de Nietzsche, como é o caso com essa analogia entre prosa literária e melodia infinita apresentada em OS 113. Em um artigo de 2006, Vladimir Safatle tinha chamado atenção para a seção 24 d’*O nascimento da tragédia*, na qual Nietzsche comenta a semelhança entre o prazer na dissonância musical de Wagner e o prazer estético do mito trágico. O ponto principal é o impacto do cromatismo musical wagneriano (no caso, da obra *Tristão e Isolda*), que deixou de assegurar a exigência de um centro tonal na composição. As dissonâncias da música de Wagner dissolveram qualquer *télos*, bem observa Safatle; elas seriam abertas, valeriam, portanto, como evoluções cromáticas aparentemente infinitas, dissonâncias que, segundo Nietzsche na mencionada seção de sua primeira obra, “aspira[m] ao infinito [Streben in’s Unendliche]”. Ainda segundo Safatle, a indeterminação do centro tonal tornaria incerta “a combinação esperada entre consonâncias e dissonâncias”. A abertura para a “melodia infinita” parece indiscutível aqui, e a imagem que Nietzsche usa para ilustrar isso na seção 24 é, lembra-nos Safatle, emblemática: “[...] o lúdico construir e destruir [...]”, representado pela ingenuidade de uma “criança que, brincando, assenta pedras aqui e ali e constrói montes de areia e volta a derrubá-los” (SAFATLE, 2006, p. 17-8).

²² Na pesquisa Nietzsche, o influente artigo de Wolfgang Müller-Lauter, que aliás cita a já referida carta de Nietzsche a Carl Fuchs, não vislumbra qualquer potencial da decadência para a arte. A decadência parece ser um conceito inequívoco, algo que contrariaria a (suposta) positividade da filosofia de Nietzsche encarnada pela ideia de uma “filosofia da afirmação da vida”. Isso orientou por muitos anos uma interpretação padrão da pesquisa sobre a noção de decadência em Nietzsche, da qual nós respeitosa discordamos. Ver: MÜLLER-LAUTER, 1999.

marca um posicionamento estético de Nietzsche muito sólido e frutífero. É preciso seriamente reconsiderar, como comunicado na carta a Carl Fuchs, o que significa dizer que “há também na *décadence* um sem-número de coisas atraentes, valiosas, novíssimas, dignas de respeito”. Esse artigo tem o intuito de apresentar resultados preliminares de pesquisa sobre esse assunto, no caso, discutindo a relevância da “degeneração”, da “*decadência*” no campo da arte (literária), mais precisamente, no contexto do debate sobre a forma livre da prosa, ponderando suas principais consequências teóricas.

Em OS 131 e 144, Nietzsche amplia sua reflexão sobre a “imaginação barroca”, tornada agora um estilo de arte literária, não mais restringindo-a à prosa de Sterne. Em OS 131, “barroco” surge como atributo do *asianismo*. Com isso, Nietzsche parece incluir a prosa grega antiga no debate sobre a forma livre da escrita. Na polêmica contra o *aticismo*, o *asianismo* representou, em linhas gerais, a derrocada da disciplina estética ática dita “clássica”. Ele representou, desse modo, a extravagância, o fragmentário, o complexo, o não-familiar, características prosaicas diametralmente opostas ao equilíbrio, precisão, simplicidade e objetividade da escrita ática.²³ O *asianismo* representa ali uma fratura, ocasionada pelo forte tensionamento surgido no interior das tradições literárias “clássicas” gregas, e por isso o *asianismo* equivale a um momento negativo, de ruptura — *brechen* é a noção-guia em OS 131 (“*dass der Bogen brechen muss [...]*”) —, mas isso no sentido de uma negatividade que, no fundo, torna-se fundamental para a própria compreensão dos desdobramentos da arte da prosa grega. O *asianismo* teria se liberado do que ditava a regra da criação literária grega (o *aticismo*), teria, portanto, dissolvido prescrições de normas definidoras do discurso em prosa e, por isso, teria viabilizado à escrita um recomeço. Levando à ruína as regras e modelos da escrita ática, a imaginação barroca do *asianismo* fora, para a prosa grega, “uma necessidade e quase um *benefício* [*eine Nothwendigkeit und fast eine Wohlthat*]”, escreve Nietzsche em OS 131.

Já em OS 144, Nietzsche aprofunda essa interpretação e elucida com maior detalhe a mencionada *Notwendigkeit* e *Wohlthat* da “imaginação barroca”, ponderando, em primeiro plano, como algo que “degenera”, que “declina”, quer dizer, como algo que flerta com sua própria “morte” torna-se um poderoso “estilo”. No contexto de OS 144, o fenômeno da ruptura (Nietzsche emprega ali a palavra *Durchbrechen*) alcança uma específica tradição da prosa, a saber, a filosofia, na medida em que ela também prescreve regras e modelos ao pensar e ao escrever.

Como escritor, Nietzsche toma para si, inicialmente, a liberdade antes atribuída à escrita de Sterne. A estratégia teórica em OS 144 é semelhante àquela de OS 113. Para exemplificar a necessidade de se liberar das regras definidoras do discurso (filosófico), Nietzsche de pronto apresenta uma relação aparentemente contraditória: para um escritor (ou pensador) que não é formado na disciplina da

²³ Cf. ADAMIETZ, Joachim. *Asianismus*. in: Gert Ueding (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Bd. 1. Tübingen, 1992.

dialética, restaria recorrer a outros “artifícios” para tornar seu pensamento inteligível. Mas como? Assumindo, diz ele, que o “sentimento de uma dialética deficitária ou de uma insatisfação no exprimir ou narrar” pode se associar “a um impulso a formas mui rico e penetrante [*zusammen mit einem überreichen, drängenden Formentriebe*]”. Em primeiro plano, Nietzsche parece destacar certa *insuficiência normativa*, uma falta ou ausência de regras como primeiro passo para se assegurar a inteligibilidade quando se escreve ou pensa — o “sentimento de uma dialética deficitária” exprimiria isso. E quando essa falta, a ausência do elemento “explicativo” (ou normativo), encontra-se unida a um rico “impulso a formas”, quer dizer, quando a escrita ou o pensamento se expressa e se comunica *sem gerar regras* — a imagem de Nietzsche em OS 144 é a de uma dialética sem função explicativa, incapaz de “positivar”, afeita não a normas, mas a aparências, ilusões discursivas, pois afim à retórica e à dramaticidade —, desse fenômeno contraditório poderia brotar um interessante “estilo” de escrita, justamente, o *estilo barroco*.

E não é por acaso que surge, em OS 144, uma relevante metáfora outonal, ensejando uma “situação de morte” premente quando da presença da *expressão barroca* do estilo da escrita e do pensamento, pois o estilo barroco, afirma Nietzsche, “surge toda vez no deflorar de toda grande arte, quando as exigências na arte de expressão clássica se tornaram grandes demais, tal qual um evento natural que será assistido — já que antecipa a noite — com melancolia, mas que ao mesmo tempo [será visto] com maravilhamento [*Bewunderung*] por compensações artísticas no expressar e narrar que lhe são próprias”. Ora, o que parece estar sendo dito aqui é que o estilo barroco apresenta as condições para se pensar o começo, o surgimento de uma arte, mas isso apenas numa situação na qual, simultaneamente, declinam antigas e duradouras regras que prescreviam *como se devia* escrever ou pensar. Barroco é um derivado estético para se pensar como necessário e benéfico o declínio do que era tido como “maduro”, a ruína do que era plenamente desenvolvido, ou seja, “clássico”. A liberdade obtida — a possibilidade da arte abandonar qualquer pendor normativo e experimentar novamente um “início”, um começo no qual ela própria pode experimentar a si mesma “sem regras” — seria, portanto, um gesto de pura negatividade, representada aqui justamente pela estilização barroca da escrita e do pensamento. A expressão barroca do escrever e pensar é lida por Nietzsche na chave de uma “tentação”, na qual “coisas deliciosas” “ficam penduradas por algum tempo na árvore como frutos proibidos”.²⁴

Pertinente salientar que Claus Zittel já apresentou uma inovadora interpretação sobre o tema. Segundo ele, é na situação de extremo risco — a situação

²⁴ Não é, portanto, mera coincidência que Nietzsche, ainda em OS 144, exemplifique a forte presença desse estilo em seu tempo recorrendo à música: “Justamente agora, quando a *música* transita para sua derradeira época [...]”, sendo isso uma referência à moderna música wagneriana, à música fundada num “gosto decadente”, num gosto “barroco”, fundada, portanto, num signo de dissolução: a melodia infinita.

de declínio — que a arte pode refletir sobre si mesma, mais precisamente, pode compreender, enquanto declina, as condições de seu surgimento e devir.²⁵ A seção 221 de HH I é decisiva em sua interpretação:

[...] a arte se move rumo à sua dissolução [*Auflösung*] — o que é notoriamente instrutivo —, nisso tocando em todas as fases de seu começo, de sua infância, de sua imperfeição, das ousadias e extravagâncias do passado: ela interpreta, ao declinar [*im Zugrund-gehen*], sua proveniência [*Entstehung*], seu devir [*Werden*]. [...] [saborear] o mais radicalmente possível tudo quanto, através [da] ruptura com a tradição, foi indiretamente descoberto e como que desenterrado de sob as ruínas da arte, em termos de achados perspectivas, recursos [...]. (HH I, 221)

Essa perspectiva parece servir de apoio para diversas outras que aparecem, posteriormente, na obra de Nietzsche. Tome-se um exemplo presente em sua mais arrojada atitude literária, *Assim falou Zaratustra*: nas falas iniciais de Zaratustra, ao “declinar” de sua caverna nas montanhas, é sugerido em tom enigmático: *o declínio [Untergang] é condição de toda transição [Übergang]*.²⁶

Desse ponto de vista, a grande admiração que Nietzsche mantém pela prosa fundada em uma “imaginação barroca, degenerada”, em um “estilo barroco”, estaria justificada por este cálculo estético-teórico: ela contaria entre as mencionadas *Köstlichkeiten*, um benefício artístico pendurado como fruto proibido, cujo pendor foi antes discutido nestes termos: *fazer declinar, desagregar uma não mais sustentável norma*. Trata-se, desse modo, de um estilo de prosa que, livre de normas definidoras, instaura propositadamente uma “crise”, um tipo de arte que prepara uma situação catastrófica na qual, de “modo instrutivo” e não mais ocupada com invenção e criação de produtos artísticos, passa a *interpretar [interpretirt]*, ao *declinar [zugrundgehen]* a si mesma em seu começo e primeiras transformações. Acredito ser esse, aliás, um modo alternativo para se compreender o que pretendia Nietzsche com aquela muito famosa e citada afirmação apresentada na seção 27 do terceiro ensaio da *Genealogia da moral*: “Todas as grandes coisas vão a declínio [*gehen... zu Grunde*] por meio de si mesmas, por meio de um ato de autossupressão [*Selbstaufhebung*]: assim quer a lei da vida, a lei da *necessária* ‘autossuperação’ na essência da vida [...]” (GM III, 27). A negatividade que essa formulação enseja parece

²⁵ “Die Kunst thematisiert auf diese Weise die akute Situation, sie ist sowohl ihr Symptom als auch ihre Diagnose, sie ‘interpretiert’, so nennt es Nietzsche selbst, ‘im Zugrundgehen, ihre Entstehung, ihr Werden’ (MA I 221).” (ZITTEL, 2011, p. 214). Para uma compreensão da estética barroca no pensamento de Nietzsche, ver também: BARNER, 2002 [a primeira edição é de 1970], principalmente Parte 1, capítulo 1, “Nietzsche über ›Barockstil‹ und ›Rhetorik‹”. Decisiva para um reposicionamento da noção de declínio [*Untergang*] no pensamento de Nietzsche é, sobretudo: BOHRER, 1996, principalmente, Parte II, capítulo 2, “Nietzsches Abschiedsbewusstsein, die ästhetische Korrektur der teleologischen Moderne”.

²⁶ Já no prefácio, seção 4 (mas também em outras passagens), de *Assim falou Zaratustra*, fala o protagonista: “O que de grandeza há no ser humano é ser uma ponte, jamais um fim: o que pode ser amado nele é que ele é uma *transição [Übergang]* e um *declínio [Untergang]*”. (ZA, Prefácio, 4)

estar bem próxima daquelas relacionadas à estética barroca, segundo a qual o vir a ser de algo (a superação de si, por exemplo) encontra seu ápice numa situação enfaticamente negativa, isto é, no *Zugrund-gehen*. Daí a grandeza, especialmente no campo da arte, de tudo que se lança à “morte”, que “acaba”, que se lança, em suma, à *supressão de si*.

Mas há algo que pode despertar ainda mais a atenção do leitor e leitora na seção 144 de OS: Nietzsche, no final, concebe enfaticamente que essa estética barroca já era uma prática dos gregos! Ele afirma sem margem à dúvida: “[...] pois já havia desde a época dos gregos um estilo barroco, na poesia, na eloquência, no estilo da prosa [*Prosastile*], na escultura, bem como, e de modo muito conhecido, na arquitetura [...]” (OS 144). Dentre esses exemplos, aquele da *Prosastil* é, para meus propósitos, o mais relevante, pois é na prosa que me interessa compreender mais a fundo toda aposta feita por Nietzsche em uma estética barroca da escrita, um estilo de arte (literária) que tem na *negatividade* a mola propulsora de sua liberdade.²⁷

²⁷ O interesse pelo tema da decadência na literatura acompanhou Nietzsche até seu último ano de produção intelectual, a contar por uma conhecida passagem de *O caso Wagner*, seção 7. Nela, ele escreve: “Como se caracteriza toda *décadence* literária? Pelo fato de a vida não mais habitar o todo. A palavra se torna soberana e pula fora da frase, a frase transborda e obscurece o sentido da página, a página ganha vida em detrimento do todo — o todo já não é um todo. [...] Em toda parte [...] inimizade e caos: ambos saltando sempre mais aos olhos quanto mais se ascende nas formas superiores de organização. O todo já não vive absolutamente: é ajuntado, calculado, artificial, um artefato” (CW 7). Como se pode notar, essa passagem guarda relações umbilicais com a carta a Fuchs acima citada, o que tornaria a categoria da decadência altamente atrativa para a prosa literária, mas não foi bem isso o que ocorreu na pesquisa especializada. O destaque que esse trecho d’*O caso Wagner* ganhou quase sempre alude a um ato de impostura, a um plágio, por Nietzsche, de um trecho da obra de Paul Bourget, *Ensaio de psicologia contemporânea: estudos literários*, que, em seu primeiro capítulo, dedicado a Charles Baudelaire, esboça um pequeno estudo sobre a teoria da decadência. Quase sempre de acordo com a interpretação canônica de Müller-Lauter, no supracitado artigo, a pesquisa especializada acolheu a ideia de que Nietzsche recepciona sem grandes discordâncias o diagnóstico de Bourget sobre um mal-estar insolúvel, sobre um sentimento de crise, de desagregação inerente à poética baudelaireana. Segundo esse diagnóstico, a poesia de Baudelaire teria identificado à forma poética (à forma do colapso, da crise, do sacrifício, da ruína, da morte) uma interpretação sócio-cultural de sua época, de sua sociedade e valores, diagnóstico bem ao estilo “realista”, para o qual a forma literária *deve* captar a matéria social. Na minha opinião, as convergências entre Nietzsche e Bourget, do ponto de vista da decadência literária, não estão tanto no “diagnóstico de tempo”, mas antes na função estética desse conjunto de imagens e representações que, no caso paradigmático de um poeta como Baudelaire, emulam a morte, a destruição, das quais, aliás, a própria poesia moderna passa a se nutrir. Poemas como *A morte dos artistas* (“[...] E artistas há também [...] / [que] Só têm, sombrio Capitólio, uma esperança! / É que a morte, ao pairar qual sol há pouco vindo, / O crânio lhe fará em flores ir se abrindo”) pontuam que a morte do poeta traduz uma riquíssima poética da crise, uma poética fundada *negativamente*, porque baseada numa atitude artística muito similar àquela da autossupressão — já que na morte do poeta há *esperança [espoir]* para a poesia! Quando Nietzsche diz que a decadência literária se manifesta numa atitude artística assaz subversiva e autodestrutiva, aquela de um artista que torna a palavra soberana e a faz pular para fora da frase; que faz a frase transbordar, obscurecendo o sentido da página; que faz a página ganhar vida em detrimento do todo... tudo isso, devo confessar, não parece

2. Resgatando a ficção pela prosa: a linha evolutiva “grega” da escrita livre

Não é algo muito divertido que mesmo os filósofos mais sérios, tão rigorosos em seu trato com todo tipo de certezas, recorram a *máximas de poetas* para dar força e credibilidade a seus pensamentos? — e, no entanto, para a verdade é mais perigoso quando um poeta concorda com ela do que quando a contradiz! Pois, como diz Homero: “mentem demais os poetas!”

Nietzsche, *A gaia ciência*

Eu sou da opinião que pouco interessou à pesquisa Nietzsche até o presente momento a temática da forma da escrita livre. Tampouco interessou-se a pesquisa por compreender a relevância para sua filosofia do quadro teórico que essa temática esboça. Isso ainda contribui para uma leitura monocular de Nietzsche.

Pensada na chave de um estilo de arte barroca, a reivindicação de “liberdade da escrita” possui uma longa história atrás de si, uma história que remonta não apenas à própria origem da prosa em língua grega, mas sobretudo remonta à forma *ficcional* da escrita literária. Sem afrouxar as amarras hermenêutico-filológicas, seria impossível, por exemplo, explorar a linha evolutiva que sustenta essa reivindicação apresentada em OS 113 e desenvolvida, direta ou indiretamente, no curso da produção intelectual de Nietzsche. Devo confessar que desconheço, por exemplo, alguma menção textual de Nietzsche a um dos baluartes da prosa literária grega, Luciano de Samósata, mas esse *deficit* da fonte não poderia impedir uma investigação, de viés intertextual,²⁸ que partisse da apurada reflexão de Luciano

indicar que Nietzsche vislumbra aí algo como o tão discutido “fim da arte” (ou “fim da poesia”), mas, antes, me parece ecoar, num plano intertextual, a prática artística de um dos mais consequentes signatários da poética da decadência baudelairiana, o poeta de *Um lance de dados jamais abolirá o acaso*, Stéphane Mallarmé, pois nele o iminente “naufrágio” da poesia não motiva mais o poeta a procurar uma “saída” (a “saída estelar” da qual fala o poema), como se a poesia portasse uma força produtiva, positivadora, capaz de uma “resolução” da crise, muito pelo contrário: o fracasso já consta desde o começo do poema, *o fracasso, a ruína, está no começo da poesia*, iniciativa que representou uma revolução verbal e visual que o próprio poema exprime. Poesias modernas dessa estirpe não procuram na crise uma mediação para falar do “tempo histórico” ou na decadência o critério de um diagnóstico de sociedade; a poesia moderna se caracteriza, à revelia disso, por procurar na crise uma interessante relação com seu próprio tempo, com seu “presente”, ou seja: a poesia que arrisca ser suprimida, que está prestes a “acabar”, *reflete a situação poética do “presente” como tempo sem duração, instantâneo e irresgatável*. Como bem observa Marcos Siscar, “é o tempo do fim da poesia que começa, se quisermos parafrasear de alguma maneira a expressão de Paul Valéry (‘o tempo do mundo finito começa’).” (SISCAR, 2010, p. 48)

²⁸ O “diálogo” de Nietzsche com a prosa grega dar-se-ia, segundo esse método de leitura, pela atualização e aperfeiçoamento das formas e procedimentos estéticos empregados nas escritas dos autores envolvidos, sem que qualquer comparação “conteudística” ou pesquisa de fontes seja necessária. Uma bem sucedida tentativa de implementar a leitura intertextual para uma renovada interpretação de Nietzsche foi feita pelo mencionado livro de Claus Zittel sobre *Assim falou Zaratustra*.

sobre o tema da escrita livre e de sua forma artística. Luciano tomou justamente essa temática como tarefa principal de seu projeto literário.²⁹ Sua prosa realiza uma profunda reflexão sobre a tradição da escrita, mais precisamente, sobre as condições de liberação das regras definidoras dos gêneros literários desde pelo menos Aristóteles.

O caso emblemático de seu *Como se deve escrever a história* parece não deixar dúvidas. Contra as normas da escrita impostas pela tradição da prosa historiográfica (Heródoto), Luciano advoga a favor de uma *liberdade absoluta* [*ákratos eleuthería*] do escritor, e isso é feito com o intuito de resgatar os fundamentos poéticos do discurso em prosa.³⁰ Se a verdade se tornou critério definidor da *utilidade* da prosa historiográfica, Luciano contraria a “liberdade” com a qual historiadores usam e abusam de categorias e procedimentos poéticos em sua escrita. Segundo ele, é um irreparável mal-entendido não saber separar [*khorízein*] o que é próprio à história do que é próprio à poesia. Ora, se *alétheia* é um critério reivindicado pela prosa historiográfica desde sua fundação, para a poesia o mais importante é o *pseûdos*. Luciano não pensa aqui simplesmente em um discurso ou prosa que concebe de modo antagônico verdade e mentira, mas ele pensa a *pseûdos*-narrativa como discurso livre de um *dever*, qual seja, *dizer a verdade*.³¹ A liberdade absoluta do poeta para narrar segundo o *pseûdos* justifica-se por uma “razão estética”. Como ele afirma em *O amante da mentira ou o incrédulo*, não se trata, como no caso da prosa historiográfica, da “utilidade” do discurso, mas sim do seu “prazer [*hedoné*]”.³² A liberdade da escrita poética fundada no *pseûdos* constitui-se, sob esse aspecto, como tentativa de “arruinar” as regras definidoras do discurso fundadas no dever de dizer a verdade, tornando “absoluta” a forma-*pseûdos*. Em suma: a pretensão é, portanto, *tornar o fictício a forma de uma escrita livre*. Mas como isso ocorreria? *O escritor “absolutamente livre” não mais escreveria sobre o que aconteceu, nem sobre o que*

²⁹ Ver: BRANDÃO, 2001.

³⁰ “Na poesia, com efeito, há liberdade pura e uma única regra: o que parece ao poeta”. SAMÓSATA, Luciano de, *Como se deve escrever a história*. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Tessitura, 2009, p. 39.

³¹ Semelhante diagnóstico foi feito por Nietzsche no inacabado texto *Verdade e mentira em sentido extramoral*. Mas lá, Nietzsche tematiza a verdade enquanto norma com relação ao discurso filosófico. É ainda necessário investigar melhor o que Nietzsche denomina lá, no final do texto, de “[*der*] *freigewordene Intellekt*”, um intelecto tornado livre do impulso à verdade via autossupressão do conceito [*Begriff*].

³² Em *O mentiroso ou o incrédulo*, um dos personagens pergunta a seu interlocutor: “És capaz de me dizer, Fílocles, que é que leva a maior parte das pessoas a gostar da mentira, a ponto de se comprazerem [*hedomenoi*] em dizer coisas absolutamente disparatadas e prestarem atenção a quem as conta?” (SAMÓSATA, 2012, p. 15).

*poderia ter acontecido, mas sobre o que não pode, absolutamente, acontecer ou existir.*³³ Eis a fundamental coordenada estético-teórica da prosa ficcional segundo Luciano.

Em seu *Das narrativas verdadeiras*, Luciano leva às últimas consequências sua reflexão sobre a liberdade da prosa poeticamente fundada. Ele é radical em sua posição: a libertação do dever de dizer a verdade também deve constituir liberdade do verossímil, outra regra do discurso em prosa estabelecida pela dominante teoria poética de Aristóteles em seu estudo dos gêneros poéticos. Na *Poética* (1451a35), Aristóteles prescreve ao poeta (aproximando-o do filósofo) escrever “sobre o que poderia acontecer [*hoîa àn génoito*] segundo a verossimilhança e necessidade”, por oposição ao historiador, que *deveria* escrever sobre “o que aconteceu [*tà genómena*]”.³⁴

Não é mera coincidência que Luciano, em *Das narrativas verdadeiras*, tenha interesse também por essa classificação aristotélica dos discursos (poético, filosófico e historiográfico). O traço comum dessa classificação não é a verdade ela mesma (a história não alcança o “universal”), mas a ideia de que tais discursos são veículos de comunicação “verdadeiros” do que aconteceu ou do que poderia ter acontecido. Por muito tempo se acreditou na identidade entre *discurso em prosa* e *discurso verdadeiro*. Consciente dessa identificação, a prosa de Luciano é concebida *in toto* com vistas a contrariá-la, restituindo o poético — a forma-*pseûdos* — a fundamento da prosa. Essa estratégia é, aliás, “materializada” em sua escrita na forma de um procedimento recorrente: o protagonista das *Narrativas verdadeiras* declara abertamente que, *ao narrar, mente*.³⁵ Isso equivale a uma atitude artística fundamental, e Luciano a expressa com o sintagma “liberdade para fabular [*muthologeîn eleutherías*]”. Pela liberação da prosa da obrigação de veicular o que “poderia acontecer” ou “o que aconteceu”, Luciano evoca a *absoluta ficcionalidade* — a “livre” forma-*pseûdos* — como *conditio sine quan non* da escrita poeticamente

³³ Ver: BRANDÃO, 2001, p. 49. Em sua obra *Hermótimo ou as escolas filosóficas*, diálogo dedicado à crítica dos filósofos e suas escolas, Luciano afirma que hipocentauros, quimeras, górgonas e outras figuras extraordinárias “são inventadas pelos sonhos, pelos poetas e pintores, justamente por serem livres [*eleútheroi ontés*], coisas que nunca existiram nem são susceptíveis de existir. E, no entanto, a população, ao ver ou ouvir contar tais maravilhas, acredita nelas e deixa-se seduzir pelo seu carácter estranho e bizarro”. (SAMÓSATA, Luciano de. *Luciano. Obras II*, pp. 276-7). Algo muito semelhante é dito em *Das narrativas verdadeiras*: “[Eu] escrevo pois sobre coisas que não vi, nem experimentei, nem soube de outros, mais ainda, que nem existem de todo, nem, por princípio, podem vir a existir”. (SAMÓSATA, Luciano de. *Das narrativas verdadeiras*. Tradução, comentário e notas. Lucia Sano. São Paulo. Universidade de São Paulo. Dissertação de mestrado, 2008, p. 7)

³⁴ ARISTÓTELES, *Poética*. Trad. Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2015, p. 95 ss.

³⁵ “[...] nada verdadeiro podia relatar — nada digno de menção havia experimentado — voltei-me para a mentira [*pseûdos*], em muito mais honesta que a dos demais, pois ao menos nisto direi a verdade: afirmar que minto [*legon hoti pseûdomai*]”. (SAMÓSATA, 2008s, p. 7) Que o tema da mentira converge com o da fabulação, isso é sugerido por Nietzsche em HH I 54, quando ele destaca que a mentira “exige invenção, dissimulação e memória [...]”. Já em HH I 146, Nietzsche argumenta que o artista toma em alta estima “o fantástico, o mítico, o incerto, o extremo, o sentido para o simbólico, a superestimação da pessoa, a crença em algo miraculoso do gênio”, e o artista assim o faz em detrimento do *dever* de dizer a verdade.

fundada. É estabelecida, portanto, em torno da “liberdade da escrita”, uma fundamental convergência, a saber, entre *mentira poética* e *prosa de ficção*.

É o próprio Luciano quem chancela essa convergência. Já no início das *Narrativas verdadeiras*, ele destaca a proveniência literária da prosa poética à qual ele se vincula: a referência é a *Odisseia* de Homero, mais precisamente, os cantos que compõem as narrativas extraordinárias (mentirosas) de Odisseu na corte dos feácios (cantos IX–XII da *Odisseia*). Em Homero, Luciano encontra a substância da linha evolutiva grega da prosa de ficção: *as fábulas [mythôdes]*.³⁶ A tese é semelhante àquela que Homero coloca na boca de Alcínoo nos versos 365–6 do canto 11 da *Odisseia*: como contador de histórias, como quem “narra fábulas [*mûthon... kathélexas*]”, Odisseu é “exímio poeta [*aoidós episthaménos*]”.³⁷

³⁶ Falando do poder da mentira poética, um dos personagens de *O mentiroso ou o incrédulo* afirma: “Ora, se privássemos a Grécia das suas fábulas [*mythôdes*], nada obstaría a que os guias [turísticos] morressem de fome, por falta de visitantes estrangeiros que, mesmo sem pagarem, quisessem escutar a verdade”. (SAMÓSATÁ, 2012 p. 116–7) Como já foi aludido em uma nota anterior, essa interpretação parece estar em total sintonia com a posição de Nietzsche em HH I 154. Assim como Luciano, Nietzsche destaca o papel da “fantasia homérica” para narrar o sofrimento e a miséria humana de um modo não apenas suportável, mas, sobretudo, aprazível. Nietzsche também defende que a narrativa fabular é o centro em torno do qual gravitou a vida dos gregos. Essa imagem da Grécia sob o predomínio da narrativa ficcional tem relação estreita com aquilo que Nietzsche denomina, em HH I 154, de *Poetenvolk*, nação de poetas. É nessa seção, tão importante para os propósitos de minha pesquisa, que Nietzsche vincula a mentira poética entre os gregos ao que ele denomina “prazer de fabular [*Lust... zu fabulieren*]”. “A simplicidade e inocência da fantasia homérica foi necessária para suavizar e temporariamente suprimir a sofrida e desmedida inteligência dos gregos. Neles, a inteligência diz: quão áspera e cruel parece a vida! Eles não se enganam, mas envolvem [*umspielen*] conscientemente a vida com mentiras. [...] a seriedade lhes era bem conhecida como dor (a miséria humana é o tema que os deuses gostavam de ouvir cantar) e eles sabiam que tão só através da arte a miséria poderia se tornar aprazível. Como castigo para essa perspectiva, eles foram muito atormentados pelo prazer de fabular, a ponto de lhes ser bem difícil na vida cotidiana se libertar da mentira e do engano [*sich von Lug und Trug frei zu halten*], tal como uma nação de poetas [*Poetenvolk*] experimenta, com prazer, mentiras [*Lust an der Lüge*] e mantém nisso, aliás, sua inocência”. (HH I, 154)

³⁷ Julgo bastante relevante resgatar aqui um par de aforismos de *Aurora*, os de número 306 e 307, cuja sintonia parece-me direta com esta abordagem. Na seção 306, a poesia de Homero aparece na forma de uma metonímia, de um “ideal grego”, qual seja, justamente o da mentira e da astúcia de Odisseu: “O que admiravam os gregos em Odisseu? Antes de tudo, sua aptidão para a mentira e para a astuciosa e temível retaliação”. A leitura de Nietzsche é esteticamente interessada ali: ele observa as aventuras de Odisseu na ótica da mentira e dos feitos astuciosos e terríveis, e estes, na ótica da aparência. “[...] se for o caso, parecer [*erscheinen*] mais nobre do que o mais nobre, poder ser o que quiser [...]”. (A 306) A ótica da aparência na narrativa homérica não seria entendida, nesse caso, no eixo de um antagonismo metafísico, como contraposta à do “ser”, algo que falasse a favor de uma verdade ou autenticidade do herói; ela é afim à arte do ator, aparência como “representação de um papel”, “encenação”, o que mostra que Nietzsche, pelo menos aqui, enxerga aspectos dramáticos na linguagem épica de Homero (algo que será adiante discutido no que chamarei de “caso Platão”). E há imenso ganho nisso: “O que mais chama atenção aqui é que a oposição parecer e ser não é sentida [*der Gegensatz von Schein und Sein gar nicht gefühlt*] e sequer é levada em conta como algo moral. Já existiram alguma vez tão fundamentais atores?” Esse *insight* tem reverberação direta em minha interpretação do diálogo

Se o traço narrativo da poesia homérica encontra nas mentiras e artimanhas de Odisseu uma referência poética incontornável para a “liberdade de fabular”, é importante destacar ainda outro escritor, que, segundo Luciano, pertence à linha evolutiva “grega” da prosa ficcional: Platão.³⁸ Mas em que medida os diálogos de Platão, cuja prosa Aristóteles não soube classificar,³⁹ pertenceria a essa mencionada tradição da prosa de ficção?

A relevância artístico-formal do *pseûdos* para os diálogos de Platão é proporcional à sua relevância para as narrativas de Odisseu na corte dos féacios. Na

platônico mais à frente. E não fosse o contexto mais amplo ora proposto neste artigo, o aforismo 307 poderia passar despercebido, por parecer tematicamente bem distante daquele do aforismo 306, já que o tópico agora é a história, o historiador, e não a épica, a narrativa poética. Eu quero propor abertamente que o historiador que Nietzsche tem ali em mente é símile ao “poeta” Odisseu, herói hábil em contar histórias. *Facta! Sim, facta ficta* – eis o título da seção 307, sintagma que rechaça enfaticamente qualquer viés “naturalista” da história. Contrapontos às posições de Luciano, a meu ver, pululam do texto: “Um historiador [*Geschichtsschreiber*] nada tem que ver com o que ocorreu realmente [*was wirklich geschehen ist*], mas tão somente com supostos acontecimentos: pois só esses já se realizaram [*denn nur diese haben gewirkt*]”. (A 307) Por “supostos acontecimentos” ou “fatos inventados [*facta ficta*]” Nietzsche entende ali uma realidade atmosférica e efêmera, que não alcança qualquer duração ou figuração estável, algo que “se vaporiza imediatamente e apenas como vapor tem realidade – uma contínua produção e criação de fantasmas em névoas profundas da insondável realidade” (A 307). Quer dizer: apenas como *fantasioso* tem o *fato* relevância para o “historiador”, e é por pensar esse historiador analogamente ao narrador Odisseu, somente por isso é que Nietzsche concede a ele aquilo que Luciano só concedera ao poeta: liberdade do imperativo de dizer a verdade, de dizer “o que é”. No final da seção 307 o sujeito da oração muda em relação a Luciano, mas não o propósito teórico: “Todos os historiadores [*Historiker*] narram [*erzählen*] coisas que jamais existiram [*Dingen, die nie existirt haben*], afora na representação”.

³⁸ Segundo Brandão: “Vale lembrar que Luciano trabalha extensamente com reminiscências de vocábulos e expressões, sendo considerável o número de suas citações, remissões ou alusões a Platão, inferiores apenas às relativas a Homero (cf. F. W. Householder, *Literary quotation and allusion in Lucian* (Columbia 1941) 41), em números brutos, somam-se 488 citações, alusões ou reminiscências de Homero no corpus lucianeum, seguidas de 76 de Platão, a segunda cifra mais alta; os outros autores que apresentam números elevados são, pela ordem, Eurípides e Heródoto, com 50 ocorrências, Hesíodo e Tucídides, com 46; os restantes têm menos de 20 registros. Observe-se que Householder não leva em conta que a expressão *ἀκράτος ἢ ἐλευθερία* dependa de Platão”. (BRANDÃO, 2007, p. 16, nota 20) Brandão defende nesse artigo que Luciano teria se utilizado da *República* de Platão como “pré-texto”, do qual ele extraiu e reinterpretou a expressão “liberdade absoluta”. “A passagem da *República* a que se remete inclui-se no exame das constituições, marcando a transição da democracia para a tirania, ‘quando uma cidade democrática, sedenta de liberdade (*ἐλευθερίας διψήσασα*), tem em seu comando maus escanções (*κακῶν οἰνοχόων*) e, além do que se deve, se embriaga com ela pura’ (*ἀκράτου αὐτῆς μεθυσθῆ*) — isto é: com liberdade pura — então, continua Sócrates, ‘se os que governam não são extremamente doces (*πάνυ πρᾶοι*) e não lhe concedem muita liberdade (*πολλὴν παρέχουσι τὴν ἐλευθερίαν*), ela [a cidade] os acusa e os castiga como criminosos e oligarcas’. Nesse contexto, finalmente, é forçoso que ‘a liberdade se estenda a tudo’ (*ἐπι πᾶν τὸ τῆς ἐλευθερίας ἰέναι*). Como se vê, se a expressão não se encontra tal qual em Platão por um mero detalhe sintático — a utilização do pronome em lugar do substantivo (*ἀκράτου αὐτῆς* = *ἀκράτου ἐλευθερίας*) — não há dúvida de que essa é a fonte onde Plutarco, declaradamente, e, segundo meu ponto de vista, também Luciano, ainda que de modo implícito, buscaram o sintagma e a concepção de uma ‘liberdade pura’.” (BRANDÃO, 2007, p. 15)

³⁹ “De fato não temos nome para designar os mimos de Sófron e de Xenarco, e os diálogos socráticos [...]”. (ARISTÓTELES, *Poética*, 1447b1-10).

República, isso se torna, a meu ver, mais claro. No livro II, o *pseûdos* é o atributo essencial da poesia. O que realmente censura Sócrates nos poetas é a mentira (382a), mas isso não quer dizer que Platão, como escritor, pretenda reivindicar a verdade como critério definidor de sua prosa. A identidade entre discurso em prosa (a forma “diálogo”) e discurso verdadeiro pode não se sustentar como sempre sugeriu o platonismo. O que está na boca de Sócrates não é *ipsis litteris* o que pensa Platão, a contar do único material legado para se fazer essa estimativa: sua prosa literária. Para isso, basta compreender, sem os preconceitos do platonismo, as diversas camadas narrativas do diálogo *enquanto* diálogo (quer dizer, enquanto forma artístico-literária). Isso se torna patente no livro III, na discussão em torno da *léxis* (a “dicção” ou, poder-se-ia dizer também, o “estilo”) dos poetas (392c). O poeta como mentiroso é uma temática que, ali, ressurge justamente no contexto da composição e expressão do discurso poético, mais precisamente, no contexto da *diegesis* [narrativa], pois “narrativo” se diz do discurso versificado ou não. Sócrates sustenta a divisão da *diegesis* em três partes, sendo a *mimesis* aquela atitude poética que melhor caracteriza o poeta como mentiroso, ou seja, como alguém hábil em iludir, em fingir, em se disfarçar (Homero aparece como o mais mentiroso dos narradores-poetas). Mentiroso se diz de quem fala ou escreve segundo a *mimesis*, um modo de falar (ou escrever) “como se fosse outro [*hós tís allos on*]” (393c).⁴⁰ Isso significa, portanto, um modo de narrar livre da pergunta pelo “sujeito” da narração, livre de uma representação do narrador “ele mesmo [*hè autós*]” (393a). Ora, as estratégias narrativas de representação do narrador-sem-*self* parecem aqui apontar para uma discussão sobre o lugar do narrador em geral. E a *República* de Platão autoriza essa interpretação.

Por atitude mimético-narrativa Sócrates entende a própria figura do narrador como um *artifício* (uma “aparência sem ser”) e, sob esse aspecto, como *representação negativa* (um “outro”, um “não-ser”, um “não-idêntico”).⁴¹ Assim caracterizado, o narrador-sem-*self* estaria livre para poder enganar, iludir, mentir, pois, narrando “como se fosse outro”,⁴² ou seja, sob a “aparência” de primeira pessoa, o narrador (Homero é sempre o caso exemplar ali) recorreria a uma atitude muito similar à de

⁴⁰ Essa característica é também atribuída a Homero por Aristóteles. Ver *Poética* 1448a20.

⁴¹ É preciso mencionar a importância do diálogo *Sofista* nesse contexto. Nesse diálogo, Platão torna definitivamente relevante o pensamento da negatividade, do “não-ser”. Isso me interessa no sentido de uma liberação da norma estabelecida por Parmênides segundo a qual o discurso que importa é aquele que *deve dizer o que é, e dizer o que é significa dizer a verdade*. A defesa incontestada do não-ser como “outro”, “não-idêntico”, abre espaço para uma importante discussão sobre o estatuto da forma-*pseûdos* (no caso lá, da aparência) para o próprio *lógos*.

⁴² Isso é reconhecido por Aristóteles na *Poética*, 1448a20, justamente ao caracterizar a épica de Homero como “narrativa [*apangélia*]”.

“representação de um papel”, a uma arte similar, portanto, a do ator.⁴³ O poeta como narrador-sem-self “aparece” tão só sob o pressuposto de uma atitude mimética, quer dizer, ele é percebido enquanto *se dramatiza*. E, paradoxalmente, para desespero do próprio Sócrates que procura desmascará-lo, ele só “aparece” na representação da primeira pessoa que “não é”, “que não existe”. Dramatiza, pois ao *aparecer como “não-ser”*, como um “outro”, cuja não-identidade jamais pode ser resolvida (positivada), o narrador simplesmente *encena ser*.

Na *República*, o lugar do narrador surge justo com a questão sobre as representações de um narrador-sem-self. Sócrates cita (394a-b) um caso emblemático para se compreender melhor o contexto desse aparecimento: ele cita a forma “diálogo”! Ao localizar nas “falas entre personagens” a situação na qual “aparece” o “falso (ou fictício)” narrador, Sócrates afirma ser de todos conhecido que a forma diálogo é derivada das artes dramáticas (tragédia), sendo o diálogo, portanto, pura *mimesis*, quer dizer, um jogo de cena (394b-c). Ora, mas Platão é escritor de diálogos! Platão não estaria aqui “citando a si mesmo”, citando sua prosa como exemplo cabal do narrador-sem-sujeito?

O narrador oculto d’*A república* deixa os personagens narrarem um diálogo sobre a forma diálogo. Nesse enfático movimento autorreferente do texto, Platão, ao mesmo tempo que parece se vincular ao modelo do narrador homérico, vai além de Homero (e também da tragédia!), pois sua atitude mimética realiza-se na dramatização da *prosa*.⁴⁴ A invenção de Sócrates e de seus interlocutores nos diálogos subsidia minha hipótese de que Platão é, se não o inventor, pelo menos um dos mais bem sucedidos escritores da *prosa dramática ficcional*.

Os diálogos de Platão podem ser interpretados, a contrapelo do platonismo, como exemplos de uma sofisticada atitude mimética, uma atitude que não *nega* a verdade ou o verdadeiro (algo sempre prometido pela “personagem” Sócrates), mas que torna a busca pela verdade artisticamente interessante em um contexto dramático-ficcional. Considerando Platão um dramaturgo, sua prosa não valeria como mero veículo do verdadeiro. Já não seria mais possível encontrar uma verdadeira norma definidora da composição de seu discurso em prosa, prova disso é

⁴³ A referência direta ao ator ocorre em 395c-d, quando Sócrates censura a práxis daqueles que mimetizam ações impróprias, isto é, vícios do homem grego livre. Esse trecho faz referência a uma censura de Sólon (segundo Plutarco, *Sólon* 29, 6) ao ator, mais precisamente, a Tespis, que justificava sua habilidade mimética como mero divertimento para seus espectadores.

⁴⁴ Uma interpretação interessante sobre o caráter dramático dos escritos de Platão pode ser lida em: PUCHNER, 2010. Mas a obra de Puchner não toca exatamente nos pontos aqui abordados.

a dificuldade de Aristóteles em classificá-la.⁴⁵ A consciência artístico-literária de que a forma diálogo se funda numa atitude mimética joga luz a um posicionamento fundamental da prosa de Platão: a não-identidade entre prosa e verdade. A forma diálogo em Platão representaria, na linha evolutiva da poética homérica ou da narrativa ficcional, uma permanente abertura para o “não-idêntico”, quer dizer, para o “outro” da verdade — o *pseûdos* —, conseqüentemente, para o “outro” do ser — a *aparência* —, para o “outro” do conhecimento — o *engano* —, para o “outro” do filósofo — o *poeta*. E nessa abertura para o não-idêntico, para o caminho que agora importa dizer, o do “não-ser”, a prosa ficcional praticada por Platão encerraria em si um tópico que, para esse artigo, é fundamental: o da negatividade estética. À guisa de uma rápida ilustração: a forte imagem do “parricídio” no *Sofista* não poderia ser interpretada como gestação de uma calculada crise, de um gesto negativo, que pretende suprimir a identidade entre discurso em prosa e verdade? E não seria isso também sintoma de uma prosa, de uma escrita, cujo estilo é decadente?

2.1. Nietzsche e a linha evolutiva do estilo “grego”: o caso da prosa “decadente” de Platão

Dito com graça, em forma homérica: o que é,
pois, o Sócrates platônico senão
πρόσθε Πλάτων ὀπίθεν τε Πλάτων μέσση τε
Χίμαιρα [Platão na frente, Platão atrás, no
meio a quimera]

Nietzsche, *Para além de bem e mal*

Ora, o leitor e a leitora podem estar se perguntando: mas o que Nietzsche tem que ver com a prosa desses escritores gregos? Uma pesquisa que pretenda mostrar o

⁴⁵ A dificuldade de compreender a forma literária dos diálogos de Platão, quando se trata de ler Platão na chave do platonismo, é, ainda hoje, nítida. Num esforço de interpretar justamente a discussão sobre a *léxis* no livro III d’*A república*, Roberto Bolzani Filho escreveu que, se se adotar a concepção de *mimesis* que Platão desenvolve ali, “teremos que concluir que seus diálogos, quer quando não tem narrador, quer quando apresentam Sócrates ou algum personagem com essa função, só podem ser considerados exemplos da mais pura imitação”. Seria, portanto, um imenso “desafio para o intérprete”, ele diz, ter que gerenciar o impulso à verdade exercitado pela dialética socrática e o “gênero” diálogo, rico em recursos poéticos, praticado por Platão (cf. BOLZANI FILHO, 2006, p. XXXI, nota 20). Sem compromissos com o platonismo, posições como a de Jeanne Marie Gagnebin, que há muito insiste numa interpretação esteticamente orientada dos textos de Platão, parecem-me muito mais promissoras. Para ela, chama atenção “um perpétuo fazer de conta de que não há ninguém atrás do palco do diálogo, pois esse palco filosófico seria o próprio real” (GAGNEBIN, 2006, pp. 199-200). Ficcionalizando a própria figura do narrador, a prosa platônica flui, de modo muito bem calculado, sob a ausência de um “sujeito-autor” definido, o que caracteriza forte traço artístico da escrita de Platão: para escrever e dizer o que precisa dizer, ele “finge”.

vínculo entre a filosofia de Nietzsche e a prosa de ficção de matriz grega precisa, antes de mais nada, tornar clara a convergência do tema da “liberdade da escrita” com aquele da “liberdade para fabular”, falo aqui da atitude literária em prol da forma-*pseûdos*. Mais do que contrariar a identidade entre discurso e verdade, a forma-*pseûdos* é um recurso de desestabilização de regras definidoras do discurso, refratária ao impulso normativo que prescreve *como se deve* fazer, e isso sem que a mentira se torne ela mesma o novo verdadeiro, a nova “regra”.⁴⁶ Prova disso não seria outra senão o “estilo barroco” presente nos prosadores gregos, como destacado em OS 144. Daí ser tarefa de uma pesquisa sobre Nietzsche e a prosa fundada no *pseûdos* estabelecer uma adequada relação entre liberdade para fabular e o estilo barroco, escopo para o qual esse artigo aponta, mas não terá chances (devido a razões óbvias de espaço e tempo) de aprofundar.

A prosa de ficção ora debatida não deve ser confundida com esse ou aquele “gênero literário”,⁴⁷ já que, ao assumir um “estilo barroco”, tal forma de escrita carrega consigo um potencial disruptivo, desagregador, supressor, características que, a dizer como Nietzsche em OS 144, não seriam toleradas em épocas pré-clássicas ou clássicas, quer dizer, em épocas nas quais o que é exaltado e reverenciado na escrita é a medida, o equilíbrio, a sobriedade, a simplicidade, como é o caso com o aticismo grego, citado por Nietzsche em OS 131. O estilo de prosa plasmado pela forma-*pseûdos* carece ser pensado não segundo uma natureza produtiva, organizadora, coerente e regular, mas antes carece ser pensado *negativamente*. Em face da categoria do “barroco”, o estilo de prosa ficcional que sugiro aqui ser praticado por Luciano de Samósata, Homero e Platão é *esteticamente negativo*, ou para usar uma fórmula mais afim ao texto nietzschiano, ele é *decadente*, visa, portanto, à autossupressão como experiência de transformação.

Não me parece casuística a compreensão do fenômeno da decadência já entre os gregos, algo que, aliás, permeia toda a produção intelectual de Nietzsche a contar

⁴⁶ Que Nietzsche tinha plena consciência dessa problemática, isso é confirmado em diversos trechos de seu *Assim falou Zaratustra*, nos quais essa obra se ocupa de uma consciente autossabotagem paródica de Zaratustra quando ele parece pretender encarnar a figura do “poeta” como se ela fosse um “ideal”, uma autoimagem superior e verdadeira. Por exemplo, na seção *Dos poetas* (livro II), quando um dos discípulos questiona por que Zaratustra enfatiza, em suas prédicas, que os poetas mentem demais, ato contínuo, abre-se uma discussão não sobre se Zaratustra é ou não um poeta, portanto, se ele mente ou não, mas, antes, se, ao ouvir tal prédica – “poetas mentem demais” – os discípulos teriam acreditado nisso *como verdade*. “Mas o que lhe disse antes Zaratustra? Que os poetas mentem demais? – Ora, Zaratustra é um poeta! Você acredita então que ele ali dizia a verdade? Por que acredita nisso?” Isso leva Zaratustra a compreender que a crença no caráter “poético” de seus discursos é altamente problemática, porque a crença nisso, por parte de seus discípulos, já geraria um efeito de veracidade. Daí a ideia de que o verdadeiro poderia estar sendo admitido sob a roupagem da mentira.

⁴⁷ Aqui me distancio da interpretação de Jacyntho Lins Brandão em seu *A invenção do romance*, livro com o qual compartilho outras diversas perspectivas. Esse artigo, aliás, deve a Brandão boa parte das interpretações sobre Luciano de Samósata ora apresentadas, fruto de sua inovadora posição sobre a prosa de ficção fundada na forma-*pseûdos*.

de sua primeira obra, *O nascimento da tragédia*.⁴⁸ Talvez pouco observado pelos pesquisadores e pesquisadoras é o fato de Nietzsche considerar a decadência como característica do estilo de prosa praticado por eles. Esse “moderno” resgate dos gregos, sugerido por Nietzsche quando refletia sobre o estilo barroco na prosa, guarda relevante referência àquela representação de uma arte que consegue tocar nos seus primórdios ao se lançar com toda força à supressão. A experiência da desagregação é riquíssima se considerada em virtude do potencial que ela descortina: a arte, ao declinar, consegue interpretar a si em seu *devenir*. Aliás, essa ideia teria amparado, como propôs Zittel em seu já mencionado estudo, a composição de uma autodeclarada prosa ficcional escrita por Nietzsche: *Assim falou Zaratustra*. A exuberância “de materiais e temas de elevada tensão dramática”; a “eloquência dos afetos”; “as sempre novas ousadias nos meios e nos propósitos”, tais características que marcam o estilo barroco na prosa, segundo a seção 144 de OS, compõem os interesses estéticos de cada um dos quatro livros da obra.⁴⁹

Que Nietzsche tenha em mente o estilo barroco da prosa grega tanto em sua reflexão sobre a escrita quanto em sua própria prática literária, isso não se confirma apenas por recorrente recurso a categorias e procedimentos estéticos de seus principais prosadores. Há “provas” testemunhais (“filológicas”) também. Só para ficar com o “caso Platão”: é de muitos conhecida a carta a Franz Overbeck de 22 de outubro de 1883, na qual Nietzsche declara: “[...] quão pouco conheço Platão e quão **muito** Zaratustra πλατωνίζει [platoniza]”. Afastando-se do “platonismo”,⁵⁰ que outro Platão se revelaria? E por que associá-lo, de alguma forma, ao seu mais audacioso projeto ficcional?

O pertencimento de Platão à linha evolutiva da prosa de ficção, sua “liberdade de escrita”, não foi algo estranho ao próprio Nietzsche. Num trecho final do *Crepúsculo dos ídolos*, o escritor Nietzsche, encenando-se em primeira pessoa (“eu”), pondera sobre o estilo de Platão (aliás, semelhanças com a postura de Platão em relação a Homero, na *República*, não parecem ser mera coincidência). Na seção 2 de “O que eu devo aos antigos”, é possível entrever um sutil reconhecimento do caráter singular (inimitável) do “artista” Platão, bem como uma sutil ponderação, decisiva para esse artigo, que relaciona a prosa platônica à sátira menipeia — vertente que foi

⁴⁸ Pouco se falou do fato de que antes mesmo de pensar o modo como a tragédia grega sucumbiu, via socratismo estético (NT 10), Nietzsche já falava, na seção 4, da origem do trágico a partir de uma *Aufhebung* [supressão] e *Vernichtung* [negação] do que havia de duradouro na arte: a resistência dórica do apolíneo [“Und so war, überall dort, wo das Dionysische durchdrang, das Apollinische aufgehoben und vernichtet”], apontando, com isso, para uma crise profunda da arte anterior enquanto condição de uma relevante transformação.

⁴⁹ Claus Zittel ainda continua a insistir nesse ponto, e me causa espanto o silêncio da pesquisa com relação à sua inovadora interpretação de Nietzsche. Ver, por exemplo: ZITTEL, 2018.

⁵⁰ Sobre a ideia de um antiplatonismo em Nietzsche, ver: MÜLLER, 2012.

absorvida e levada adiante, com maestria, pela prosa de Luciano de Samósata, alcançado, aliás, a escrita livre de um Sterne.

Aos gregos não devo de modo algum intensa afinidade de impressões; e, para me expressar bem, eles não *podem* ser para nós o que os romanos foram. Não se *aprende* nada com os gregos — sua maneira é muito estranha, ela é muito fluída para se realizar de modo imperativo, de modo “clássico”. Quem teria aprendido a escrever com um grego? Quem teria aprendido *sem* os romanos?... E não me venham falar de Platão. Em relação a Platão, eu sou fundamentalmente cético e sempre fui incapaz de me colocar de acordo com a admiração do artista Platão, que é comum entre os eruditos. Enfim, tenho aqui do meu lado o mais refinado juiz do gosto entre os antigos. *Platão mistura, como me parece, todas as formas do estilo, ele é, com isso, o primeiro décadent do estilo. Ele guarda algo semelhante com a consciência moral dos cínicos, que inventaram a sátira menipeia [...].* (CI, O que eu devo aos antigos, 2; destaque meu).⁵¹

A ideia de que a *imitatio* não é um critério passível de ser empregado em um estilo de prosa afeito à degeneração (um “estilo decadente” ou “barroco”) consta também, como se viu, de OS 113. Não temos aqui algo novo, pois não ser imitável caracteriza um traço fundamental da mais livre escrita, tal como isso foi discutido na primeira parte deste artigo. Mas como a noção de escrita ou escritor livre, sendo ele um tipo de “espírito livre” (OS 113), é um “conceito relativo” (HH I, 225),⁵² a afirmação de Nietzsche sobre o estilo de Platão se torna ambígua. No contexto da forma livre da escrita, o fato de não se poder imitar o mencionado estilo dos gregos ou o fato da literatura grega não poder ser classificada como “clássica”, isso, no contexto do que foi acima discutido, não constitui uma objeção em si, muito pelo contrário! Como ilustração, basta se pensar em como são próximas as reflexões de Nietzsche sobre o estatuto do estilo e da imaginação barroca (decadente) de um Sterne e essa, apresentada no *Crepúsculo dos ídolos*, sobre Platão, a quem Nietzsche denomina “o primeiro *décadent* do estilo”. Sob esse aspecto, “decadente”, quando se refere ao “estilo” da prosa, também valeria como conceito relativo. Ele seria a exceção, não a regra.

Na arte do estilo e da imaginação barroca, “decadência” (a forma negativa) pode representar um experimento — talvez o mais importante — de “escrita livre”,

⁵¹ Curioso notar que, atualmente, a hipótese investigativa que associa diálogos socráticos e sátira menipeia é derivada do esforço teórico-literário, por exemplo, de críticos do século XX, como Mikhail Bakhtin. Ele afirmava: “Agora, algumas palavras sobre a sátira menipeia: Suas raízes folclóricas são a mesma do diálogo socrático ao qual ela está geneticamente ligada (é habitual considerá-la produto da desagregação do diálogo socrático)”. (BAKHTIN, 2019, p. 93). Apesar de não se interessar pelo tema da negatividade estética da forma “romance”, as “fontes” de Bakhtin não estão distantes do debate proposto por Nietzsche e ora discutidos nesse artigo; basta lembrar de sua reverência à obra de Erwin Rohde, *O romance grego e seus precursores*, de 1876. Essa obra causou forte impacto no crítico russo e já tinha sido bastante relevante também para Nietzsche. Há menções a *O romance* em diversas trocas de cartas entre os amigos.

⁵² “Denomina-se espírito livre aquele que pensa diferentemente do que se espera dele em razão de sua proveniência, seu entorno, posição e ofício ou em razão de pontos de vista dominantes. Ele é a exceção, os espíritos agrilhoados são a regra”. (HH I, 225).

um experimento que proporciona práticas literárias tais como aquela da prosa ficcional que tentei descrever. Aliás: o destacado vínculo da prosa platônica com a tradição literária dos cínicos e, conseqüentemente, com a sátira menipeia, não reforçaria justamente aquela tese de Luciano (ele próprio filiado à linha evolutiva da sátira menipeia) que considera Platão (ao lado de Homero) uma referência incontornável para se compreender a “liberdade absoluta” do escritor, algo que se encontra justamente associado à “liberdade para fabular”? Em suma: seria Platão, enquanto pratica um estilo decadente (ou barroco), um *livre escritor*?

Haveria boas razões para se acreditar que na “mistura de formas de estilo” Platão teria, na opinião de Nietzsche, encontrado um gesto de liberação das formas literárias ditas dominantes, uma exceção às regras do discurso em prosa em língua grega. Ou o que significaria a interminável polêmica dos escritos de Platão contra diversas tradições poéticas, retóricas, sofísticas, a ponto de pretender levá-las à ruína em seus diálogos? Essas perguntas apontam para um interesse perene de Nietzsche, a meu ver. Considerações dos últimos anos de composição podem ser lidas como uma constante reelaboração e reinterpretação de posições juvenis, por exemplo. Nesse sentido, basta rememorar aqui uma acurada reflexão apresentada em uma conferência de juventude, *Sócrates e a tragédia*, de 1870, na qual Nietzsche ponderava que Platão, em seus diálogos, tratava com *ironia* (“*ironisch behandelt* [...]”)⁵³ — portanto, com extremo senso de indeterminação e vagueza — a capacidade criadora do poeta (Zaratustra faria o mesmo!).⁵⁴ E uma de suas conclusões naquela conferência já evidenciava ecos de uma “livre” atitude literária da escrita platônica.

A essência da obra de arte platônica, do diálogo, é a ausência de forma e de estilo [*Formlosigkeit und Stillosigkeit*] criada pela mistura de todas as formas de estilos disponíveis. Acima de tudo, não se deveria depreciar na nova obra de arte aquilo que, na compreensão platônica, era o defeito fundamental da antiga: não deveria haver imitação de uma ilusão [*Nachahmung eines Scheinbildes*] em seu sentido tradicional: para o diálogo platônico não deveria haver qualquer realidade natural que fosse copiada. Assim, ele flutua [*schwebt*] entre todos os gêneros artísticos, entre a prosa e poesia, a narração, a lírica, o drama, e foi assim que ele rompeu [*hat... durchbrochen*] a sólida e mais antiga lei da unidade e da estilística da forma da linguagem. (ST, KSA 1, p. 543-4)

⁵³ Nessa mesma direção, um *insight* posterior, apresentado pela primeira seção do novo prefácio (1886) ao *Nascimento da tragédia*, coloca no centro de seus interesses teóricos, num momento de refinada percepção intelectual, a ambigüidade irônica de Sócrates, e isso tem lá uma justificativa (que aqui poderá ser apenas aludida, não discutida): de que o anúncio do “começo da tragédia [*incipit tragoedia*]” prenunciaria também a “maldade e malícia” da *incipit parodia* — “não há dúvida sobre isso”, confirmaria ele em outro prefácio, agora à *Gaia ciência* (GC, Prefácio, 1).

⁵⁴ A ambigüidade de Zaratustra em relação à sua autoimagem de poeta é sinal distintivo disso. Num outro trecho da já supracitada seção *Dos poetas*, Zaratustra contraria uma rasa identificação com a figura do poeta ao sentenciar: “Ah! Como estou cansado dos poetas!” (ZA II, *Dos poetas*)

A dissolução da unidade sintática, narrativa, até mesmo estilística que a prosa de Sterne tinha levado a cabo, algo que muitos diriam ser uma conquista “moderna” em literatura, semelhante atitude disruptiva das normas definidoras do discurso em prosa aparece na escrita de Platão!

Nietzsche supera, assim, os impasses oriundos da querela entre “antigos e modernos”. Sofisticadas intuições literárias de Nietzsche ainda merecem nova reflexão, como aquela d’*O nascimento da tragédia*, seção 14: “Na verdade, para toda a posteridade, Platão forneceu o modelo para uma nova forma de arte, o modelo do *romance* [...]”. Mas o que pode Nietzsche estar significando aqui por “romance”, se a forma artística do diálogo platônico não se realiza *como gênero*, mas antes “flutua entre todos os gêneros”? Ora, em seu “pluriestilismo”, a prosa platônica teria conquistado, ao *levar à crise* gêneros e estilos anteriores, sua invulgar forma literária. Traduzindo a forma literária em um elemento *negativo*, Platão teria levado à ruína a unidade e organicidade das mais antigas leis da linguagem literária grega, tornando-se assim “o primeiro *décadent* do estilo”, e isso, para imenso benefício da prosa literária, pois com o diálogo platônico (e nisso ele guarda certo vínculo com a prosa “moderna”) a arte da escrita pode novamente realizar experimentos e tentativas sem a ingerência de regras e normas; ela tateia livre sobre fragmentos, ruínas, e se lança, com ímpeto “vanguardista”, às suas primeiras evoluções. Ora, pensada em um contexto estético — aquele do estilo (grego) que funda a prosa de ficção, aquele do “romance que não é gênero” —, a noção de decadência, o gesto de fazer declinar ou suprimir (com valência semelhante à da imaginação barroca do livre escritor), passa a ter um outro sentido e alcance, bem diverso daquele que domina até hoje a pesquisa especializada.

Referências Bibliográficas:

ARISTÓTELES, *Poética*. Trad. Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2015.

BAKHTIN, M. *Teoria do romance III: o romance como gênero literário*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2019.

BARNER, Wilfried. *Barockrhetorik. Untersuchung zu ihren geschichtlichen Grundlagen*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2002.

BARROS, Fernando. Música epistolar: Nietzsche e Carl Fuchs. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 20, São Paulo, 2012, pp. 135-158.

BAUDELAIRE, Charles. *As flores do mal*. Trad. Ivan Junqueira. São Paulo: Nova Fronteira, 1985.

-
- _____. *O pensamento musical de Nietzsche*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BOHRER, Karl H. *Der Abschied. Theorie der Trauer*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- BOLZANI FILHO, Roberto. Introdução. In: PLATÃO. *A república*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BRANDÃO, Jacyntho Lins. *A poética do hipocentauro: literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano de Samósata*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- _____. *A invenção do romance: narrativa e mimese no romance grego*. Brasília: Editora da UnB, 2005.
- _____. A pura liberdade do poeta e do historiador. In: *Ágora. Estudos Clássicos em Debate*, vol. 9, 2007.
- CAZNÓK, Y. B., NETO. A. F. *Ouvir Wagner: ecos nietzschianos*. São Paulo: Musa, 2000.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.
- GOETHE, J. W. *Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*. Band 8, Romane und Novellen III. Deutscher Taschenbuch Verlag, 1998.
- HOMERO. *Odisseia*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2011.
- HIMMELMANN, Beatrix. *Kant und Nietzsche in Widerstreit. Internationale Konferenz der Nietzsche-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der Kant-Gesellschaft*. Berlin: De Gruyter, 2005.
- LARGE, Duncan. The Freest Writer: Nietzsche on Sterne. In: *The Shandean* vol. 11, 1999, p. 9–29.
- MISSINNE, Lua et alli (org.). *Grundthemen der Literaturwissenschaft: Fiktionalität*. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2020.
- MÜLLER, Enrico. Entre Logos e Pathos: O antiplatonismo platônico de Nietzsche. In: *Revista Arte e filosofia*. n. 13. Ouro Preto, dezembro de 2012, pp. 41–56.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Décadence artística enquanto decadence fisiológica*. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 6, São Paulo, 1999.
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hg. G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter/DTV, 1999.

_____. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. Hg. G. Colli und M. Montinari. Berlin: De Gruyter, 2003.

PLATÃO. *A república*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PUCHNER, Martin. *The drama of ideas. Platonic Provocations in Theater and Philosophy*. Oxford / New York: Oxford University Press, 2010.

RÖSLER, Wolfgang. Die Entdeckung der Fiktionalität in der Antike. *Poetica* 12, 1980, pp. 283–319.

SAFATLE, Vladimir. Nietzsche e a ironia na música. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 21. São Paulo: 2006.

SAMÓSATA, Luciano de. *Luciano. Obras*. Tradução do grego, introdução e notas de Custódio Magueijo. Coimbra. Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

SISCAR, Marcos. *Poesia e crise: ensaios sobre a “crise da poesia” como topos da modernidade*. Campinas. Editora da Unicamp, 2010.

STERNE, Laurence. *A vida e as opiniões do Calheiros Tristram Shandy*. Trad. José Paulo Paes. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2022.

UEDING, Gert (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Bd. 1. Tübingen, 1992.

VAIHINGER, Hans. *A filosofia do como se: sistema das ficções teóricas, práticas, religiosas da humanidade, na base de um positivismo idealista*. Trad. Johannes Kretschmer. Chapecó: Argos, 2011.

VIVARELLI, Viveta. *Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und Sterne*. Königshausen & Neumann, 1998.

ZHAVORONKOV, Alexey. *Nietzsche und Homer: Tradition der klassischen Philologie und philosophischer Kontext*. Berlin / Boston: Walter de Gruyter, 2021.

ZITTEL, Claus. Nietzsche's Yori(c)k. in ANSCHÜTZ, Hans-Peter Anschutz et alli (ed.). *Nietzsche als Leser*. Berlin / Boston. Walter de Gruyter, 2021.

_____. *Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches Also sprach Zarathustra*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2011.

_____. Sentenças, rupturas, contradições. Provocações e problemas de interpretação a partir das relações e das perspectivas narrativas no *Assim falava Zarathustra* de Nietzsche. In: *Cadernos Nietzsche*, vol. 2, Guarulhos/Porto Seguro, maio/agosto de 2018, pp. 29–48.

Recebido: 02/01/2023
Aprovado: 16/04/2023

Received: 02/01/2023
Approved: 16/04/2023



ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 14 - N. 1 ISSN 2179-3441

Os aforismos de Nietzsche: entre o fracasso editorial e a honestidade expressiva

The aphorisms of Nietzsche: between editorial failure and expressive honesty

Francisco R. Leidens 

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel)

Professor da Universidade Estadual de Roraima (UERR)

Roraima, RR, Brasil

Contato: francisco.leidens@uerr.edu.br

Resumo:

No ano de 1997 são publicados três artigos que, de maneira independente, agem para fundamentar que o exemplo de interpretação oferecido por Nietzsche em GM III não é a passagem de *Zarathustra*, localizada como epígrafe, mas a primeira seção da “Terceira dissertação”. Os artigos mencionados são: Wilcox (1997), Janaway (1997) e Clark (1997). No entanto, o presente texto pretende mostrar que esse exemplo de interpretação tem motivações muito aquém do estatuto e da forma aforística assumidas por Nietzsche, uma vez que faz parte de uma tentativa de divulgação quantitativa de seus textos. Com isso, a correção dos rumos realizada por Wilcox, Janaway e Clark não revelam nenhum preceito interpretativo emblemático para a forma aforística. O aforismo, assim, permanece como um empreendimento expressivo que não pode ser acessado e esgotado apenas a partir de uma exegese que converta a concisão num ensaio mais longo. A correlação entre texto e vivência, por fim, mantém-se como um desafio ao intérprete.

Palavras-chave: Aforismo. Interpretação. Divulgação. Vivências.

Abstract:

In the year 1997, three articles were published independently, acting to support the argument that the interpretation example offered by Nietzsche in GM III is not the passage from *Zarathustra* located as an epigraph, but the first section of the “Third Dissertation”. The mentioned articles are: Wilcox (1997), Janaway (1997), and Clark (1997). However, this text aims to demonstrate that this interpretation example has motivations far beyond the status and aphoristic form assumed by Nietzsche, as it is part of an attempt at quantitative dissemination of his texts. Thus, the course correction carried out by Wilcox, Janaway, and Clark does not reveal any emblematic interpretative precept for the aphoristic form. The aphorism, therefore, remains as an expressive endeavor that cannot be accessed and exhausted solely through an exegesis that converts conciseness into a longer essay. The correlation between text and experience, finally, remains a challenge for the interpreter.

Keywords: Aphorism. Interpretation. Dissemination. Experiences.

Uma ambiguidade, caso seja reconhecida e sopesada, tende a incluir uma nova dificuldade à interpretação da “Terceira dissertação” da *Genealogia da moral*. Trata-se da correta compreensão da intenção instrutiva dessa dissertação, marcada por Nietzsche já no “Prólogo”: “Na terceira dissertação deste livro, ofereço um exemplo do que aqui denomino ‘interpretação’ (*Auslegung*): a dissertação é precedida por um aforismo, do qual ela constitui o comentário (*Commentar*)” (GM, Prólogo, 8). A disposição imediata do leitor é reconhecer a passagem de *Assim falava Zaratustra*, localizada antes da primeira seção de GM III, como o “aforismo” exemplarmente comentado por Nietzsche¹: “Descuidados, zombeteiros, violentos — assim nos quer a sabedoria: ela é mulher, ela ama sempre somente um guerreiro” (ZA I, Do ler e do escrever).² Contudo, no ano de 1997 são publicados três artigos que promovem e fundamentam um modo alternativo de ver esse exemplo de interpretação: Wilcox (1997) e Janaway (1997)³ oferecem uma justificativa textual que indica a primeira seção da *Genealogia*, e não a passagem de *Zaratustra*, como o aforismo mencionado por Nietzsche no “Prólogo” da *Genealogia*. Por seu turno, M. Clark (1997) conduz uma pesquisa nos Arquivos Nietzsche em Weimar⁴ que culmina em uma corroboração dessa hipótese textual⁵ a partir da análise dos manuscritos de impressão da *Genealogia*.

Muito além da mera localização correta do aforismo comentado, essa questão enseja uma relevante oportunidade de pôr em questão a própria forma aforística adotada por Nietzsche. Pretendemos, no entanto, não apenas examinar a função interna do aforismo no conjunto do *corpus* nietzschiano, mas, a partir da ambiguidade suscitada pelo exemplo de interpretação em GM III, considerar também a exígua recepção que a brevidade e concisão dos aforismos de Nietzsche teve entre seus contemporâneos. Defendemos, assim, que a iniciativa de apresentar

¹ Falamos aqui de renomados leitores: na tradução que faz da *Genealogia da moral*, Rubens Rodrigues Torres Filho imediatamente aponta essa passagem de *Zaratustra* como constituindo o aforismo mencionado por Nietzsche em GM, Prólogo 8 (NIETZSCHE, 1983, p. 313, nota 21). Nehamas inclui-se também como um intérprete que assume essa disposição imediata (cf. NEHAMAS, 1999, p. 114). Arthur Danto segue nessa mesma linha (DANTO, 2005, p. 251). No livro *Nietzsche, Genealogy, Morality* (SCHACHT, 1994), John Wilcox aponta cinco autores que assumem a passagem de *Zaratustra* como o aforismo comentado em GM III (WILCOX, 1997, p. 595).

² Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho.

³ Este artigo irá constituir, em 2007, com poucas alterações, o capítulo 10 do livro de Janaway (2007, pp. 165-185).

⁴ Essa pesquisa nos Arquivos Nietzsche foi motivada também pela tradução que Clark e Alan Swensen estavam elaborando da *Genealogia da moral*. Quando publicada em 1998, essa edição da *Genealogia* tornou-se a única a indicar o aforismo mencionado por Nietzsche em GM, Prólogo, 8 como sendo a primeira seção de GM III, e não a epígrafe (NIETZSCHE, 1998, p. 148).

⁵ Clark faz menção, todavia, apenas ao trabalho de Wilcox. A razão disso se deve, possivelmente, ao fato de que os trabalhos de Wilcox e Janaway são escritos no mesmo ano e de modo completamente independentes, embora com resultados consoantes, e Clark tinha conhecimento apenas do artigo de Wilcox. Um ano depois, Clark irá incluir o artigo de Janaway como inaugural tanto quanto o artigo de Wilcox (cf. nota da tradutora em NIETZSCHE, 1998, p. 148). Mesmo Wilcox, em um trabalho de 1998, irá reconhecer que seu artigo, de Janaway e de Clark atuam de maneira complementar para provar que a referência à passagem de *Zaratustra* enquanto aforismo comentado em GM III é errada (WILCOX, 1998, p. 448).

o exemplo de interpretação em GM III foi motivada, sobretudo, pelo fracasso editorial de Nietzsche, que atinge seu ápice em 1886-1887, e não constitui nenhuma preceituação que alcance a expressividade e os matizes da forma aforística. Trata-se, assim, de uma exemplificação muito aquém do real estatuto da forma adotada, e não deve marcar exemplarmente o que é uma interpretação oportuna, segundo defendemos e pretendemos aqui argumentar.

Nessa direção, também queremos evitar a tendência que predomina entre os intérpretes que corretamente marcam o aforismo comentado por Nietzsche em GM III como sendo a seção 1 desta dissertação, e não a epígrafe referente a *Assim falava Zaratustra*, a saber: a reparação dos rumos, através desse correto reconhecimento de qual aforismo é exemplarmente comentado por Nietzsche, não representa uma diminuição da importância da passagem de *Zaratustra* que abre a “Terceira dissertação” da *Genealogia*. Ao contrário, o contexto geral da epígrafe mostra uma alternativa de leitura dos aforismos que ultrapassa em grande medida o exemplo de interpretação que Nietzsche efetiva em GM III.

I

O trabalho filológico de M. Clark (1997) nos Arquivos Nietzsche aponta para três conjuntos de fatos que comprovam que a primeira seção de GM III é o aforismo comentado e cujo exemplo de interpretação se dá através das outras seções. Inicialmente, 1) mostra que a primeira seção foi adicionada posteriormente à redação daquelas que hoje são as seções 2-23, e as seções 24-28 foram redigidas após a inclusão da seção 1. Isso garante o deslocamento da seção 1, em relação às demais partes da dissertação, que é compatível com a tese de que se trata do aforismo comentado por Nietzsche em GM III, embora não constitua uma prova definitiva. É ainda possível, tal como avalia Clark, que a seção 8 do “Prólogo” já fizesse menção ao aforismo e, neste caso, não poderia ser uma indicação a algo ainda não escrito. No entanto, 2) Clark mostra que o “Prólogo” a GM terminava na seção 7 antes da inclusão da seção 1 de GM III. Isso permite dizer que a referência a GM III como comentário a um aforismo e a redação da seção 1 coincidem, reforçando a tese em questão. Ainda assim, resta um derradeiro fato que irá consistir em, segundo Clark, “esmagadora evidência” (1997, p. 614): 3) a passagem de *Zaratustra* é incluída por Nietzsche após a composição da seção 8 do “Prólogo” (que indica o aforismo comentado) e da própria redação da seção 1 de GM III. O reconhecimento disto implica, portanto, na vinculação entre o “Prólogo” 8 e GM III, 1 que, conseqüentemente, afasta a corrente concepção de que a passagem de *Zaratustra* é o aforismo comentado na terceira dissertação, na medida em que está distante da exemplificação da interpretação nesta efetivada.

Embora tenhamos começado pela apresentação das robustas provas materiais angariadas por Clark, os trabalhos de Wilcox e Janaway, além de serem

anteriores, são mais interessantes em relação às consequências filosóficas desse novo modo de ver a terceira dissertação da *Genealogia*. A fundamentação textual que promovem acaba consolidando uma relevante ocasião para pôr em questão a forma aforística e, a partir disso, abordar a metodologia de leitura que Nietzsche efetiva em GM III. Nossa posição aqui, todavia, deve ser de antemão destacada: Wilcox e Janaway, embora sigam o rumo correto da identificação do aforismo em questão, acabam supervalorizando o empreendimento de interpretação exemplificado por Nietzsche em GM III, na exata medida em que deixam transparecer uma generalização de elementos metodológicos colhidos dessa *Auslegung* exemplar enquanto regras de leitura canônicas que, segundo entendemos, não podem ser aplicadas de modo irrestrito.

Se o sentido de *Auslegung*, por um lado, configurou em 1885 o elemento central do subtítulo do primeiro projeto da obra “A vontade de poder”⁶, além de ser constante nesse período a oposição entre interpretação (*Auslegung*) e explicação (*Erklärung*)⁷, por outro lado, a interpretação que vemos em GM III é muito mais uma tarefa de ampliação e comentário de um aforismo que aparece como uma apresentação resumida do tratado que o sucede. Nesse sentido, não pode ser afastada do entendimento corrente de uma explicação de texto. Essa identificação entre interpretação e explicação, que surge da devida confirmação de GM III, 1 enquanto aforismo comentado durante as seções posteriores, dá-se por um procedimento de retomada de temas e personagens que, cada um a seu modo, representam o significado do ideal ascético. É assim, por exemplo, no caso dos artistas: sua vinculação ao ideal ascético aparece sintetizada em GM III, 1 como significando “nada, ou coisas demais”, contudo, esse breve diagnóstico é desenvolvido em pormenores nas seções GM III, 2-5. O mesmo ocorre com “os filósofos e eruditos”, as “mulheres”, “os fisiologicamente deformados e desgraçados”, os “sacerdotes” e “os santos” (GM III, 1)⁸. Depreende-se disso que interpretação implica em retomada explicativa daquilo que se apresenta resumido em um aforismo. Por conseguinte, o próprio aforismo pode ser discriminado como uma composição sumária⁹ que aguarda desenvolvimento e esclarecimento. Contudo, embora ainda retomemos essa primeira caracterização do aforismo aqui

⁶ “A Vontade de Poder: tentativa de uma nova interpretação [*Auslegung*] de todo acontecer” (FP 1885, 1[35]).

⁷ Cf. FP 1885, 42[1]; FP 1886, 1[21]; FP 1885, 2[82]; FP 1886, 5[50].

⁸ Janaway reconhece, quanto a isso, a existência de sete tipos que representam o significado do ideal ascético. (JANAWAY, 2007, p. 172-173).

⁹ Esse é um elemento central que conduz Wilcox e Janaway a negarem que GM III seja uma interpretação da passagem de *Zarathustra*, ou seja, não é possível identificar como a “Terceira dissertação” poderia ser uma retomada desta passagem, haja vista a dissonância de conteúdo. Sobre isso afirma Wilcox: “[...] seria de esperar que Nietzsche, ao oferecer a exegese de um de seus aforismos, o expandisse, o diluísse, o tornasse longo e abrangente. [...] ele não faz nada do tipo com a epígrafe do Ensaio III, mas faz exatamente isso com a primeira parte da seção 1” (WILCOX, 1997, p. 604). Nessa mesma direção, Janaway assume que o sentido de *Auslegung* pressupõe uma “expansão ou elaboração discursiva de um aforismo” (JANAWAY, 2007, p. 176), algo que se remete ao tom sumário da primeira seção de GM III e ao comentário através das seções subsequentes.

indicada, é possível incluir, enquanto hipótese, uma intenção um tanto trivial de Nietzsche ao assumir a forma de tratado pela primeira vez em suas obras filosóficas¹⁰, bem como oferecer um exemplo de interpretação que representa uma redução inusitada do termo *Auslegung* a *Erklärung*. Trata-se de uma ordinária tentativa de fazer-se acessível.

II

O fracasso editorial de Nietzsche no transcurso de sua atividade intelectual é fato conhecido. Seus leitores restringiam-se, algo admitido por Nietzsche, a apenas poucos amigos próximos e seus livros não vendiam o suficiente nem ao menos para cobrir os custos de impressão. É em relação a isso que os editores responsáveis pela obra de Nietzsche, em períodos diversos, recomendaram ao autor que adaptasse seu estilo às exigências dos leitores¹¹. Isso fica particularmente evidente em uma carta que Nietzsche dirige a Heinrich Köselitz (Peter Gast) em 1881. Ao mesmo tempo em que parabeniza Köselitz pelo término de sua ópera *Schmerz, List und Rache*, Nietzsche também problematiza sua própria situação editorial e seu incompreendido estilo aforístico:

[...] enquanto penso em sua obra, me inunda um sentimento de satisfação e uma espécie de emoção que nunca experimentei com minhas “obras”. Nestas existe algo que ofende uma e outra vez o meu pudor: são a cópia fiel de uma criatura sofredora, imperfeita, que a duras penas consegue controlar os órgãos mais básicos — eu mesmo me vejo muitas vezes como um rabisco traçado sobre o papel por uma força desconhecida, com o intuito de experimentar uma *nova pena*. (Nosso Schmeitzner conseguiu pôr o dedo justamente nesta ferida ao sublinhar, em todas as suas últimas cartas, que “meus leitores não querem mais ler aforismos”.) Agora você, meu querido amigo, não deve ser tal pessoa fazedora de aforismos, sua meta está mais acima, a você não corresponde apenas, como a mim, conseguir *vislumbrar* o nexo e a *necessidade* do nexo — sua tarefa é a de voltar a manifestar em sua arte aquelas leis estilísticas superiores que a *debilidade* dos artistas da nova geração se propõe abolir quase por princípio: sua tarefa é dar a conhecer terminantemente sua arte *acabada* (Carta a Heinrich Köselitz de final de agosto de 1881).

Nietzsche, que marcadamente é uma “pessoa fazedora de aforismos”, não o é em virtude de uma escolha estilística prescindível. O caráter incompleto e imperfeito do aforismo coaduna com a situação pessoalíssima do autor; com o

¹⁰ Em um dos primeiros projetos da *Genealogia* lê-se o seguinte: “A Genealogia da moral: primeiro tratado de Friedrich Nietzsche” (FP 1886, 5[40]).

¹¹ Como veremos na sequência, em 1881 Schmeitzner faz essa recomendação. Por sua vez, em 1887, Naumann também propõe uma alteração do estilo com o objetivo de difundir os textos de Nietzsche.

sofrimento somático que se expressa em rabiscos experimentais imperfeitos porque qualquer outro modo de expressão seria desonesto. Em oposição à pessoa fazedora de aforismos se apresenta o sistemático, cuja perfeita concatenação de ideias é sintoma de uma integralidade acabada ou de uma falsa perfeição que sonega a genuína constituição do autor. Na carta a Köselitz, portanto, Nietzsche não é pejorativo em relação ao estilo que emprega, mas, antes, mostra o estreito vínculo que o aforismo mantém com seu estado sofredor e imperfeito. Ao reclamar algo diferente disso, o editor Schmeitzner exige, simultaneamente e inadvertidamente, a insinceridade do autor. Adequar-se às preferências presumidas dos leitores seria correlato a uma infidelidade expressiva que desvincula Nietzsche de seu pessoalíssimo empreendimento textual.

Imediatamente, todavia, Nietzsche não atende a reivindicação de seu editor e publica, em estilo igualmente aforístico, *A gaia Ciência*. Alguns anos depois, no entanto, faz corresponder a primeira parte de *Assim falava Zaratustra*, que “[...] é uma composição poética, e não uma recompilação de aforismos” (Carta a Franz Overbeck de 10 de fevereiro de 1883), à recomendação de Schmeitzner: “é acessível a qualquer um” e terá um “efeito imediato” (Carta a Ernst Schmeitzner de 13 de fevereiro de 1883), tal como manifesta-se Nietzsche. Movido por um escrupuloso arrependimento, contudo, Nietzsche termina sua carta se retratando: “Para lhe ser sincero, me envergonho de falar em ‘efeito imediato’; mas o faço por você, que, sabidamente, ao valorar as coisas, deve usar critérios muito diferentes dos meus. Desculpe!”. Mesmo que *Zaratustra* represente uma alteração estilística em relação ao aforismo, Nietzsche sabe que sua obra não é afeita ao gosto do público. A Overbeck, em 1885, Nietzsche dirá que escreve sem “a curiosidade de um público” e que seu *Zaratustra* “não vendeu nem cem exemplares” (Carta a Franz Overbeck de dezembro de 1885).

Por uma série de problemas, Schmeitzner mantém-se como editor de Nietzsche apenas até a publicação da terceira parte de *Zaratustra*¹². Por conseguinte, é por sua própria conta que imprime a quarta parte deste livro e do subsequente *Além do bem e do mal*. Essa situação agrava em boa medida o problema da ausência de leitores, uma vez que Nietzsche impõe-se a necessidade de vender uma certa quantidade de livros para poder cobrir os gastos e continuar publicando: “supondo que se vendam trezentos exemplares, cubro o custo e posso eventualmente repetir o

¹² Ao menos desde o início de 1881, Nietzsche relata descontentamentos com seu editor Schmeitzner. Inicialmente Nietzsche reconheceu certo descaso do editor ao deixar de responder às cartas enviadas pelo filósofo (cf. Carta a H. Köselitz de 30 de março de 1881 e de 06 de abril de 1881). Contudo, a partir da metade de 1881, Schmeitzner passa a se comprometer com publicações antisemitas (cf. Carta a Ernst Schmeitzner de 19 de junho de 1881) que, no ano de 1883, quando Nietzsche escreve a segunda parte de *Zaratustra*, acabam sendo priorizadas pelo editor (cf. Carta a H. Köselitz de 01 de julho de 1883 e Carta a Franz Overbeck de 09 de julho de 1883). Por esse motivo, Nietzsche considera seriamente abandonar o editor de seus textos (cf. Carta a H. Köselitz de 13 de julho de 1883). Por fim, em 1884, uma crise financeira faz com que o editor planeje vender os direitos dos livros publicados por Nietzsche (cf. Carta a Franz Overbeck de 04 de outubro de 1884). Essa situação se mantém até 1886, quando, finalmente, Fritsch compra o direito das obras de Nietzsche (cf. Carta a Franz Overbeck de 05 de agosto de 1886).

experimento” (Carta a Franz Overbeck de 14 de julho de 1886). No mesmo período em que Nietzsche conduz a experiência de bancar os custos da publicação de *Além do bem e do mal*, Ernst Wilhelm Fritsch compra os direitos e os exemplares remanescentes das obras anteriores que eram propriedade, até então, de Schmeitzner. Isso alegra e motiva o filósofo de um modo bastante evidente¹³, e na primeira carta que dirige a Fritsch já lhe esclarece alguns meandros de sua obra até então publicada e projeta várias reformulações e direcionamentos que poderiam ser proveitosos à recepção adequada de seus textos.

Num primeiro momento, Nietzsche sublinha a correspondência entre o recém-publicado *Além do bem e do mal* e *Assim falava Zaratustra* ao fazer ver que aquele é “uma introdução ao recôndito (*Hintergründe*)¹⁴” (Carta a Ernst W. Fritsch de 07 de agosto de 1886) deste. Em seguida, propõe a Fritsch a reunião das três partes de *Zaratustra* em uma única obra, de modo a torná-la vendável (*Verkäuflichkeit*). Alia-se a isso a intenção de oferecer a integralidade do desenvolvimento de seu pensamento mediante a produção de prólogos aos livros anteriormente publicados. Tal iniciativa importaria ao leitor, segundo Nietzsche, a peremptória necessidade de, ao tomar ciência de um desses textos, conhecer os pressupostos ou decorrências presentes nos demais: “ao cravar os dentes em *um* de meus escritos, deverá (*muß*) acolher a *todos*” (Carta a Ernst W. Fritsch de 07 de agosto de 1886). Eis que não é possível apartar o fito de difusão presente nesses projetos apresentados a seu novo editor, bem como reconhecer certa determinação externa atuando como diapasão para aquilo que Nietzsche escreve e intenta escrever nesse momento.

Isso, obviamente, não implica em uma diminuição da importância daquilo que Nietzsche escreve após as três primeiras partes de *Zaratustra*, mas, sim, indica uma interrupção de projetos que encaminhariam a novos patamares o pensamento de Nietzsche¹⁵. Nessa direção, até certo ponto “abortada”, por exemplo, poderíamos incluir a quarta parte de *Zaratustra*, que apesar de escrita e impressa, fora mantida inédita por Nietzsche, uma vez que “[...] esta parte é ainda menos para o ‘público’ do que as 3 primeiras” (Carta a Franziska e Elisabeth Nietzsche de 16 de abril de 1885). Contudo, em uma direção sobremodo latente e especulativa teríamos os planos para a quinta e sexta parte de *Zaratustra*, mencionadas por Nietzsche de um modo extremamente instigante: a “[...] quinta e a sexta partes, que já são indispensáveis (não há nada a fazer, tenho que ajudar meu filho Zaratustra a ter

¹³ A Overbeck Nietzsche escreve: “Acaba de telegrafar Fritsch de Leipzig: ‘Por fim em propriedade’. — Palavras que me causam uma grande alegria” (Carta a Franz Overbeck de 05 de agosto de 1886).

¹⁴ Literalmente, *Hintergründe* corresponde à expressão “pano de fundo”. No contexto da carta citada, todavia, o termo assume o sentido de fundamento/âmago/íntimo, por isso optamos pelo termo “recôndito”, na medida que esclarece melhor o sentido da relação entre BM e ZA.

¹⁵ Nessa toada, projetos inaugurais são deixados de lado e cedem lugar a reiterações de temáticas já presentes em textos anteriores. É assim, por exemplo, que BM surge como retomada de ZA (cf. Carta a Jacob Burckhardt de 22 de setembro de 1886) e GM como complemento de BM (cf. Carta a Constantin Georg Naumann de 17 de julho de 1887). Os “Prólogos” de 1886 também, e evidentemente, constituem uma abordagem renovada do conteúdo dos livros que apresentam.

uma bonita *morte*, caso contrário não me dará paz alguma)” (Carta a Elisabeth Nietzsche de 15 de novembro de 1884). À parte tudo aquilo que poderíamos dizer sobre a não consecução trágica da morte de Zarathustra, o caso é que nem *Além do bem e do mal*, nem os Prólogos ao *Nascimento da tragédia* e aos livros do período intermediário, nem o quinto livro d’*A gaia ciência*, nem as dissertações que compõem a *Genealogia da moral* (como ainda será matizado adiante) fazem parte de um genuíno desenvolvimento do pensamento de Nietzsche. Antes disso, vemos interesses subalternos que mobilizam as energias do filósofo e tornam a sinceridade dos aforismos, que são a “[...] cópia fiel de uma criatura sofredora, imperfeita” (Carta a Heinrich Köselitz de 08 de janeiro de 1881), bem como os recursos linguísticos empregados em *Zarathustra*, um contexto problemático que precisa ser sanado. A banalidade do caso torna-se ainda mais evidente quando lemos, por exemplo: “Só quero que comprem meus livros, não para enriquecer-me, mas exatamente para poder imprimir algo com total independência dos editores e recuperar os custos de impressão” (Carta a Bernhard e Elisabeth Förster de 02 de setembro de 1886). Ou ainda, ao comentar o objetivo dos Prólogos e do quinto livro d’*A gaia ciência*: “Deste modo espero dar aos livros um interesse novo e abrir também *alas*, desde um ponto de vista comercial” (Carta a Heinrich Köselitz de 02 de setembro de 1886).

Todo esse esforço com vistas à divulgação de seus textos não provoca o efeito esperado, e o número de vendas na feira de Leipzig, em 1887, é o estopim para a decisão (não concretizada) de interromper a atividade editorial: “Foram vendidos um total de apenas 114 exemplares [de BM]. [...] Instrutivo! Em nenhum lugar se QUER minha literatura. E eu — não posso mais me dar ao luxo de continuar imprimindo —” (Carta a Heinrich Köselitz de 08 de junho de 1887)¹⁶. Apesar disso, um mês depois encaminha o manuscrito da *Genealogia da moral* a Naumann. Este primeiro tratado filosófico de Nietzsche “está em conexão direta com *Além do bem e do mal*” e apresenta-se como resposta a algo solicitado por seu editor/tipógrafo: “espero corresponder, com este pequeno escrito, em certo sentido a *suas* propostas em relação à divulgação (*Verbreitung*) de minha literatura” (Carta a Constantin Georg Naumann de 17 de julho de 1887). Da mesma forma que em 1881 Schmeitzner havia constrangido Nietzsche a abandonar o estilo aforístico para adequar-se àquilo que o público presumidamente gostaria de ler, também Naumann, em 1887, sugere uma certa adaptação do texto ao gosto do leitor, tal como revela-se através do sentido do termo “divulgação” aí empregado.

Mesmo que não tenhamos conservada a carta em que Naumann efetiva sua proposta, não é difícil perceber que a alteração do estilo faz parte de seu conteúdo.

¹⁶ Ainda em relação ao fracasso na feira de Leipzig, Nietzsche dirá: “Depois de haver dado a toda minha literatura anterior uma espécie de extrema-unção e de haver me despedido dela com carinho, me parece que agora acabou para mim a publicação de livros (graças a Deus, dirão alguns amigos)” (Carta a Franz Overbeck de 08 de junho de 1887).

Simultaneamente, a intenção de se fazer compreensível¹⁷ preconiza a referência e retomada de temáticas já abordadas em outros escritos, porém, adaptadas à forma de tratado que, por definição, implica em submeter uma tese a uma demorada e detalhada abordagem. De fato, Nietzsche nos apresenta uma seleção de aforismos, presentes em livros anteriores, cuja reapresentação na *Genealogia* teria por efeito uma renovada discussão (cf. GM, Prólogo, 4). Na mesma toada divulgatória, e aqui nos dirigimos ao aspecto que, de modo especial, queremos evidenciar, temos a exemplar “arte da interpretação” anunciada em GM “Prólogo” 8 e efetivada em GM III. Este instrutivo procedimento de leitura exemplificado, tal como o entendemos, se vincula a duas prementes carências da recepção dos textos de Nietzsche que englobam e sumarizam toda sua preocupação editorial. Por um lado, “[...] tenho que dar uma série de premissas educativas para criar meu próprio leitor” (Carta a Franz Overbeck de 12 de outubro de 1886), por outro lado, ao selecionar as “revistas especializadas e outras direções” para encaminhar exemplares de sua obra, Nietzsche diz que “[...] o melhor, em qualquer caso, seria encontrar determinados escritores que se debruçarão sobre toda a série de textos em forma de ensaios mais longos (*längerer Essay's*)” (Carta a Ernst Wilhelm Fritsch de 10 de julho de 1887). Ora, oportunizar premissas educativas para a criação do leitor e apresentar o desdobramento de um aforismo em um ensaio mais longo é justamente o que Nietzsche consolida na *Genealogia*, na medida em que exemplifica uma arte da interpretação que visa atender a tais urgências.

III

A correspondência entre interpretação (*Auslegung*) e explicação (*Erklärung*) que vemos a partir do modo como Nietzsche comenta a primeira seção de GM III através das seções subseqüentes não pode, frente a esse excuro pelas cartas do período, ser imediatamente promovida a índice metodológico abrangente que pautar a leitura significativa de qualquer aforismo. Atuam na *Genealogia* interesses muito aquém de uma exposição de parâmetros para uma íntegra assimilação do aforismo, que são descritos com precisão através de uma *Auslegung* restrita à “expansão”, “diluição” e “compreensão” (WILCOX, 1997, p. 604)¹⁸. Trata-se, neste caso, de uma intenção divulgatória que alia o “como ler?” exemplificado, enquanto premissa educativa que visa conformar leitores, ao nada profundo objetivo de ser resenhado e vender livros. Furtar-se a esses elementos oferece apenas uma parcial percepção do

¹⁷ Sobre a *Genealogia da moral* Nietzsche diz o seguinte a Köselitz: “Estes dias melhores, os tenho aproveitado de imediato com veemência e redigido um pequeno escrito polêmico que, segundo me parece, põe claramente *ante aos olhos* o problema do meu último livro: — todos se queixam de que ‘não me compreendem’, e os cerca de 100 exemplares vendidos me deram a entender bem que não me compreendem. [...] Quiçá com este pequeno escrito polêmico consiga que se vendam um par de exemplares dos meus escritos anteriores” (Carta a Heinrich Köselitz de 18 de julho de 1887).

¹⁸ Conferir também, no mesmo sentido, WILCOX, 1998, p. 449.

que ocorre na *Genealogia*. Ao conceder importância decisiva à interpretação de um aforismo restrita à sua expansão e diluição (com vistas à compreensão), Wilcox situa-se precisamente nessa limitada percepção que supervaloriza o “como ler?” mobilizado em GM III e, ao mesmo tempo, descaracteriza a amplitude do estilo aforístico.

Agravado pelo fato de a composição da primeira seção de GM III ser efetivada após a redação das seções 2-23, isto é, o comentário, de modo extraordinário, antecede o aforismo, está o caso da impossibilidade de definir GM III 1 como um modelo de aforismo do qual se possa extrair um modelo de leitura irrestrito. Em sua prolongada e relevante taxonomia do gênero aforístico em Nietzsche, Joel Westerdale (2013, p. 48) identifica sete tipos de aforismos que marcam a pluralidade formal do gênero e, em última instância, o torna “indefinido”. Nesta classificação, a primeira seção de GM III poderia ser incluída no conjunto de “aforismos ensaísticos”, mas não integraria o rol das “máximas”, “máximas monótonas (*dull maxims*)”, “pseudo definições”, “lugares comuns modificados”, “mini-diálogos” ou “experiências de pensamento” (WESTERDALE, 2013, pp. 35-48). Resulta disso que um modelo de leitura de um aforismo ensaístico baseada na expansão e diluição, tal como quer Wilcox, não poderia ser aplicado, enquanto regra, a outro tipo de aforismo. O tom sumário que perfaz a seção 1 da GM III e sustenta uma leitura que a expanda, repete-se, obviamente, em vários aforismos do período intermediário. No entanto, em muitos outros não há nada que permita fazer corresponder à arte da interpretação exemplificada por Nietzsche. Nesse sentido, seria equivocada a posição de Wilcox que, mesmo reconhecendo que a forma da seção 1 de GM III é apenas “[...] parecida (*look like*) com muitas das seções altamente comprimidas das obras do período intermediário de Nietzsche, de *Humano, demasiado humano* a *Gaia Ciência*” (WILCOX, 1997, p. 599), pretende que se extraia daí uma definição de aforismo e um paradigma de interpretação¹⁹.

A oposição que Wilcox estabelece em relação a Nehamas (WILCOX, 1998, p. 459), frente a isso, é relevante para afastar a ideia de que GM III é um comentário da passagem de *Zarathustra* (algo assumido por Nehamas) (NEHAMAS, 1999, p. 114), contudo, não demarca a primazia da concepção de interpretação assumida por aquele. Para dirimir o problema da dissonância entre a passagem de ZA e o conteúdo de GM III, Nehamas assume uma concepção de interpretação vinculada aos termos “dominação”/“assenhramento” e dispensa a noção de comentário que o próprio Nietzsche assinala em GM “Prólogo” 8. Por conseguinte, o ensaio “[...] se assenhora, ou se apropria, do aforismo e confere a esta sentença vaga e geral um muito específico sentido e direção” (NEHAMAS, 1999, p. 115). Isso condiz com o programático afastamento entre interpretação (*Auslegung*) e explicação (*Erklärung*)

¹⁹ Wilcox tinha a pretensão de que seu trabalho promovesse novas abordagens sobre o estilo aforístico, em consonância ao modelo de interpretação que identificou a partir da explicação que Nietzsche consolida em GM III. Nesse sentido, o intérprete espanta-se com o silêncio dos estudiosos após sua descoberta: “mas, de fato, muitos estudiosos permanecem em silêncio ou não comprometidos com a tese” (WILCOX, 1998, p. 452).

exposto em 1885-86 e assimila a noção de vontade de poder em forte vigência nesse período, contudo, não se sustenta frente à comprovada tese²⁰ de que GM III interpreta a primeira seção e não a passagem de *Zaratustra*.

Toda essa tensão em torno do sentido da interpretação efetivada em GM III, tal como a vemos, se dissolve quando considera-se o objetivo divulgatório que claramente as cartas anteriormente mencionadas sublinham²¹. Assim, o sentido fraco de interpretação vinculado à explicação de texto mantém-se como um modelo oportuno para condicionar uma recepção quantitativamente mais difundida dos aforismos de Nietzsche, porém, em um sentido qualitativamente mais profundo, não se pode prescindir da interpretação enquanto dominação/assenhoramento como alternativa relevante. Eis que o tratado continua sendo, mesmo quando Nietzsche o emprega na *Genealogia*, “[...] para asnos e leitores de revistas” (FP 1885, 37[5]), exceto que a mobilização desse estilo é providencial enquanto tentativa de sanar a crônica falta de leitores. Nesse sentido, Wilcox é parcial ao supervalorizar a interpretação explicativa, e Nehamas falha ao identificar em GM III um exercício de dominação/assenhoramento da passagem de *Zaratustra*.

Por outro lado, vemos também como um tanto apressada a tese de Westerdale (2013, p. 111)²² que assinala a interpretação mais adequada dos aforismos a partir de uma leitura *cross-textual*, ou seja, através de uma atenção à coerência implícita ao conjunto dos aforismos de Nietzsche. Um aforismo, portanto, tem seu sentido vislumbrado somente ao situá-lo em relação a outros aforismos, resultando daí uma certa sistematização. Com isso, esse viés inaugurado por Westerdale não pretende diferenciar se o aforismo exemplarmente interpretado por Nietzsche em GM III é a primeira seção ou a passagem de *Zaratustra*, mas intenta promover uma abordagem que ocorra às expensas dessa questão. Com isso, é dispensável a direção

²⁰ Assumimos essa comprovação, sobretudo, a partir da pesquisa filológica de Clark anteriormente mencionada.

²¹ Ao salientarmos o objetivo divulgatório da forma da *Genealogia da moral*, todavia, não tocamos, de modo algum, no método genealógico estimado por renomados leitores, tais como exemplarmente se destacam Foucault (2010, p. 15ss) e Scarlett Marton (2010, p. 81ss). Que a forma da *Genealogia* não se confunda com o método genealógico é algo bastante evidente se pensarmos em momentos nos quais Nietzsche fez uso deste sem o recurso daquela. Nessa direção, já em *Humano, demasiado humano*, vemos, ainda que de maneira incipiente, o método genealógico ser mobilizado em forma de aforismo (HH I, 45). Também em *Além do bem e do mal* encontramos algo assim (BM 32).

²² Mesmo que Westerdale pretenda atenuar a diferença entre sua hipótese *cross-textual* e a interpretação contextual defendida por Stegmaier, sobretudo ao indicar esta como parte daquela (“[...] um tipo de *cross-textual* auto-referência” (WESTERDALE, 2013, p. 108)), não podemos deixar de apontar uma diferença substancial que resulta dessa comparação: enquanto Stegmaier faz ver que a leitura correlata dos aforismos de Nietzsche conduz a uma perspectiva temporal de consideração dos textos, ou seja, a variação (temporal) do contexto marca o modo provisório da abordagem dos aforismos e indica o caráter interminável da interpretação (STEGMAIER, 2009, pp. 5-19), Westerdale, por sua vez, pretende que sua abordagem *cross-textual* seja o rumo para uma coerência estável a ser identificada. Disso resulta que o modelo interpretativo de Stegmaier não pode ser parte da ambiciosa “narrativa coerente” preconizada por Westerdale, e isso na exata medida em que a “infinita filologia” (STEGMAIER, 2009, p. 14) não se coordena com o desvelamento de uma integralidade coerente e final dos textos de Nietzsche. Quando Westerdale chama a leitura contextual de Stegmaier de “modesta” (WESTERDALE, 2013, p. 7), por não visar “nenhuma finalidade” mais veemente, é precisamente esse desacordo indicado que se mostra.

específica indicada por Nietzsche em GM “Prólogo” 8, uma vez que, de qualquer modo, a interpretação mobilizada em GM III repercute o sentido de diversos aforismos²³. O modelo de leitura que Nietzsche oferece, frente a isso, seria baseado na articulação, jamais imediatamente manifesta, entre aforismos colhidos em diversas obras e reagrupados sob a tutela de uma coerência subjacente que passa a ser explicitada. Isso mostra, para Westerdale, que a explicação exemplificada em GM III não tem como tônica um ou outro aforismo específico, mas, sim, um conjunto de aforismos. Daqui depreende-se também que o paradigma de leitura seria, pois, uma referência a outras obras, ou então, nesse mesmo sentido, uma leitura *cross-textual*.

Podemos dirigir a Westerdale, no entanto, uma crítica semelhante àquela que apontamos em relação a Wilcox, ou seja, que há um interesse divulgatório atuando sobre as decisões que Nietzsche efetiva na *Genealogia*. O caso das constantes referências a obras anteriores, nesse sentido, seria mais de ordem divulgatória do que de ordem metodológica²⁴. O peso que concedemos aqui ao objetivo de difusão quantitativa das obras de Nietzsche faz ver que a leitura penetrante dos aforismos não obedece a nenhum preceito que o autor possa oferecer nesse crônico momento, em que a ausência de leitores se torna um decisivo problema para a continuidade de sua atividade editorial. Permanece incomodamente superficial, a partir do modo como vemos essa questão, tanto o empenho de reproduzir o viés explicativo que Nietzsche conduz em GM III quanto a repetição metodológica do ato de autorreferência que vemos mobilizado quando Nietzsche chama atenção às diversas abordagens que dedicou à determinada temática no transcurso de seus textos. Saber, por exemplo, que Nietzsche faz corresponder o aforismo 136 de *Humano, demasiado humano* ao conteúdo discutido em GM III (cf. GM, Prólogo, 4) não implica em fazer emergir uma coerência até então latente que sirva como “chave de leitura” para um entendimento completo. A relação estabelecida tem, sem dúvida, o mérito de agrupar momentos de pensamento temporalmente distantes, contudo, restam fundamentadas dúvidas sobre a correlação semântica que justifique o emprego do termo coerência aqui. O sentido e o peso do termo ascetismo que se repete em HH I 136 e GM III, por exemplo, destoam significativamente. Enquanto HH I 136 faz do homem científico um antípoda efetivo do ascetismo, GM III amplia de tal forma o alcance do termo que o ideal ascético passa a englobar a ciência como seu representante tardio mais dileto, embora inconfesso (cf. GM III, 23). Assim, a vinculação das obras *Humano* e *Genealogia* não perfaz nenhuma “narrativa coerente”, como quer Westerdale (2013, p. 116), mas aponta para uma incoerência

²³ De acordo com Westerdale, “O ‘Terceiro tratado’ não exige que alcancemos uma decisão final sobre o aforismo interpretado” (2013, p. 111).

²⁴ Isso obedece à intenção efetivada por Nietzsche de renovar o interesse por suas obras através da retomada de temas já abordados em aforismos anteriores. Tal é o caso da *Genealogia* como um todo, sobretudo quando vemos indicada uma série de aforismos que seriam condizentes com as dissertações que a compõe (cf. GM, Prólogo, 4).

segregadora bastante distante de uma unidade sistemática a ser elucidada pela interpretação *cross-textual*.

IV

Antes, no entanto, de decretarmos pejorativamente a característica fragmentária e incoerente do conjunto dos aforismos de Nietzsche²⁵, convém retomarmos de maneira mais contundente o reconhecimento de que o estilo aforístico é o modo mais sincero para a expressão de uma constituição fisiológica debilitada e imperfeita. Na carta anteriormente mencionada²⁶, o aforismo é considerado por Nietzsche precisamente como a “cópia fiel” (*Abbilder*) de um autor que sofre e é imperfeito. Disso depreende-se que uma interpretação restrita à explicação ou centrada na coerência presumida entre diferentes aforismos tende a falsificar esse vínculo entre autor e texto; entre vivências e suas expressões mais adequadas. A explicação faria isso ao retraduzir a intensidade do aforismo em uma apresentação prolongada que não mais remete-se imediatamente ao autor, mas passa a ser uma argumentação que, antes de expressar vivências, quer comprovar uma tese. Ora, uma vivência²⁷ e uma tese contrapõem-se na medida em que esta carece, em primeiro lugar, da concatenação das premissas que sustentam o resultado aferido. Por seu turno, uma vivência não tem jamais sua constituição justificada através de “regras” de pensamento que, uma vez obedecidas, decretam ou aproximam-se da necessidade do resultado/tese. O aforismo é, obviamente, a conclusão de um pensamento, todavia, enquanto tal, sua interpretação não depende da reconstrução pormenorizada da trajetória pretensamente imprescindível que o antecedeu; não é o corolário de uma determinação lógica que justificaria uma

²⁵ O caso exemplar dessa avaliação pode ser remetido a Jaspers, para quem “o contradizer-se constitui a característica fundamental do pensamento de Nietzsche” (JASPERS, 1963, p. 33).

²⁶ Cf. Carta a Heinrich Köselitz de Agosto de 1881.

²⁷ Imprescindíveis para a devida compreensão do sentido do termo vivência (*Erlebnis*) em Nietzsche são as considerações que Viesenteiner apresenta em sua tese de doutorado (VIESENTEINER, 2009). Ao buscar a etimologia de *Erlebnis*, Viesenteiner aponta três índices explicativos para a utilização do termo alemão, a partir da primeira metade do séc. XIX, que irão influenciar o uso nietzschiano: num primeiro momento, *Erlebnis* indica uma “relação imediata entre homem-mundo” (2009, p. 115), que implica em uma “imersão” estritamente pessoal na vida e prescinde completamente de qualquer mediação estranha ao próprio EU, seja a tradição ou qualquer outro meio influenciador. Por outro lado, *Erlebnis* inclui o peso semântico de algo que adquire um grau de “significabilidade” determinante para “todo o contexto da vida” (2009, p. 111). Vê-se, portanto, que o primeiro sentido indicado é complementado pelo segundo, e consolida algo que pode ser expresso como uma vivência intransferível e de significado decisivo. Por fim, Viesenteiner aponta um terceiro sentido, referente ao caráter estético de *Erlebnis*. Trata-se da impossibilidade da racionalização consciente, por meio de conceitos, do conteúdo específico da vivência: “A vivência de algo não pode ter seu conteúdo construído racionalmente, mas antes deve ser unicamente experimentado, ou melhor, ‘sentido na pele’, como evoca a expressão em português” (2009, p. 114). Ao avaliar a relação das *Erlebnisse* específicas de Nietzsche e o conteúdo de suas teorias, Viesenteiner ajuíza que o estudo destas vivências representa “[...] uma espécie de genealogia das condições sobre as quais suas teorias emergem (2009, p. 129), ou, em outras palavras, as vivências nietzschianas representariam o “solo” a partir do qual “nasce” seu pensamento.

interpretação explicativa. As vivências prescindem da lógica e, com isso, afastam tanto a noção corrente de pensamento (enquanto concatenação lógica) quanto a ideia de uma convergência progressiva em direção a uma coerência a ser interpretativamente evidenciada. Por isso a caracterização da filosofia de Nietzsche como um “sistema em aforismos”²⁸ soa estranha e imprópria. O fazedor de aforismos seria descaracterizado na exata medida em que sua imperfeição fosse transfigurada em perfeição ou, o que significa o mesmo, caso fosse sistematizado. Eis, no entanto, que permanece incerto qual seria o modo mais adequado de abordar os aforismos nietzschianos.

Uma alternativa relevante aos índices metodológicos aqui tematizados é oferecida por Paolo D’Iorio em *Le voyage de Nietzsche à Sorrente* (2012). Neste texto, o intérprete italiano reconstrói o período de gestação e produção de *Humano, demasiado humano* desde um ponto de vista biográfico até uma perspectiva propriamente filosófica. A viagem a Itália no ano de 1876, assim, não resulta apenas em situações anotadas com a intenção de superar a efemeridade da memória, mas proporciona “epifanias” (*épiphanyes*) (D’IORIO, 2012, p. 157) que são registradas filosoficamente no inaugural livro de aforismos de Nietzsche. O emprego do termo epifania por D’Iorio exerce o papel de designação das condições genéticas de surgimento dos textos de Nietzsche. Trata-se de “momentos de significação intensa” (D’IORIO, 2012, p. 172) que tornam as anotações de Nietzsche uma reverberação de diversos níveis semânticos cuja reconstrução não obedece a nenhuma *Auslegung* até aqui indicada, seja esta uma interpretação explicativa (Wilcox) ou *cross-textual* (Westerdale). O principal mérito de D’Iorio, tal como o percebemos, está precisamente em explicitar a complexidade do texto nietzschiano ao entendê-lo como essa convergência de níveis semânticos jamais imediatamente evidentes ou afeitos a uma sistematicidade a ser reconhecida pelo intérprete.

Na perspectiva genética desenvolvida por D’Iorio, no livro supracitado, encontra-se a retomada da seguinte “epifania”, apontada aqui apenas enquanto exemplificação: “Som do sino ao anoitecer em Gênova — melancólico, pavoroso, infantil. Platão: nada do que é mortal tem grande seriedade” (2012, p. 178). São três níveis semânticos que servem para D’Iorio exprimir o alcance dessa anotação de

²⁸ Embora Westerdale não mencione a concepção de “sistema em aforismos” em nenhum momento de seu livro, é basicamente a esta noção cunhada por Karl Löwith que parecem confluir suas considerações. De fato, Löwith subsume o caráter fragmentário dos aforismos de Nietzsche a uma unidade que deve ser interpretativamente elucidada (cf. LÖWITH, 2010, p. 18-19). Em suma, Löwith vê no eterno retorno o meio para a unificação sistemática do pensamento de Nietzsche (2010, p. 13). Por seu turno, Westerdale irá pensar, através de sua defesa de uma leitura *cross-textual*, em uma unificação centrada no autor Nietzsche, ou seja, na figura permanente que serve como fonte da coerência entre os textos (Cf. WESTERDALE. 2013, p. 124). Questionamos, no entanto, se essa sistematização interpretativa do pensamento de Nietzsche não equivale a uma estabilidade estranha ao seu processo de construção textual, na exata medida em que ao autor corresponde imediatamente um corpo cujo estatuto distintivo não é ser fonte de uma coerência, mas antes, um âmbito marcadamente plural e assistemático. Nesse sentido, na medida em que as vivências atuam significativamente sobre a vida do autor (pensamos aqui na etimologia de *Erlebnis* ressaltada por Viesenteiner em VIESENTEINER, 2009, p. 111) e, em última instância, o demarcam, a própria concepção de permanência se dissolve através do ritmo ininterrupto com que as vivências se sucedem e lhe alteram.

Nietzsche: “um nível biográfico, um nível literário e um nível mais propriamente filosófico” (2012, p. 178). O nível biográfico relaciona essa anotação ao contexto da juventude de Nietzsche, no qual o som do sino implica em uma lembrança de sua vida em Röcken: da atuação de seu pai como pastor e, por fim, do sepultamento deste ao som dos sinos. Por sua vez, o ressoar dos sinos também remete a referências literárias que permitem a Nietzsche extravasar a esfera individual de sua experiência juvenil em direção a um simbolismo compartilhado: Schiller, Goethe e Byron são as referências resgatadas por D’Iorio para mostrar o alcance do nível literário que aquela “mera” anotação de viagem contém. Por fim, o sentido filosófico da anotação vai se firmar, segundo D’Iorio, justamente como uma objeção à dimensão metafísica de Platão e ao seu consequente desprezo pelo mortal. Nietzsche irá concluir o fragmento admitindo que não “há dimensão metafísica que possa nos salvar do pessimismo e que nos permita desconsiderar a falta de valor das coisas humanas” (D’IORIO, 2012, p. 178). Em uma visão global e sumária da abordagem de D’Iorio, percebemos que os diversos níveis semânticos convergem e exprimem a tessitura da anotação de Nietzsche. Em *Humano, demasiado humano*, gestado durante a viagem de Nietzsche a Sorrento, os níveis biográfico, literário e filosófico dessa anotação, segundo D’Iorio, consolidam os aforismos 113 e 628: “o sino como símbolo extremo do pessimismo, do niilismo e do cristianismo” (2012, p. 153).

É decisiva nessa abordagem de D’Iorio a reconstrução pormenorizada das condições de surgimento das teorias de Nietzsche, na medida em que aquilo que se lê em seus aforismos omite parte ou a totalidade do momento epifânico (2012, p. 177). Todavia, apesar de D’Iorio não assumir a preceituação metodológica enquanto tônica de sua abordagem, seu empreendimento genético firma-se como um modelo de leitura que, simultaneamente, apresenta ao intérprete a tarefa hercúlea de integralizar os níveis semânticos que culminam nos textos publicados por Nietzsche. Assim, ao lado da simplificação promovida pela leitura explicativa e *cross-textual*, tal como mostramos acima, está a quase irrealizável tarefa da perspectiva genética. A imagem do intérprete que por fim emerge da defesa de uma reconstituição genética é a do “leitor-detetive” que, no entanto, não pretende meramente reconstituir os momentos factuais do “delito”²⁹, mas, sim, surpreender o filósofo em seu momento vivencial mais recôndito.

Mesmo que D’Iorio tenha conduzido com competência o procedimento de reconstituição genética da “epifania genovesa”, isso não assegura de forma alguma que seja viável uma abordagem integral da obra de Nietzsche através do esquivo conteúdo vivencial que confere a tessitura implícita aos textos. O contexto favorável da perspectiva genética efetivada acerca da “epifania genovesa” pode não ser reiterado em outras iniciativas semelhantes. No caso de D’Iorio, ao menos dois

²⁹ Delito aqui aparece como uma imagem adequada para quem reconhece os textos nietzschianos como “[...] laços e redes para pássaros incautos, e quase um incitamento, constante e nem sempre notado, à inversão das valorações habituais e dos hábitos valorizados” (HH I, Prólogo, 1).

propícios e decisivos elementos, segundo entendemos, concorrem para sua bem sucedida reconstituição genética: trata-se de um intérprete italiano “aclimatado” geograficamente ao cenário (a Itália) que serve de fundo à consumação epifânica de Nietzsche em 1876³⁰; trata-se, além disso, de uma excepcional viagem em que Nietzsche tem a companhia de outras pessoas, enquanto o frequente era a mais completa solidão, e o intérprete italiano faz uso constante do testemunho escrito dos companheiros do filósofo para completar o quadro semântico³¹. A solidão e, sobretudo, o radicalismo da solidão que circunscreve a maioria dos pensamentos de Nietzsche atuaria como empecilho ao empreendimento genético na exata medida em que a significação decisiva que se origina na “epifania” fica relegado a um momento extremamente *sui generis*; extraordinariamente distante de qualquer acesso mensurável.

Pensemos, por um momento, no contexto da extrema solidão figurado no escrito de Lenzer Heide: *O niilismo europeu*³². O caráter decisivo deste texto para o pensamento maduro de Nietzsche é incontestável (cf. ARALDI, 2012) e, na mesma proporção, o traço enigmático daquilo que vivencialmente move o filósofo no abismal cenário de Lenzer Heide permanece obscuro e sem testemunhos paralelos que possam contribuir para uma maior clareza (ao contrário do contexto compartilhado da viagem a Itália em 1876, quando as cartas de Malwida von

³⁰ Esse favorável elemento da consecução genética de D'Iorio fica particularmente evidente nos momentos em que descreve minuciosamente o cenário italiano percorrido por Nietzsche em 1876. As impressões que lugares específicos suscitaram em Nietzsche encontram-se presentes durante todo o livro de D'Iorio, e remetidas diretamente aos momentos epifânicos. São alguns exemplos disso a experiência de Nietzsche em Capri (D'IORIO, 2012, pp. 102-109); a correlação que D'Iorio estabelece entre a ilha de Ischia e “As ilhas bem-aventuradas” de *Zarathustra* também reafirma esse componente favorável ao intérprete italiano (2012, pp. 136-156).

³¹ Não apenas o material produzido por Nietzsche em 1876 é considerado por D'Iorio para reconstruir o momento epifânico, mas as cartas escritas por Malwida von Meysenbug, Albert Brenner e Paul Rée (os companheiros de viagem de Nietzsche) formaram um material indispensável para completar o empreendimento genético realizado pelo intérprete italiano. D'Iorio justifica isso da seguinte maneira: “Para reconstruir esse momento importante de sua vida, será necessário recorrer aos testemunhos dos viajantes que acompanharam Nietzsche até o sul. De fato, em virtude de sua saúde debilitada e de sua visão fraca, Nietzsche escreveu poucas cartas que possam apresentar maiores detalhes desse período” (D'IORIO, 2012, p. 19). Eis que disso podemos prever o limite da abordagem genética em contextos que Nietzsche se encontra absolutamente solitário.

³² Não temos a intenção, neste momento, de abordar o conteúdo específico do escrito. Por tratar-se, no entanto, de um contexto de extrema significação e, assim, coordenar-se com a definição de epifania que D'Iorio apresenta (cf. D'IORIO, 2012, p. 172) e a partir da qual desenvolve sua interpretação genética, pensamos ser apropriado indicar aqui o contraste entre o vivencialmente intangível contexto de Lenzer Heide com aquele exposto sobre a epifania genovesa. Um paralelo semelhante poderia ser feito em relação ao pensamento do eterno retorno do mesmo e, quanto a isso, salta aos olhos a abordagem substancialmente diferente de uma genética reconstrução de epifanias empreendida por D'Iorio em *La línea e il circolo* (1995). Neste texto, D'Iorio não conduz uma investigação em torno do respaldo vivencial do pensamento do eterno retorno tal como na epifania genovesa, mas submete o pensamento de Nietzsche a uma pormenorizada avaliação das fontes científicas e filosóficas que antecederam o radicalmente solitário acontecimento de Sils-Maria (cf. FP 1881, 11[14.1]). Assumimos aqui a concepção de que a radicalização da solidão, tal como exemplarmente identificável em *O niilismo europeu* (Lenzer Heide) e no contexto que envolve o pensamento do eterno retorno (Sils-Maria), inviabiliza uma abordagem genética nos termos efetivados por D'Iorio em *Le voyage de Nietzsche à Sorrente*.

Meysenbug, Albert Brenner e Paul Rée foram um material indispensável para a reconstrução genética de D'Iorio³³). Avançar na leitura desse escrito implica em, concomitantemente, conceber os personagens envolvidos na extrema desvalorização dos valores e pressentir, não mais que isso, as adversidades que acometem Nietzsche nessa situação específica. Ora, o leitor que presente certamente não testemunha diretamente e muito menos incorpora as vivências que perfazem o escrito. Nietzsche, por seu turno, tem plena clareza sobre sua condição apartada que irá culminar nas incertezas que se somam após o diagnóstico da suprema desvalorização dos valores em *O niilismo europeu*: “escalei muito alto, na proximidade constante do perigo — e sem uma resposta à pergunta ‘para onde? — —’” (Carta a Heinrich Köselitz de 20 de maio de 1887)³⁴. A imagem da escalada/ascensão é extremamente significativa em vários momentos do pensamento de Nietzsche, e aqui atua justamente como segregadora de suas vivências. Caso se empreenda a dinâmica da perscrutação genética para preencher o quadro semântico daquilo que ocorre no contexto decisivo e abismal de Lenzer Heide, então o “leitor-detetive” deve contentar-se com uma terminante indecisão. A epifania, ou seja, o momento de extrema significação, existe; contudo, permanece irreconstituível aos moldes da epifania genovesa. Enquanto potencial metodologia de leitura³⁵, a interpretação genética esbarra nas incertezas que emergem quando a solidão se radicaliza. Assim, pensamos ser conveniente incluir, ao lado da perspectiva genética adotada por D'Iorio, a constituição indeterminada das vivências tal como Viesenteiner as considera³⁶. Disso, segundo entendemos, é possível extrair profícuas características do estilo aforístico nietzschiano e apontar para uma postura interpretativa que seja consentânea.

A inclusão do biográfico enquanto elemento que faz parte da epifania conta como um aspecto instrutivo da abordagem genética de D'Iorio. A vida de Nietzsche

³³ Soma-se a essa solidão o fato provável, indicado por Montinari (MONTINARI, 2001, p. 105), da perda de manuscritos do ano de 1887. Ou seja, além do isolamento vivencial, temos ainda a deficiência de materiais que permitam uma reconstrução aos moldes da perspectiva genética.

³⁴ Clademir Araldi recorre precisamente a esta carta para ilustrar a solidão e a melancolia que acozavam Nietzsche no período (cf. ARALDI, 2012, p. 172).

³⁵ Lembramos que não faz parte da intenção de D'Iorio, em *Le voyage de Nietzsche à Sorrente*, oferecer uma metodologia de leitura. Tomamos, no entanto, o texto de D'Iorio como tal por apresentar uma decisiva contrapartida a modelos de interpretação que sustentam uma abordagem apartada das vivências.

³⁶ Concordamos com Viesenteiner (2009, p. 130) quando estabelece a correlação entre vivência e *pathos*, na medida em que isso faz corresponder as teorias que surgem dessa fonte vivencial não a componentes lógico-conceituais, mas ao extremamente volátil campo *pathético*. Por conseguinte, não há um acesso integral ao âmbito vivencial porque qualquer mediação linguística nessa direção tende a ser falsificadora. Nem mesmo aquele que vivencia pode lançar mão de recursos que expressem completamente e definitivamente sua condição *pathética*, e a comunicação, segundo Viesenteiner, permanece como *Erdichten*, ou seja, uma “poetização fabulosa” (2009, p. 134). Em suma: “A trajetória *pathética* por uma *Erlebnis* cria uma forma de vida tão singular, quanto a radical individualidade de cada vivência. E ela é única e radicalmente singular, de tal modo que essa emergente configuração de vida se torne ‘incompreensível’ para as outras pessoas [...]” (VIESENTEINER, 2009, p. 153). Os limites da abordagem genética, nesse sentido, podem ser medidos através da pretensão excessiva de completar o quadro semântico em torno das epifanias nietzschianas, apesar da singularidade radical que as envolve.

não ocorre à margem de suas considerações filosóficas, mas, antes, estas pressupõem de modo inequívoco as marcas deixadas pela trajetória percorrida pelo filósofo eremita, ou seja, o pensar não se apresenta em dissonância ao viver³⁷. No entanto, isso não corresponde a dizer que o empreendimento textual (o aforismo, por exemplo) seja uma transparente narração das vivências³⁸. Não se trata de uma biografia ao modo corrente, algo que afasta qualquer simplificação do caso. O caráter indissociável entre o texto e a vida não faz daquele uma minuciosa reprodução desta, mas torna o texto uma *expressão condizente* das vivências, ainda que apenas de modo imperfeito, “como um rabisco traçado sobre o papel por uma força desconhecida” (Carta a Heinrich Köselitz de Agosto de 1881). A sinceridade do texto não é nada além disso: elementos estranhos à vida não intercedem e isolam o texto, e o autor permanece inseparável de sua expressão escrita. No “Prólogo” ao segundo volume de *Humano* isso fica especialmente evidente quando Nietzsche afirma:

Meus escritos falam somente de minhas superações: “eu” estou neles, com tudo o que me foi hostil, *ego ipsissimus*, e até mesmo, se é permitida uma expressão mais orgulhosa, *ego ipsissimum*. Adivinha-se: já tenho muito – abaixo de mim... Mas sempre foi preciso o tempo, a convalescença, o longe, a distância, antes que me viesse o prazer de tomar posteriormente algo vivido e sobrevivido, algum fato ou fado próprio, e tirar-lhe a pele, explorá-lo, desnudá-lo, “expô-lo” (ou como queiram chamá-lo), para o conhecimento. Nessa medida, todos os meus escritos, com uma única, certamente essencial

³⁷ Scarlett Marton, no artigo *Nietzsche e Descartes: filosofias de epitáfio* (2001, pp. 143-166), mede a relevância das cartas para a compreensão das filosofias de Descartes e Nietzsche. Marton termina por evidenciar o caráter “periférico” da correspondência de Descartes para seu sistema e, ao contrário, aponta as cartas de Nietzsche como “parte integrante do conjunto dos escritos do filósofo” (MARTON, 2001, p. 151). Não relegar a correspondência a um âmbito pessoal dispensável equivale a dizer que as vivências não se subtraem quando o texto escrito entra em cena, mas permanecem como base indispensável para este. Em contrapartida ao “eu puro” do *cogito* cartesiano, a presença do autor Nietzsche em sua expressão textual se mostra como o inelutável permisto entre vivências e pensamento.

³⁸ Isso significa dizer que as vivências não são integralmente exprimíveis e, conseqüentemente, reconstituíveis interpretativamente de modo completo. Daí o limite que apontamos anteriormente acerca da reconstrução genética de D'Iorio, ou seja, os níveis semânticos não se coordenam facilmente quando a solidão se radicaliza, e este isolamento vivencial é a regra em Nietzsche. Aqui acentua-se também um problema linguístico que perpassa todo o *corpus* nietzschiano, a saber: a linguagem possui limites que obstaculizam a expressão do âmbito vivencial *sui generes*. Em *Verdade e mentira* isso aparece caracterizado da seguinte forma: “Toda palavra torna-se logo conceito quando justamente não deve servir, eventualmente como recordação, para a vivência primitiva, completamente individualizada e única, à qual deve seu surgimento [...]” (VM 1). Em 1885 Nietzsche pondera que “[...] pessoas de um mesmo povo se entendem melhor: ou quando pessoas viveram juntas em condições semelhantes de clima, atividades, necessidades, então uma determinada espécie de tais vivências compreensíveis *de imediato* a todos acaba se tornando preponderante: o entendimento rápido é a decorrência” (FP 1885, 34[86]). Contudo, ao avaliar o caráter à parte de suas vivências, Nietzsche ajuíza: “[...] é difícil entender textos como os meus: são diferentes em mim as vivências interiores, os critérios de valores e as necessidades” (FP 1885, 34[86]). O famoso aforismo 354 d’A *gaia ciência* inclui também toda essa descrição dos limites da linguagem quando faz corresponder a consciência ao mundo vulgar das vivências compartilhadas: “[...] o pensar que se torna *consciente* é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos: – pois apenas esse pensar consciente *ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação*, com o que se revela a origem da própria consciência” (GC 354).

exceção, devem ser retrodatados – falam sempre de um “atrás de mim” (HH II, Prólogo, 1).³⁹

Temos, por um lado, a imagem do movimento de elevação que permite entender as superações como “momentos da escalada” em que algo é deixado para trás; situado abaixo do “eu”. Essa sobreposição do “eu” em relação ao que é superado é também o caminho em direção à radicalização da solidão. O *ego ipsissimum* é aqui figurativamente ilustrado através da imagem daquele que percorre o tortuoso caminho em direção ao cume; em direção à solidão extrema. Porém, o cume é simultaneamente uma recompensa, uma vez que permite uma ampla e superior perspectiva que servirá como cenário ao empreendimento textual nietzschiano, isto é, o “eu” que ascende e sobreleva-se através da superação vivencial torna a perspectiva culminante indispensável ao texto que surgirá como expressão condizente desse contexto altaneiro e apartado. A dupla identificação da elevação do “eu” a um ponto culminante (ao mesmo tempo uma penosa trajetória e uma perspectiva privilegiada) está retratada no discurso de Zaratustra “Do ler e do escrever”, justamente o contexto a partir do qual Nietzsche extrai a epígrafe de GM III.

“Do ler e do escrever” é uma preceituação ao “como ler?” tanto quanto a relação entre a GM III 1 e a *Terceira dissertação* como um todo exemplifica uma arte da interpretação⁴⁰, exceto que nesta os interesses divulgatórios de Nietzsche têm preponderância frente a uma leitura que seja consoante à superação vivencial que marca o “eu” e o torna imprescindível ao texto. À parte qualquer discussão que pretenda defender que a intenção de Nietzsche foi estabelecer um modelo de leitura “mais profundo” quando incluiu a epígrafe de ZA em GM III, ao mesmo tempo em que preceituou uma interpretação explicativa em GM “Prólogo” 8, haja vista a inocuidade de uma avaliação a partir de intenções subjacentes, o caso merece ser examinado por apresentar uma ambígua caracterização do estilo aforístico. Enquanto cabe perfeitamente uma definição de aforismo pautada na condensação sumária que aguarda desenvolvimento quando tomamos como parâmetro interpretativo o modo como Nietzsche comenta a primeira seção de GM III através das seções subsequentes, os aforismos em ZA “Do ler e do escrever” são

³⁹ Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho.

⁴⁰ Da fortuna crítica consultada, apenas Paul Miklowitz, ainda que de modo bastante breve, reconhece a atuação da passagem de ZA em GM III como uma indicação alternativa ao “como ler Nietzsche?” (MIKLOWITZ, 1998). Porém, ao contrário de nossa posição que identifica interesses divulgatórios quando o filósofo exemplifica uma arte da interpretação em GM III, Miklowitz vê aqui um contexto de “extrema ironia” (1998, p. 267) como característica principal da interpretação exemplificada por Nietzsche. Nesse sentido, ao sublinhar o caráter bíblico do termo “exegese” empregado em GM “Prólogo” 8, Miklowitz (1998, p. 268) defende que se trata de uma ironia nietzschiana que caracterizaria os leitores como discípulos). Por sua vez, o “ruminar” apresentado por Nietzsche como uma exigência para seus leitores em GM “Prólogo” 8 é avaliado também como uma ironia em referência aos animais de rebanho, expressão está sempre pejorativamente empregada pelo filósofo).

apresentados como *expressões do cume*. Aquele que escreve em sangue e máximas (*Sprüche*)⁴¹ não quer ser lido, mas aprendido de cor.

⁴¹ Não se trata do termo empregado normalmente por Nietzsche para referir-se ao aforismo, a saber: *Aphorismus*. Contudo, o sentido de *Sprüche* obedece às características do estilo aforístico nietzschiano na medida em que remete ao tom conciso que tem como contraponto mais evidente o tratado sistemático. Tanto é assim que Kaufmann não reluta em traduzir *Sprüche* imediatamente como *aphorisms* (NIETZSCHE, 1966, p. 40). Nesse mesmo sentido segue Jill Marsden (MARSDEN, 2006, p. 26). Em linhas gerais, os termos máxima, sentença e aforismo (traduções usuais para, respectivamente, *Sprüche*, *Sentenz* e *Aphorismus*), mesmo que não sejam completamente intercambiáveis, possuem sentidos congruentes quando Nietzsche os emprega. Em qualquer caso, trata-se de uma alternativa à forma sistemática de expressão filosófica. Nessa direção, concordamos com Rogério Lopes quando indica que o aforismo, tanto em Nietzsche quanto na tradição literária geral, aparece diretamente vinculado a máximas e sentenças (LOPES, 2006, p. 200). De maneira específica, as máximas assumem um estatuto prescritivo (prático) e se sustentam através da adesão dos leitores (cf. LOPES, 2006, p. 201), e as sentenças, segundo Nietzsche, se firmam como uma “pretensão” (*Anmaassung*); um “aviso” (*Vorsicht*) que “expressa, sem pensar, algo que dê o que pensar” (FP 1876, 20[3]), ou seja, não correspondem a um encadeamento argumentativo necessário de pensamento que precisa ser apreendido pelo leitor, mas dependem da reconstrução do leitor através de seus “próprios meios” (FP 1876, 20[3]). Ambas (máximas e sentenças), no entanto, são unidades mínimas e independentes de sentido apartadas de um contexto argumentativo sistemático (cf. LOPES, 2006, pp. 201-203). Todavia, se seguimos Rogério Lopes quanto à vinculação de máximas e sentenças à conotação ampla de aforismo, não podemos fazer o mesmo em relação a uma ulterior subdivisão que apresenta. Trata-se da diferença entre a brevidade de alguns textos de Nietzsche, designados por Lopes como “aforismos na acepção genuína do termo” (2006, p. 203), que correspondem, por exemplo, ao capítulo 4 de *Além do bem e do mal* (intitulado, justamente, “Máximas e interlúdios”) e ao primeiro capítulo do *Crepúsculo dos ídolos* (intitulado “Máximas e flechas”), e os “ensaios aforismáticos” (2006, p. 204) que formam o conjunto maior dos textos de Nietzsche. Sobre isso, e de maneira convincente, Joel Westerdale mostra que Nietzsche molda seu estilo aforismático não apenas a partir dos moralistas franceses (cujas máximas e sentenças, salvaguardados os ensaios de Montaigne, correspondem ao que Lopes denomina de aforismos genuínos), mas, sobretudo, da tradição alemã iniciada por Georg Christoph Lichtenberg (WESTERDALE, 2013, p. 32). De fato, “em 1873 Nietzsche adquiriu e leu os oito volumes *Vermischte Schriften* (1867), de Lichtenberg, e depois continuou a lê-los intensamente, de modo especial o dois primeiros volumes, em 1875 e 1876” (BROBJER, 2008, p. 63). Ao levar a sério essa fonte, a pesquisa de Westerdale reconhece a consonância estilística entre a expressão textual de Lichtenberg e Nietzsche em aspectos bastante relevantes: num primeiro momento, a metodologia do “registro de tudo” efetivado por Lichtenberg (cf. WESTERDALE, 2013, p. 26) surge como análoga à rotina de trabalho de Nietzsche, cujo produto pode ser visto através da extensão do seu espólio intelectual. Dito isso, também o teor dessas anotações pode ser ponderado, uma vez que, tanto em Lichtenberg quanto em Nietzsche, a auto-observação faz parte do conteúdo dessa rotina de registro integral (cf. WESTERDALE, 2013, p. 28). Por fim, contrariando a forma usual do aforismo, ou o aforismo em sua “acepção genuína”, alguns textos (aforismos) de Lichtenberg podem “cobrir muitas páginas, enquanto outros apenas duas palavras” (2013, p. 32). Tal entendimento ampliado do aforismo, possível a Nietzsche através de Lichtenberg, conduz Westerdale a concluir: “Se isso é o que Nietzsche entende pelo termo aforismo, então a sua compreensão do termo é muito mais ampla do que o sentido estrito de *Sentenz*. É também razoável que Nietzsche possa fazer referência ao *Sudelbücher* de Lichtenberg tanto através da primeira seção da ‘Terceira dissertação’ da *Genealogia* quanto a *Humano, demasiado humano*, ambos como ‘aforismos’. Embora tenham seus momentos mais convencionalmente ‘aforísticos’, o que fica marcada é a flexibilidade formal. Ao chamar esses escritos de ‘*Aforismen*’, Nietzsche alinha seu trabalho com uma tradição que na Alemanha começa com Lichtenberg, tradição distinta da dos moralistas franceses” (WESTERDALE, 2013, p. 32). Nesse sentido, o adjetivo “genuíno” empregado por Lopes aos textos sentenciais de Nietzsche perde pertinência e cede lugar a essa “flexibilidade formal” justificada a partir da referência à expressão textual de Lichtenberg. Ainda em relação a isso, o trabalho de Marion Faber (1986), *The Metamorphosis of the French Aphorism: La Rochefoucauld and Nietzsche*, mesmo que mantenha a característica do aforismo como um texto não sistemático em ambos os autores, culmina em uma incompatibilidade entre a constante brevidade de La Rochefoucauld frente aos aforismos discursivos de Nietzsche (FABER, 1986, p. 209). Para contornar essa discordante característica, Faber lança mão do termo *Einfall* para

Na montanha, o caminho mais curto é de cume a cume; para isso, porém, precisa-se de pernas compridas. Máximas (*Sprüche*), cumprem que sejam cumes; e aqueles aos quais são ditas devem ser altos e fortes.

O ar rarefeito e puro, a vizinhança do perigo e o espírito imbuído de uma alegre malvadez: coisas que combinam bem uma com a outra.

Quero ter duendes ao meu redor, porque sou corajoso. A coragem que afugenta os fantasmas cria seus próprios duendes: a coragem quer rir.

Eu já não sinto do mesmo modo que vós: essa nuvem que vejo debaixo de mim, essa coisa negra e pesada — é, justamente, a vossa nuvem de temporal. Vós olhai para cima, quando aspirais elevar-vos. E eu olho para baixo, porque já me elevei.

Quem de vós pode, ao mesmo tempo, rir e sentir-se elevado?

Aquele que sobe ao monte mais alto, esse ri-se de todas as tragédias, falsas ou verdadeiras.

Corajosos, despreocupados, escarninhos, violentos — assim nos quer a sabedoria: ela é mulher e ama somente quem é guerreiro. (ZA I, Do ler e do escrever)

O aforismo, muito antes de ser uma apresentação sumária cuja interpretação desenvolve os elementos abreviados, remete-se figurativamente à expressão adequada do cume. Por óbvio que “aprender de cor”, “ter pernas compridas” e ser “alto e forte” não se referem a nenhum corrente e facilmente exequível modelo de interpretação. Contudo, ao menos o estilo aforístico fica bem articulado com a trajetória vivencial que é anterior ao empreendimento textual. Por isso Nietzsche pode dizer: “Meus escritos falam somente de minhas superações: ‘eu’ estou neles” (HH II, Prólogo, 1); também em virtude do caráter vivencial imprescindível e anterior o filósofo pode dizer que seus textos precisam ser “retrodatados”, isto é, as vivências já foram vivenciadas quando o texto surge como expressão condizente.

Pode-se objetar a isso que nenhuma interpretação dos aforismos será fidedigna e que modelos de leitura jamais serão aptos a resgatar integralmente as vivências que deram tessitura aos textos. Que esta seja, por fim, a grande tragédia linguística de Nietzsche não é nenhuma novidade na recepção de sua obra. Nessa direção podemos incluir a posição de Foucault em *Nietzsche, Freud e Marx*, quando tematizou o caráter “inacabado da interpretação” para estes autores (FOUCAULT, 1997, p. 21). De maneira específica, Foucault mostra que em Nietzsche a interpretação não alcança seu término porque, no limite, tudo é apenas interpretação e “não há nada a interpretar” (1997, p. 22). Essa ausência de um *telos* para a interpretação é também a posição de Stegmaier quando aponta para a correlação entre a variação contextual do pensamento de Nietzsche e a concepção de

descrever aquilo que é específico do texto de La Rochefoucauld. Trata-se, segundo Faber (1986, p. 209), da “simulação, em uma declaração significativa, de uma ideia inspirada”. A partir disso, Faber irá identificar no interior de aforismos mais longos de Nietzsche frases que obedecem à aceção de *Einfall* e, em virtude disso, podem ser equiparadas aos aforismos de La Rochefoucauld. Ora, essa concepção de “aforismos dentro de aforismos”, resultante de uma tendência de reduzir a referência de Nietzsche ao modelo dos moralistas franceses, seria desnecessária frente à referência ampliada oferecida pela noção mais abrangente de aforismo assumida por Nietzsche através de Lichtenberg. Dessa digressão, portanto, podemos concluir que sentenças e máximas são aforismos, porém, os aforismos não se restringem a sentenças e máximas, uma vez que podem, sem prejuízo ao seu caráter não sistemático, mostrar-se em textos mais longos.

infinita filologia (STEGMAIER, 2009), ou seja, qualquer conclusão sobre Nietzsche é restrita e marcada pela provisoriedade contextual que jamais pode ser promovida a definitiva posição. Quando se trata de reconstituir as vivências implícitas aos textos, essa incerteza interpretativa tematizada tanto por Foucault quanto por Stegmaier, segundo entendemos, precisa ser mantida enquanto postura adequada frente à expressão textual de Nietzsche. Vânia Azeredo (2012), por sua vez, realça a “cumplicidade” como alternativa disponível para uma aproximação ao texto de Nietzsche:

[...] lê-lo já é, também, interpretá-lo, mas a compreensão, quando não são fornecidos parâmetros de dedução aceitos como evidentes na academia, requer, então, uma cumplicidade, entendida como aceitação de um exercício do próprio pensar, que, ao invés de fornecer uma conclusão definitiva, fornece uma diversidade de possíveis ainda não realizados, de interpretações, de pensamentos que afloram a partir da própria diversidade de perspectivas que uma ideia pode suscitar (AZEREDO, 2012, p. 151).

Mesmo Nietzsche reconhece a incompreensibilidade derradeira de seus textos, porém, acaba por tornar proposital essa fatalidade: “nós crescemos até às alturas; e ainda que isto fosse a nossa fatalidade — pois habitamos cada vez mais próximos dos raios! — muito bem, nós não a reverenciamos menos por isso, ela continua a ser o que não desejamos compartilhar nem comunicar, a fatalidade das alturas, a *nossa* fatalidade...” (GC 371)⁴². Trata-se do risco, promovido pela linguagem, da vulgarização das vivências, uma vez que “[n]ossas vivências não são nada loquazes. Não poderiam comunicar a si próprias, ainda que quisessem. É que lhes faltam as palavras. [...] A linguagem, parece, foi inventada apenas para o que é médio, mediano, comunicável. O falante já se vulgariza com a linguagem” (CI IX, 26). A despeito disso, o *corpus* nietzschiano permanece como um monumental empreendimento expressivo cujo fito é precisamente dar voz ao “eu” que sofreu as adversidades da trajetória vivencial.

⁴² Em *Zarathustra* a fatalidade das alturas é apresentada através da seguinte imagem: “Esta árvore ergue-se solitária, aqui, no monte; cresceu muito, sobrexcedendo homens e animais. E, se quisesse falar, não acharia ninguém que a compreendesse: tamanha altura atingiu” (ZA I, “Da árvore no monte”).

Referências Bibliográficas:

ARALDI, C. Os extremos do niilismo europeu. *Estudos Nietzsche*, Curitiba, 3, n. 2, jan./dez. 2012. 169-182.

AZEREDO, V. D. D. Nietzsche e a interpretação: do mundo ao texto. In: _____ (ORG.), I. D. S. J. *Nietzsche e a interpretação*. Curitiba; São Paulo: CRV; Humanitas, 2012.

BROBJER, T. H. *Nietzsche's philosophical context: an intellectual biography*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2008.

CLARK, M. Notes and discussions from the Nietzsche archive: concerning the aphorism explicated in Genealogy III. *Journal of the History of Philosophy*, Baltimore, 1997. 611-614.

DANTO, A. *Nietzsche as philosopher*. New York: Columbia University Press, 2005.

D'IORIO, P. *La linea e il circolo: cosmologia e filosofia dell'eterno ritorno in Nietzsche*. Genova: Pantograf, 1995.

_____. *Le voyage de Nietzsche à Sorrente: genèse de la philosophie de l'esprit libre*. Paris: CNRS Éditions, 2012.

FABER, M. The Metamorphosis of the French Aphorism: La Rochefoucauld and Nietzsche. *Comparative Literature Studies*, 23, n. 6, 1986. 205-217.

FOUCAULT, M. *Nietzsche, Freud e Marx*. Tradução de Jorge Lima Barreto. São Paulo: Princípio Editora, 1997.

_____. Nietzsche, a genealogia e a história. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010.

JANAWAY, C. Nietzsche's illustration of the art of exegesis. *European Journal of Philosophy*, Oxford, 5, n. 3, 1997. 251-268.

_____. *Beyond Selflessness: reading Nietzsche's Genealogy*. New York: Oxford University Press, 2007.

JASPERS, K. *Nietzsche*. Tradução de Emilio Estiu. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1963.

LÖWITH, K. *Nietzsche e l'eterno ritorno*. Tradução de Simonetta Venuti. Roma: Editori Laterza, 2010.

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

_____. Ler Nietzsche contextualmente: a interpretação a partir das fontes. In: AZEREDO, V. D.; JÚNIOR, I. D. S. *Nietzsche e a interpretação*. Curitiba; São Paulo: Editora CRV; FAPESP; HUMANITAS, 2012.

MARSDEN, J. Nietzsche and the art of the aphorism. In: PERSON, K. A. *A companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2006, p. 21-37.

MARTON, S. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Editora UNIJUÍ, 2001.

_____. *Nietzsche, seus leitores e suas leituras*. São Paulo: Editora Barcarolle, 2010.

MIKLOWITZ, P. Response to John t. Wilcox, "that exegesis of an aphorism in genealogy III: reflections on the scholarship". *Nietzsche-Studien*, Berli, 27, 1998.

MONTINARI, M. *Friedrich Nietzsche*. Tradução de Paolo D'Iorio e Nathalie Ferrand. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

NEHAMAS, A. *Nietzsche life as literature*. London: Cambridge University Press, 1999.

NIETZSCHE, F. *Thus spoke Zarathustra*. Tradução de Walter Kaufmann. Tennessee: Penguin books, 1966.

_____. *Digital critical edition of the complete works and letters*. Berlin/New York: de Gruyter, 1967-. Disponível em <http://www.nietzschesource.org>. Acesso em: 17 mai. 2023.

_____. *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *O nascimento da tragédia: ou helenismo e pessimismo*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *On the Genealogy of morality*. Tradução de Maudemarie Clark e Alan Swensen. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1998.

_____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *A gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Assim falou Zarathustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Mario da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

_____. *Correspondencia (junio 1850-abril 1869)*. Tradução de Luís Enrique de Santiago Guervós. Madrid: Editorial Trotta, v. I, 2005.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Correspondencia (abril de 1869–diciembre de 1874)*. Tradução de José Manuel Romero Cuevas e Marco Parmeggiani. Madrid: Editorial Trotta, v. II, 2007.

_____. *Humano, demasiado humano II*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Correspondencia (enero 1875–diciembre 1879)*. Tradução de Andrés Rubio. Madrid: Editorial Trotta, v. III, 2009.

_____. *Correspondencia (enero 1885–octubre de 1887)*. Tradução de Juan Luis Vermal. Madrid: Editorial Trotta, v. V, 2011.

_____. *Correspondencia (enero 1880–diciembre 1884)*. Tradução de Marco Parmeggiani. Madrid: Editorial Trotta, v. IV, 2012.

_____. *Correspondencia (octubre 1887–enero 1889)*. Tradução de Joan B. Llinares. Madrid: Editorial Trotta, v. VI, 2012.

SCHACHT, R. *Nietzsche, Genealogy, Morality: essays on Nietzsche's Genealogy of morals*. Berkeley: University of California Press, 1994.

STEGMAIER, W. After Montinari: on Nietzsche philology. *Journal of Nietzsche Studies*, n. 38, 2009, p. 5-19.

VIESENTEINER, J. L. *Experimento e vivência: a dimensão da vida como pathos*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2009. (Tese de Doutorado).

WESTERDALE, J. *Nietzsche's aphoristic challenge*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2013.

WILCOX, J. *Truth and Value in Nietzsche: Study of his Metaethics and Epistemology*. Detroit: University of Michigan Press, 1974.

_____. What aphorism Nietzsche does explicate in *Genealogy of Morals*, Essay III? *Journal of the History of Philosophy*, Baltimore, 35, n. 4, 1997.

_____. That exegesis of an aphorism in *Genealogy III*: reflections on scholarship. *Nietzsche-Studien*, Berlin, 27, 1998.

Recebido: 17/05/2023
Aprovado: 14/08/2023

Received: 17/05/2023
Approved: 14/08/2023



ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 14 - N. 1 ISSN 2179-3441

Nietzsche e a *metafísica de artista*: apropriações de fórmulas kantianas, schopenhauerianas e pré-socráticas em *O nascimento da tragédia*

Nietzsche and the metaphysics of the artist: appropriations of Kantian, Schopenhauerian and Pre-Socratic formulations in The Birth of Tragedy

Gabriel Herkenhoff Coelho Moura 

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR)

Pós-Doutorando em Filosofia na Universidade Federal de São Paulo (Unifesp)

São Paulo, SP, Brasil

E-mail: gabriel.herkenhoff@gmail.com

Resumo:

Em seu livro de estreia, *O nascimento da tragédia*, Nietzsche apresenta aquilo que entende por uma *metafísica da arte* ou *metafísica de artista*. Como fica esclarecido ao longo do argumento desenvolvido na obra, seu propósito é propiciar uma *justificação do mundo e da existência como fenômeno estético*. O caminho à sua metafísica passa pela interação com fórmulas kantianas e, sobretudo, schopenhauerianas, e por um profundo diálogo com a cultura grega em geral e, de modo indireto, com o pensamento pré-socrático. O propósito deste artigo é delimitar as retenções e deslocamentos da tradição crítica em seu livro de 1872 e acentuar a importância da interlocução com o repertório cultural grego na formação de sua *metafísica de artista*. Em particular, a hipótese de trabalho é que Nietzsche encontra, nessas aproximações e apropriações das tradições filosóficas crítica e arcaica, a possibilidade de uma *metafísica imanente* no contexto pós-kantiano, elaborada como uma *fisiologia* (em sentido antigo) de *viés estético*.

Palavras-chave: Metafísica. Imanência. Filosofia crítica. Filosofia pré-socrática.

Abstract: In his debut book, *The Birth of Tragedy*, Nietzsche presents what he understands as a *metaphysics of art* or *metaphysics of the artist*. As it becomes clear throughout the argument developed in the work, his aim is to favor a *justification of the world and of existence as an aesthetic phenomenon*. The path to his metaphysics passes through the interaction with Kantian and, mostly, Schopenhauerian formulations, and through a deep dialogue with Greek culture in general and, indirectly, with Pre-Socratic thought. The objective of this article is to delimit the retentions and displacements of the critical tradition in his book from 1872, and highlight the importance of the interlocution with the Greek cultural repertoire in the conformation of his *metaphysics of the artist*. In particular, the working hypothesis is that Nietzsche, in these approaches and appropriations of critical and archaic

philosophical tradition, finds the possibility of an *immanent metaphysics* in the post-Kantian context, conceived as a *physiology* (in the antique sense) of *aesthetic bias*.

Keywords: Metaphysics. Immanence. Critical Philosophy. Pre-Socratic Philosophy.

1. Introdução

Metafísico. Por algum motivo, tal palavra como adjetivo para o pensamento de Friedrich Nietzsche parece ofensiva. Não no caso de *O nascimento da tragédia* (1872). Nietzsche admite apresentar intencional e explicitamente uma *metafísica da arte* ou *metafísica de artista* (cf. NT 24, Autocrítica 2). Por quê, então, ‘metafísico’ soa estranho? Em parte, porque a ideia de *superar a metafísica* parece lhe caber melhor de *Humano, demasiado humano* (1878) em diante – embora o sucesso de tal empreendimento não seja consensual. Em parte, porque sua metafísica tem características peculiares: é *imane*nte e de fundo *artístico*; pretende orientar-se à *physis* e *justificar* a existência como *fenômeno estético*; enfatiza os *impulsos artísticos da natureza* e o *consolo pela arte*. Além disso, ele se apropria de “fórmulas schopenhauerianas e kantianas” (NT Autocrítica 6): celebra o corte crítico de Kant entre *coisa em si* e *fenômeno*, mas assimila a postura metafísica pós-kantiana de Schopenhauer em *O mundo como vontade e representação* (1819), arriscando ver o mesmo mundo em suas faces de *uno-primordial* [*Ur-Eine*] e *aparência* [*Schein*]. Schopenhauer, de fato, serve de inspiração à sua tentativa de pensar a essência do mundo e da existência. Nietzsche, porém, encontra uma via própria, dando sinais de independência filosófica. Num plano geral, é essa tensão entre inspiração e independência da *metafísica de artista* que abordarei aqui¹.

As ambiguidades dessa relação inicial com o contexto pós-kantiano e com Schopenhauer emergem já num grupo de anotações escritas entre março e abril de 1868, intitulado *Sobre Schopenhauer* [*Zu Schopenhauer*]. Ali, Nietzsche indica limites da *metafísica da vontade*, acentuando, em certo ponto, que sua intenção não é “atacar o próprio Schopenhauer com tal crítica” (FP 1868, 57[52]). Ele, na prática, nota inconsistências da metafísica schopenhaueriana que não a permitem ir além de Kant. Atenho-me, de modo breve, a uma objeção fundamental apresentada na ocasião: Schopenhauer teria falhado em sua “tentativa de explicar o mundo” a partir da percepção de um “impulso obscuro [...] não recebido sob o *principium individuationis*” (FP 1868, 57[51], [52]), identificado à *vontade*. O problema central de tal determinação da *coisa em si* seria depender inteiramente do “mundo

¹ As ambiguidades da relação de Nietzsche com Schopenhauer desde os textos do início dos anos setenta já foi abordada na literatura secundária (cf., por exemplo, CAMPIONI, 2019; CONSTÂNCIO, 2013, em especial, a “Introdução”; cf. PASCHOAL, 2008). A contribuição particular deste artigo está na busca de delimitar aquilo que Nietzsche retém e desloca em seu diálogo com Kant e Schopenhauer em *O nascimento da tragédia*, e a relação entre esse movimento reflexivo e a aproximação de sua metafísica imane

fenomênico”, já que *vontade* é não apenas uma palavra emprestada de um objeto, como possui predicados (não-multiplicidade, a-temporalidade e falta de fundamento) extraídos “por oposição ao mundo da *representação*” (FP 1868, 57[55]). Schopenhauer teria tomado a *vontade* do *fenômeno* e a dotado de traços do *não-fenômeno* para resolver a incógnita kantiana, ignorando que a mera oposição não garante a solução do enigma (a *coisa em si*, incognoscível, não é necessariamente o negativo do fenômeno) e que a palavra *vontade* não coincide com o obscuro contraditório que emerge onde cessa a individuação.

Em todo caso, Nietzsche adverte: esses “erros” são “fecundos” (FP 1868, 57[54]). A rigor, as anotações antecipam vias que ele tomará em *O nascimento da tragédia*. Gostaria de salientar dois pontos. Primeiro, aquele *impulso obscuro* [*dunkle Tribe*] não regido pelo *principium individuationis*, identificado por Schopenhauer à ‘vontade’, participa na formação da ideia de *impulso dionísíaco*. Segundo, na anotação ele assevera que a determinação da *coisa em si* só é possível “com a ajuda de uma intuição poética [*einer poetischen Intuition*]” (FP 1868, 57[52]), porém concede que o pensador, diante do *enigma do mundo*, “não tem outro recurso senão adivinhar, isto é, na esperança de que um momento genial coloque em seus lábios a palavra que revele a chave do escrito que está diante dos olhos de todos e ainda não foi lido” (FP 1868, 57[55]). A metafísica como *intuição poética* faz-se presente em 1872: Nietzsche arrisca considerações sobre o princípio unitário do mundo, mesmo que o mantenha como algo *misterioso*. Por que o fazer? Pois, naquele momento, parece seguir o exemplo de Schopenhauer como forma de não ceder espaço ao ceticismo inconsequente e tomar a metafísica como meio de dar sentido à existência.

A ideia de uma função edificante da filosofia aparece em carta do final de agosto de 1866 a seu amigo Carl von Gersdorff, em que Nietzsche afirma: “se a filosofia deve edificar, não conheço nenhum filósofo que edifique mais do que nosso Schopenhauer” (BVN 1866 517). Tal concepção é retirada da leitura de Friedrich Lange, cuja *História do materialismo e crítica de seu significado para o presente* (1866) exerceu grande impacto em Nietzsche – como indicam as cartas do período em que o trata como “kantiano ilustrado”, “investigador da natureza” e alguém que anda ao lado de Kant e Schopenhauer². Com Lange, ele descobre a possibilidade da metafísica como *poesia filosófica* que poderia suprir, em termos schopenhauerianos, a *necessidade metafísica* que leva o ser humano a questionar o sentido último da existência (cf. SCHOPENHAUER, 2003 p. 198ss), tarefa que ele parece assumir em seu primeiro livro, oferecendo sua *intuição poética*.

Meu propósito, neste artigo, é discutir as especificidades da *metafísica de artista* de Nietzsche, enfatizando sua orientação *imanente* e sua compreensão da

² Os elogios a Lange encontram-se na carta a Gersdorff de final de agosto de 1866 (cf. BVN 1866 517) e a colocação de Lange junto a Kant e Schopenhauer aparece em carta de novembro de 1866 a Hermann Mushacke (cf. BVN 1866 526). Sobre o impacto da leitura de Lange em Nietzsche cf. LOPES, 2008, p. 88ss; JANZ, 2016, p. 165; SALAQUARDA, 1978, p. 236.

existência como *fenômeno estético*, posições ligadas à sua compreensão de então acerca do papel da filosofia no cenário pós-kantiano. Para tanto, tomarei como ponto de partida sua interlocução com o idealismo transcendental e, sobretudo, com a metafísica schopenhaueriana para indicar alguns pressupostos de sua *metafísica imanente*. Em seguida, delimitarei os traços particulares de sua concepção da *essência* ou *coração da natureza* como o *uno-primordial*, noção que mantém certa indeterminação à *coisa em si* e com que ele pretende se colocar além da *metafísica da vontade*. Por fim, discutirei como Nietzsche articula sua metafísica com o pensamento pré-socrático, através do qual cria um contraste com Schopenhauer (por meio da tensão entre Anaximandro e Heráclito) e indica a relação de sua ideia do *uno-primordial* com a filosofia da *época trágica*. Nietzsche busca, assim, sustentar sua metafísica como uma *tematização da physis*, uma *fisiologia*, baseada na *consideração artística* (não moral) do mundo.

2. As fórmulas kantianas e schopenhauerianas pressupostas pela *metafísica de artista*

As reservas de Nietzsche em relação à metafísica da vontade não são óbvias em *O nascimento da tragédia*. Pelo contrário, seu uso de Schopenhauer como ‘meio de expressão’ deixa uma impressão de filiação. Colaboram para isso as citações textuais a *O mundo como vontade e representação*, seus elogios a Schopenhauer – que têm sua culminância em *Schopenhauer como educador* (1874) – e seu emprego ambíguo da noção de *vontade*, que por vezes parece confundir-se com *uno-primordial*. Essa aparente adesão na superfície esconde, porém, uma relação tensa, permeada por discordâncias mais ou menos implícitas e tentativas de distanciamento. A principal fonte da aparente adesão deve-se ao ponto de partida para colocação nietzschiana de seus próprios problemas ser a diferenciação schopenhaueriana entre *representação* e *vontade*, herdeira do “grande mérito” de Kant, “a distinção entre *fenômeno* e *coisa em si* – com base na demonstração de que entre as coisas e nós sempre ainda está o *intelecto*” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 526). Esse marco do idealismo transcendental subjaz às discussões levadas a cabo no livro, estando pressuposto na distinção *aparência* e *uno-primordial*. Numa passagem com elogios à “enorme bravura de Kant e de Schopenhauer” no enfrentamento ao *dogmatismo* do *otimismo teórico* – de origem socrática –, Nietzsche escreve:

Se esse otimismo [...] acreditou na cognoscibilidade e sondabilidade de todos os enigmas do mundo e tratou o espaço, o tempo e a causalidade como leis totalmente incondicionais da verdade universalíssima, Kant revelou que elas, propriamente, serviam apenas para elevar o mero fenômeno, obra de Maia, à realidade única e suprema, bem como para pô-la no lugar da essência mais íntima e verdadeira das coisas, e para tornar por esse meio impossível o seu efetivo conhecimento, ou seja, segundo uma expressão de Schopenhauer, para fazer adormecer ainda mais profundamente o sonhador (NT 18).

O problema acentuado por Nietzsche é a crença de que por intermédio de *espaço*, *tempo* e *causalidade* somos capazes de resolver ‘todos os enigmas do mundo’, de encontrar a verdade ‘universalíssima’, metafísica. Ele sinaliza seu assentimento com a postura crítica. *Espaço* e *tempo* são o que Kant chama na *Estética transcendental*, seção que abre a *Crítica da razão pura* (1781), de “formas a priori da intuição sensível” ou da “sensibilidade pura” (KANT, 2001, p. 137, p. 187). *Causalidade* é um dos doze “conceitos puros do entendimento” (KANT, 2001, p. 134) que integram a *tábua das categorias*, sendo, segundo Schopenhauer, não só aquele a que Kant recorre mais frequentemente para tratar da função do entendimento, como “sua única forma e função” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 565). Nietzsche, portanto, encontra-se no interior da tradição criticista e no uso do vocabulário schopenhaueriano, dado que ‘espaço, tempo e causalidade’ são os componentes do *princípio de razão* ou *representação intuitiva*.

Embora reconheça o pioneirismo de Kant no estabelecimento dos limites do intelecto, é com o modo schopenhaueriano de lidar com o problema da metafísica que Nietzsche identifica-se ao manter no horizonte a possibilidade do ‘conhecimento’ da ‘essência’. Em suas anotações *Sobre Schopenhauer*, Nietzsche afirmara que a tentativa de colocar algo – no caso, a *vontade* – “no lugar do X kantiano [...] só se produz com a ajuda de uma intuição poética” (FP 1868, 57[55]). Nesse sentido, precisamos reconhecer que, apesar de afirmar a possibilidade de ‘conhecimento’ da *coisa em si* em 1872, ele não o faz numa postura ingênua, mas já no diagnóstico de que esse dizer algo sobre a essência significa poetar – reverberando a concepção de Lange da metafísica como *poema filosófico*. Tal postura seria lícita uma vez que, mesmo que tenhamos descoberto os limites do cognoscível, carregamos um “impulso mais forte do coração para as fontes vivas de edificação, de fortalecimento, de vida livre” (LANGE, 1881, p. 347). Tal ímpeto humano de se deixar levar para além da experiência em direção ao todo poderia ser satisfeito pela filosofia. É no interior dessa compreensão que Nietzsche se move. Não se trata, então, de conhecer, descobrir adequadamente o *em si*, todavia de propor um fundamento que colabore na dação de sentido à totalidade da existência.

Também em Schopenhauer a tentativa de resposta ao *enigma do mundo* deriva de sua identificação de algo semelhante àquele ímpeto apontado por Lange. A apresentação da *vontade* como o *em si* do mundo está vinculada à compreensão da existência de uma *necessidade metafísica*, fruto da consciência da finitude, “que induz [o ser humano] a converter a *totalidade* do fenômeno em um problema” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 199). Além disso, pode-se conceder a Schopenhauer que sua metafísica está envolta em quiças, suposições e analogias. Se ele afirma a descoberta da *vontade* como derivada do “conhecimento imediato da essência íntima do mundo” (SCHOPENHAUER, 2003, p. 171), uma das questões que o leva a tal generalização desse objeto encontrado como o incondicionado da vida animal é a

preocupação ética de descrever o ser humano como diferindo apenas em grau dos demais entes, garantindo uma significação moral para a existência (cf. CACCIOLA, 1994, p. 61-62).

A proximidade entre Nietzsche e Schopenhauer a respeito do ‘conhecimento’ da *coisa em si* deve-se ao fato de que o trecho de *O nascimento da tragédia* com elogios a Kant e Schopenhauer parafraseia³ uma passagem da “Crítica da filosofia kantiana”, apêndice a *O mundo como vontade e representação*. O excerto parafraseado está inserido no contexto em que Schopenhauer reafirma o ensinamento kantiano ao ressaltar que pelo *princípio de razão* nós permanecemos no fenômeno, no âmbito da *representação*. Isto posto, ele concorda que espaço, tempo e causalidade não dizem respeito ao que as coisas são *em si*, mas são formas em que as coisas aparecem *para mim*. Após reconhecer-se herdeiro de Kant, contudo, Schopenhauer delimita seu modo particular de compreender o problema da *coisa em si*. Vejamos, então, como ele encaminha-se à sua metafísica – para, depois, voltarmos à *metafísica de artista nietzschiana*.

“[Kant] teria circunavegado o mundo e mostrado que, porque ele é redondo, não se pode sair dele por movimento horizontal, no entanto por meio de movimento perpendicular talvez isso não seja impossível” (SCHOPENHAUER, 2003, p. 530), escreve Schopenhauer. A tese é que a crítica kantiana não apenas mostra os limites do cognoscível com o auxílio das formas *a priori* da *sensibilidade* e do *entendimento*, mas também que, em havendo algo no mundo que se nos dá sem mediação do *princípio de razão*, isso poderia significar a chance de se alcançar algo mais. Ele concorda que olhando para o mundo horizontalmente (para sua superfície) mantemo-nos no fenômeno, porém indica que se o visarmos de maneira vertical (em direção a seu interior) *talvez* nos encontremos *além* da *representação* e possamos dizer uma *coisa* que o mundo seja *em si*. Não se trata de postular a essência do fenômeno num *exterior*, mas *no avesso* deste mundo mesmo, considerando-o sob outro aspecto. Em suas palavras, “[p]ode-se também dizer que o ensinamento de Kant propicie a intelecção de que o princípio e fim do mundo devem ser procurados não fora dele, mas dentro de nós mesmos” (SCHOPENHAUER, 2003, p. 530). Schopenhauer aceita que as *formas da intuição intelectual* valem apenas para a apreensão do fenômeno; entretanto, acredita haver algo mais *no mundo* que Kant teria ignorado por sua atenção à imposição de limites ao pensamento abstrato.

Aquilo que teria sido ignorado pela filosofia kantiana e poderia ajudar na decifração da *coisa em si*, do *enigma do mundo* é nossa *experiência interna e imediata*. Ou seja, apesar de sua aparente filiação, o movimento perpendicular de Schopenhauer o coloca, no fundo, num caminho oposto ao de Kant, na medida em

³ Para efeito de comparação, lemos em Schopenhauer: “As hipóteses feitas para este fim [resolver o enigma do mundo através do pensamento abstrato], que Kant critica sob o nome de ideias da razão, serviam propriamente apenas para elevar o simples fenômeno, a obra de Maia, o mundo das sombras de Platão à condição de única e suprema realidade, colocá-las no lugar da mais íntima e verdadeira essência das coisas, tornando assim impossível o conhecimento verdadeiro desta, numa palavra, adormecer ainda mais profundamente os sonhadores” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 529).

que para este as coisas em si “se mantêm para nós incognoscíveis” (KANT, 2001, p. viii), *fora de toda experiência possível*. “Kant [...] não deduziu a coisa-em-si de modo correto” (SCHOPENHAUER, 2003, p. 531), adverte Schopenhauer. Ele avança na repreensão discutindo a concepção kantiana da *fonte da metafísica*. Conforme encontrado nos *Prolegômenos a toda metafísica futura* (1783), em trecho que Schopenhauer cita: “seus princípios nunca devem ser tirados da experiência: ele deve ser um conhecimento não físico, mas metafísico, isto é, que vai além da experiência” (KANT, 1988, p. 24). O apelo a um dos significados gregos do prefixo ‘meta-’, argumenta Schopenhauer, não justifica admitir-se que a resposta para o enigma deva estar *fora do mundo*, além de toda experiência. No lugar de excluir tal fonte de conhecimento e reduzir a metafísica a uma crítica da razão, ele reorienta a visão do problema: “A tarefa da metafísica não é sobrevoar a experiência na qual o mundo existe, mas compreendê-la a partir de seu fundamento” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 538). Isto é, em sua compreensão, *metafísica* não significa buscar algo *exterior* ao mundo, sim procurar o *fundamento* da experiência *no mundo*.

Tomar a metafísica como a tematização do fundamento é, portanto, fonte de contraste com Kant a respeito do caráter *incondicionado* da *coisa em si*. Schopenhauer acentua a proveniência desse desacordo no método: “Uma diferença essencial entre o método de Kant e aquele que sigo reside no fato de ele partir do conhecimento mediato, refletido, enquanto eu, ao contrário, parto do conhecimento imediato, intuitivo” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 567). Segundo sua interpretação, a asseveração kantiana “pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas” (KANT, 2001, p. 115), que indica a mútua necessidade do entendimento e da sensibilidade, estaria baseada numa pobre distinção entre os *conhecimentos intuitivo* e *abstrato*, e na afirmação da passividade da intuição e da atividade do entendimento. Pelo hibridismo do *entendimento* – meio caminho entre sensibilidade e conceitos –, Kant teria atribuído à reflexão o que seria obra do âmbito intuitivo, fazendo do fenômeno um pensamento do material dado à *intuição*. Kant, ele diz, “deixa a intuição nela mesma incompreensível, puramente sensível, portanto inteiramente passiva e só pelo pensamento (categorias do entendimento) permite que um *objeto* seja apreendido” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 552).

A representação de um objeto, segundo Schopenhauer, em nada depende de pensamento, mas somente da *intuição* [*Anschauung*] – por isso, exemplifica, os animais percebem um mundo e não se diz que eles pensam. A indicação mais importante desse fato seria dada pela *lei da causalidade*, visto a percepção de um objeto como causa do representado não ser resultado de abstração, mas já da atividade intuitiva. Desse modo, espaço, tempo e causalidade são os elementos que compõem a *intuição*, que, em pressupondo já *entendimento*, é não apenas *sensível*, mas também *intelectual*. Exatamente a falta da nítida demarcação das fronteiras entre as formas de conhecimento levaria, no sistema kantiano, à concepção do entendimento como atividade conceitual que adere de fora à sensibilidade para fazer

surgir a experiência. Essa é a função dos conceitos da *tábua das categorias*: eles são os perfis com que o entendimento realiza a síntese do diverso intuído para formar os objetos. Schopenhauer cita uma passagem da *Crítica da razão pura* para salientar que a síntese dos dados das percepções num objeto pressupõe, em Kant, um *conceito de objeto* que funda a representação:

[...] toda a experiência contém ainda, além da intuição dos sentidos, pela qual algo é dado, um *conceito* de um objeto, que é dado na intuição ou que aparece; há, pois, conceitos de objetos em geral, que fundamentam todo o conhecimento de experiência, como suas condições *a priori* (KANT, 2001, p. 151).

A posição schopenhaueriana é a de que, apesar de ser lícito pensarmos num *conceito de objeto em geral*, dizer que esse conceito *fundamenta* a experiência significa estabelecer a existência de um objeto *do* entendimento, não só distinto do que nos aparece na intuição como essencial para que haja experiência. Ele discorda: “nosso pensamento não serve para conferir realidade às intuições: esta elas já o têm, desde que são capazes dela (realidade empírica) por si mesmas” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 556). Seria um erro, portanto, admitir que a experiência depende de um conceito de objeto para que adquira sua aparência objetiva, uma vez que é na própria intuição que as coisas emergem como objetos dispostos no mundo e são concebidas como causa da representação. Caso houvesse uma sensação sem identificação de qualquer causa, ela ficaria restrita à subjetividade, não situando objeto algum no espaço. Se é pelo entendimento que onexo causal é estabelecido, isso não quer dizer que um conceito de objeto seja aplicado ao dado sensível, mas somente que o entendimento refere a sensação a algo no mundo, de maneira que o *entendimento* é parte da *representação intuitiva*.

Essa é a base da diferença de abordagem entre Kant e Schopenhauer em relação à *coisa em si*. Se Kant postula que a experiência é fundamentada por um *conceito de objeto em geral*, encaminhando-se à alegação de que o fenômeno ganha sua consistência da abstração; Schopenhauer nota que a materialidade do mundo visível independe da reflexão, sendo o *objeto empírico* resultado da vinculação *imediate* da sensação a uma causa encontrada no exterior. Esses dois caminhos distintos refletem-se na compreensão do *incondicionado*, por um lado, como uma *exigência da razão* “a fim de acabar com a série de condições” (KANT, 2001, p. viii)⁴, e, por outro, como *decorrente da intuição* mesma, que nos dá objetos que possuem realidade, significação, indicando algo que não é por nós condicionado. Em outras palavras, Kant concebe a *coisa em si* como resultado da atividade reflexiva a procurar no fenômeno uma causa incondicionada, já Schopenhauer a reconhece pela intuição

⁴ Schopenhauer critica esse argumento ao afirmar que a *razão* possui, em Kant, o “pretensio princípio de procurar o incondicionado” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 542). Ele desenvolve a crítica a tal pretensão no apêndice a *O mundo* em SCHOPENHAUER, 2005, p. 600ss.

dar-nos um *há* que não parece ser só *representação*, objeto *para alguém*, porém ter consistência *em si*.

A tese schopenhaueriana é a de que a reunião do diverso se dá já na intuição, pré-reflexivamente, assim, a crença do realismo ingênuo de que lidamos com coisas em si resulta da não tematização do caráter subjetivo donexo causal, pressuposto na vinculação da sensação ao objeto. Ele acolhe o corte crítico entre *fenômeno* e *coisa em si*, mas busca indicar que o que nos é *dado* na intuição como ‘objeto real’ tem *ser* em seu *fazer-efeito*, possuindo *efetividade*:

Ora, se os objetos que aparecem nessas formas não devem ser fantasmas vazios, mas possuir uma significação, então tem de indicar e ser expressão de algo que não é mais, como eles mesmos, objeto, representação, isto é, meramente relativo e a um sujeito, mas algo que existe, sem dependência de uma condição essencial e de suas formas a ela contrapostas, ou seja, algo que não é mais *representação* e sim uma *coisa-em-si* (SCHOPENHAUER, 2005, p. 179).

Tal compreensão fornece a possibilidade para a *passagem da representação à coisa em si* direcionando-se às bases da efetividade do mundo. O fazer-efeito pressupõe relação entre objetos, entre coisas no tempo e no espaço sob a lei da causalidade. O sujeito que é “sustentáculo condicionante do mundo inteiro como representação”, é também indivíduo que “se enraíza neste mundo” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 156), vivenciando-o não apenas como sujeito, mas também, corporalmente, como objeto entre objetos. Mas o corpo é um tipo específico de objeto: ele participa do fazer-efeito das coisas, afetando e sendo afetado, mostrando-se como representação para um *sujeito* e como *objeto imediato* que *nós somos*, algo que se nos dá sem mediação, *em si* (cf. SCHOPENHAUER, 2005, p. 161). O corpo é, assim, o ponto de junção entre experiência interna e externa que possibilita o fenômeno, e sua imediatidade nos entrega algo *no mundo* que não é condicionado pelo princípio de razão. A *experiência* ocorre num corpo que sofre ação exterior, dirige-se às coisas e age no mundo, sendo *além de representação*, também *vontade*. Pelo fio condutor do corpo, ele descobre algo no mundo que é, *em si, vontade*.

Dando um passo adiante, Schopenhauer pondera que, visto esse corpo diante do qual aparece o mundo como representação ser, *em si, vontade*, seria legítimo dizer que a essência da totalidade dos fenômenos é, *por analogia, vontade*. Tal postura de atribuir uma comunhão de essência entre corpo e mundo deriva da preocupação com o *egoísmo teórico* – expressão com que se refere ao idealismo de Fichte e Hegel –, que retira a consistência do mundo ao considerar “todos os fenômenos, exceto o próprio indivíduo, como fantasmas” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 162). Logo, ele não diz algo sobre o *em si* do mundo incautamente. Ele toma emprestado o nome de um objeto “básico” e “nítido” da existência, “a *vontade*

humana” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 169), visando resguardar a consistência do mundo e nossa incrustação em seu estofo.

Antes de regressar a Nietzsche, gostaria de realçar três aspectos da *metafísica da vontade*. Primeiramente, Schopenhauer reconhece que lhe é permitido fazer apenas uma *analogia*⁵, uma tentativa de expressar a essência íntima de objetos vistos de fora a partir do objeto que *somos*, que experimentamos de dentro. Segundo, ele assume que o encontrado de maneira imediata em tal objeto, nosso corpo, pode (e deve) ser estendido à totalidade do mundo para evitar o *egoísmo teórico* e suprir a *necessidade metafísica* humana. Por fim, a *vontade* é compreendida como *essência indivisa* que se expressa nos fenômenos em diferentes *graus de objetivação*, sendo fenômeno e coisa em si aspectos distintos do mesmo mundo e sua metafísica regida por um *princípio unitário e imanente*. Tanto a orientação imanente da filosofia de Schopenhauer quanto certos elementos específicos de sua *metafísica da vontade* fazem parte dos pressupostos da *metafísica de artista*, fornecendo as bases para Nietzsche pensar sua filosofia em 1872 como *tematização da physis, fisiologia* – em interação com o repertório cultural ocidental.

3. As nuances da *metafísica de artista* de Nietzsche em relação a Schopenhauer

A abertura de *O nascimento da tragédia* dá sinais da interlocução de Nietzsche com Schopenhauer já na apresentação da tese a ser desenvolvida ao longo do livro. “Teremos ganho muito a favor da ciência estética se chegarmos não apenas à inteligência lógica mas à certeza imediata da intuição [*Anschauung*] de que o contínuo desenvolvimento da arte está ligado à duplicidade do *apolíneo* e do *dionisíaco*”, escreve ele (NT 1). Essa polêmica asserção inicial com que ele introduz sua tese acerca da dualidade que conforma o tornar-se das expressões artísticas não é explicada ao longo do livro. Num plano geral, temos a demarcação do privilégio da intuição sobre o conhecimento abstrato. Como vimos, a concepção da primazia da intuição sobre a abstração é um ponto central em Schopenhauer, relacionando-se à orientação *imanente* de sua metafísica e ligando-se à percepção de que os conceitos são generalizações derivadas das representações intuitivas⁶: “o mundo inteiro da reflexão repousa e se enraíza no mundo intuitivo” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 117). Esse parece ser o não-dito que é premissa da posição nietzschiana. Sobre tal

⁵ A discussão schopenhaueriana sobre o juízo teleológico no final da “Crítica da filosofia kantiana” pode lançar alguma luz sobre o procedimento por analogia, já que, além de demarcar o caráter subjetivo da atribuição de finalidade, ele nota que a noção de *vontade* contribui para a reflexão dos fenômenos naturais (cf. SCHOPENHAUER, 2005, p. 660ss). Note-se nesse sentido que, embora o juízo teleológico em Kant seja reflexivo, com função apenas heurística, Sandro Barbera argumenta que ambos os filósofos comungam “a ideia de que a analogia é uma via intermediária entre dogmatismo e ceticismo” (BARBERA, 2003, p. 54).

⁶ Cf. CACCIOLA, 1994, p. 175; JANAWAY, 2002, p. 22; ZÖLLER, 2006, p. 23.

premissa, ele alega que a força de sua tese está em poder ser confirmada pela intuição e não somente pela inteligência lógica; isto é, ela depende não somente da reflexão sobre o devir da arte, mas também está ligada à experiência pré-reflexiva do mundo.

Quero dizer, não se trata, assim, tanto de uma autointerpretação implícita de sua tese como expressão de um conhecimento proveniente da clarividência de puro sujeito do conhecimento (na fórmula schopenhaueriana), como acreditou o jovem filólogo Wilamowitz-Möllendorf, que, em sua resenha de 1872 sobre o livro, relaciona a via da intuição a uma orientação religiosa, a um conhecimento adquirido por graça, sem rigor⁷. Com a instauração da tensão entre intuitivo e lógico-abstrato, Nietzsche aproxima-se da postura de Schopenhauer no que concerne à importância da *Anschauung* para o conhecimento (cf. REIBNITZ, 1992, p. 57s). Dialogando com tal postura, ele associa sua tese a algo que já o mundo intuitivo apresenta-nos. Essa interpretação ganha licitude ao observarmos o movimento argumentativo de Nietzsche.

A primeira imagem utilizada para exemplificar o tipo de duplicidade existente entre o *apolíneo* e o *dionisíaco* é a da “dualidade entre os sexos, em que a luta é incessante e onde intervêm periódicas reconciliações” (NT 1). O recurso à comparação entre a duplicidade que sustentaria o *desenvolvimento da arte* e a dualidade dos sexos delineia um paralelo entre o devir de nossas expressões artístico-culturais e o processo de criação na natureza. Trata-se de oferecer um modelo, sugerindo a remissão da relação entre o apolíneo e o dionisíaco para este mesmo mundo no qual a procriação dá-se também na presença de uma dualidade. Tal comparação é parte de sua asserção de que sua tese está vinculada à intuição, pois o caráter criativo da *duplicidade na natureza*⁸ compõe a experiência pré-reflexiva humana. Em anotação do final de 1871, o filósofo aproxima sexualidade e criação artística ao aventar: “A força formativa inconsciente mostra-se na geração: já aqui o impulso artístico ativo” (FP 1871, 16[13]). Nietzsche, contudo, não avança o argumento publicado nessa direção. Na oração seguinte, ele passa a uma nova abordagem: “Tomamos estas denominações dos gregos, que tornam perceptíveis à mente perspicaz os profundos ensinamentos secretos de sua intuição artística [...] nas figuras penetrantemente claras de seu mundo dos deuses” (NT 1).

⁷ Escreve Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf em *Filologia do Futuro, réplica a O Nascimento da Tragédia de Fr. Nietzsche*: “O senhor Nietzsche não se apresenta como pesquisador científico: sua sabedoria, conseguida pela via da intuição, é exposta ora no sentido de um pregador religioso, ora em um *raisonnement* que só tem parentesco com os dos jornalistas” (WILAMOWITZ-MÖLLENDORF, 1872 *apud* MACHADO, 2005, p. 56). Sobre as disputas em torno do livro no campo filológico cf. MACHADO, 2005, p. 18-34; e JANZ, 2016, p. 370-380.

⁸ Como bem notou Barbara von Reibnitz, a ‘duplicidade’ é uma certeza *a priori* na filosofia natural de Schelling, isto é, uma propriedade intuída nos fenômenos naturais (cf. REIBNITZ 1992, p. 59s), dentro dos quais estão incluídas as expressões artísticas no argumento nietzschianos, enquanto vinculadas a *impulsos da natureza*.

Em resumo: a legitimidade daquela intuição do papel da dualidade apolíneo e dionisíaco no desenvolvimento da arte é apontada em duas vias, apelando, primeiro, ao processo básico pelo qual se dá o *desenvolvimento na natureza* e, depois, ao *simbolismo* oferecido pelos mitos gregos. Ele encontra no âmbito espiritual aspecto similar ao que se apresenta no vir a ser dos entes que manifestam vida, reconduzindo, então, o problema do *desenvolvimento da arte* à dinâmica de *geração mundana*. Sua tese, além disso, seria confirmada pela *intuição* grega, que, em sua simbologia, vê a arte através de um esquema dual.

E como aqueles símbolos gregos relacionam-se à intuição humana do mundo? Apolo está ligado à claridade do “Brilhante” [*Scheinende*], à “exigência ética de medida, exigência que corre paralela à exigência estética da beleza” (VD 1, 2). Dioniso, por outro lado, é o deus despedaçado e renascido, ligado ao mundo inferior⁹, mas também ao êxtase produzido pelo “instinto primaveral e [pela] bebida narcótica”, cuja máxima expressão dá-se nas “festas de redenção do mundo” e na “idealização da orgia” (VD 1). Uma vez que, conforme a conferência *A intuição de mundo dionisíaca* (1870), o símbolo é “signo da verdade” (VD 3), a *Weltanschauung* fornecida por aqueles deuses diz algo sobre a experiência humana. A simbologia dessas figuras revela as tensões entre a necessidade da aparência e a visão de sua transitoriedade, entre a medida e a desmesura, entre a individuação e sua supressão incessante no mundo. Com seus deuses os gregos celebram, a um só tempo, a individuação (a necessidade da forma, dos limites) e a contradição (a contínua transformação, o nascer e perecer, brotar e recolher-se no seio informe da terra). Trata-se de intuições ligadas à existência neste mundo. Além disso, tais deuses ligam-se a expressões da cultura grega. Não apenas Apolo é o deus da poesia e Dioniso o do teatro segundo a tradição, como, na antiguidade, havia festividades a eles dedicadas: os Jogos Píticos, a Apolo, em que aconteciam concursos *atléticos* e *poéticos*; e as Dionisíacas Rurais e Urbanas, celebrações ligadas ao tema da *fertilidade*, em que ocorriam cortejos e apresentações de *coros ditirâmbicos*, *tragédias* e *sátiras*.

Esses são, enfim, alguns dos fatores que o inspiram à concepção de que as expressões artísticas seriam fruto da contraposição entre “a arte do figurador plástico, a apolínea, e a arte não figurada da música, a de Dioniso”, que caminhariam lado a lado e em discórdia, porém teriam aparecido emparelhadas na tragédia devido a um “miraculoso ato metafísico da ‘vontade’ helênica” (NT 1). Deixarei de lado a discussão estética vinculada à postulação dos impulsos apolíneo e dionisíaco. Centrarei minha atenção, aqui, às contribuições de tal distinção para os contornos de uma metafísica, em seu vínculo ao par *aparência* e *uno-primordial*.

De início, ressalte-se que aqueles impulsos indicam dois tipos de *intuição artística* [*Kunstanschauung*], sendo o apolíneo e o dionisíaco relacionados às

⁹ Em Heráclito, encontramos: “Pois se não fosse em honra de Dioniso que eles realizavam a procissão e cantavam o hino às partes pudendas, essa prática seria o acto mais vergonhoso; mas o Hades e Dioniso, por quem eles deliram e celebram as Leneias, são o mesmo” (Fr. 15, DK). Sobre tal associação cf. BRANDÃO, 1987, p. 115.

“manifestações fisiológicas” (NT 1), respectivamente, do *sonho* e da *embriaguez*. Tratam-se de duas maneiras distintas de estarmos no mundo enquanto contempladores ativos, doadores de forma e sentido a seu aparecimento, de modos de (em vocabulário schopenhaueriano) *intuição estética* do mundo. O impulso apolíneo coloca-nos na visão do *mundo do sonho*, quando nos encontramos de tal modo envolvidos pela *aparência* [Schein] que não contestamos a “efetividade onírica”, cuja beleza “independe de qualquer conexão com a altitude intelectual ou a educação artística do indivíduo” (NT 2). Tal modo de intuição relaciona-se à ideia schopenhaueriana de *representação*, sem se confundir com ela, tratando-se de uma forma específica de ver o mundo aparente – sem nutrir interesse teórico ou prático pelos objetos, apenas olhando as imagens em sua significatividade. O impulso dionisíaco dá-nos o encontro do mundo ao modo da *embriaguez*, em que ocorre uma *exceção no princípio de razão* – as causas das coisas nos escapam, o mundo se nos dá como sem motivo e fundamento –, o que é fonte de “terror” e também de um “delicioso êxtase” (NT 1). Nesse modo de intuição, a significatividade está na experiência interna da ausência de forma e limite.

O tema tocado nessa oposição é francamente schopenhaueriano: ao mundo visto ainda no interior do princípio de razão como *bela aparência*, Nietzsche contrasta uma visão extática, em que há um apagamento momentâneo do *principium individuationis* e a ascensão de um *sentimento místico de unidade* com a *natureza* (cf. NT 2) – aquele *impulso obscuro* mencionado nas anotações *Sobre Schopenhauer*. Desprezando-se, por ora, as especificidades do argumento nietzschiano, o paradigma adotado para apresentar suas próprias preocupações é a *metafísica da vontade*. Se o *mundo do sonho apolíneo* não se confunde com *representação*, ele remete ao perder-se na intuição que Schopenhauer atribui ao gênio. E se o *êxtase dionisíaco* (que, diga-se, remete à experiência estética do *sublime* schopenhaueriano¹⁰) abre caminho à essência do mundo como *uno-primordial* (e não *vontade*), ele está fora do princípio de razão, resguardando o corte crítico entre *fenômeno* e *coisa em si* que Schopenhauer mantém em sua metafísica.

Nas palavras de Nietzsche, sob o *êxtase dionisíaco* “cada qual se sente não só unificado, conciliado, fundido com o seu próximo, mas um só, como se o véu de

¹⁰ Embora Nietzsche faça referência a um trecho do parágrafo 63 do livro IV de *O mundo* ao mencionar a reflexão schopenhaueriana sobre o *terror* provocado pelo encontro com o limite do princípio de razão, a ideia de um “delicioso êxtase” que nos abre para a unidade de todas as coisas vincula-se à tematização do *sublime* – a um ver de “bom grado” os objetos incomensuráveis que nos reduzem a nada (cf. SCHOPENHAUER, 2005, p. 272).

Maia¹¹ tivesse sido rasgado e, reduzido a tiras, esvoaçasse diante do misterioso Uno-primordial” (NT 1). Além de ‘véu de Maia’ ser expressão frequente em Schopenhauer, o êxtase dionisiaco é pensado por Nietzsche como aquilo que leva ao sentimento de que *tudo é um*, algo traduzido na ideia de *uno-primordial*. Todavia, se é notável um teor schopenhaueriano e se a dualidade nietzschiana dialoga com *representação* e *vontade*, o apolíneo e o dionisiaco mesmos são *impulsos* enraizados num mesmo solo (não duas faces do mundo), não havendo qualquer diferença de nível ontológico entre ambos. Eles “irrompem da própria natureza, e nos quais os impulsos artísticos desta se satisfazem imediatamente e por via direta” (NT 2), de modo que se situam num mesmo plano – a natureza, que neles vige. É o *uno-primordial* quem, de fato, remete à essência misteriosa do existente, sendo a *natureza* o estofa em que tal essência se efetiva. Assim como a *vontade* objetiva-se no homem e nos demais entes em diferentes graus segundo Schopenhauer, o *uno-primordial* é o “coração da natureza” (NT 4, 5, 7, 8) em Nietzsche.

Os impulsos apolíneo e dionisiaco estão intimamente vinculados ao *fenômeno*, como manifestações específicas da *coisa em si* e como modos de *intuir o mundo*. Ou seja, além de participarem do mundo fenomênico como ramos do uno-primordial, tais impulsos o fazem como formas distintas de intuição estética. A visão da bela aparência e da unidade fundamental são precisamente *Anschauung*, um *olhar para [anschauen]* algo – *além da realidade cotidiana*, é certo, porém *através do fenômeno*. Bem como Schopenhauer encontra no corpo, nosso objeto imediato, a possibilidade de vermos o em si de nosso próprio fenômeno e, por analogia, do mundo, Nietzsche encontra naqueles *estados artísticos imediatos da natureza* um sinal de nossa experiência com o fundo da aparência. Ele parte do enraizamento humano *na natureza* para alcançar sua *essência*, apreendida de seu *interior*.

Por que se direcionar à essência? Num apontamento escrito no verão de 1872 – logo, posterior a *O nascimento da tragédia* –, Nietzsche oferece uma resposta ao anotar que o *filósofo do conhecimento trágico* “sente *tragicamente* o terreno *retraído da metafísica*”, mas que, ainda assim, “*não é um cético*” (FP 1872, 19[35]). Sua interlocução é com a posição schopenhaueriana da necessidade de se evitar o ceticismo inconsequente, derivado do egoísmo teórico, que retira a consistência do mundo. Na mesma anotação, encontramos: “Pelos filósofos do conhecimento trágico perfaz-se o quadro da existência, de modo que a metafísica aparece apenas antropomorficamente” (NF 1872, 19[35]). O conhecimento trágico, a consciência da impossibilidade de determinar-se como as coisas são em última instância, deixa

¹¹ Véu de Maia é expressão utilizada por Schopenhauer para tratar do mundo como representação, que faz referência à deusa hindu *Maya*, responsável pela techedura e ocultamento da ilusão que é o mundo material. Isso é interessante porque se *maya* significa ‘criar ilusões’ (a raiz *ma* diz ‘formar, medir’) e vincula-se à força criativa do deus *Brahma* (sendo *brahman*, o poder vital do universo que o anima secretamente), é em seu ultrapassamento, então através dela, que se revela a verdade. Na linguagem nietzschiana, o êxtase dionisiaco fornece a possibilidade de tal ultrapassamento da aparência, sendo um evento, contudo, que se dá *na aparência*. Acerca da ideia de *maya* e sua relação com *brahman* cf. ZIMMER, 1953, sobretudo, p. 349, p. 390-394.

ainda espaço para uma metafísica, que precisa reconhecer-se *humana*, mas ajuda a dar sentido à existência.

Buscar uma essência da natureza de seu interior não é algo distinto de estabelecer uma metafísica antropomórfica, uma vez que significa dizer algo sobre o todo da *physis* baseando-se em algo encontrado no fundo [*Grund*] da existência humana. Schopenhauer encontra nesse fundo a infundada *vontade*. Nietzsche, no caminho a ele, encontra os *impulsos artísticos* dionisíaco e apolíneo, que ele entende como *impulsos fundamentais* [*Grundtriebe*], *intuições inconscientes* [*unbewußter Anschauungen*] e *força formativa inconsciente* [*unbewußte formenbildende Kraft*] em seus cadernos do período de preparação de *O nascimento da tragédia* (cf. FP 1870, 7[123], [174]; 1871 9[42], 16[13]). Tais caracterizações não aparecem no livro, mas um elemento ligado a elas sim: a aproximação entre tais impulsos e a procriação a partir do par sexual. Nietzsche sugere que de ambas as formas o desígnio da natureza, a reprodução da vida, realizar-se-ia com a intervenção de um mecanismo inconsciente; entretanto, em níveis distintos: um com validade para a vida animal em geral e outro somente para o ser humano – animal capaz de olhar para as coisas artisticamente. Nos dois casos, estamos diante da atividade criativa da natureza e de um “abismo da razão [*Abgrund der Vernunft*]” (FP 1870, 7[123]).

Cabe observar que uma abertura pela qual Schopenhauer toma a *vontade* como *coisa em si* está em sua natureza *sem-fundamento* [*Grundlos*] (SCHOPENHAUER, 2005, p. 165, 172), isto é, da constatação que, por mais que encontremos motivos e fins para nossos desejos particulares, o querer mesmo é sem fim, encontrando-se fora do domínio do *princípio de razão* [*Satz vom Grund*]. Nietzsche entra numa via parecida ao notar que nossos impulsos artísticos e os instintos que participam da procriação são um abismo [*Ab-grund*], pois são forças inconscientes. Apesar de poder-se relacionar tais impulsos e instintos à *vontade*, Nietzsche *não* os compreende como *coisa em si* e nem mesmo como objetivações da *vontade* como *coisa em si*. E ele se distancia da metafísica da *vontade* a partir de um argumento da estética schopenhaueriana. Se o estado estético é “puramente contemplativo, destituído de *vontade*” (NT 6), a *vontade* mesma *não* está na *totalidade dos fenômenos* e *não* pode, logo, ser a *coisa em si*. Ou, admitido que há ocasiões da existência humana em que se dá uma *negação da vontade* individual – na contemplação estética e na ascese (cf. SCHOPENHAUER, 2005, p. 309, 509) –, ele se permite propor um princípio metafísico que dê conta da *totalidade de nosso fenômeno*¹².

Isso não significa que ele recuse a *vontade* como aspecto constituinte da existência humana e animal. Pelo contrário, ele rascunha em seu caderno: “A *vontade* é a forma mais geral do fenômeno: i.e., a alternância entre dor e prazer” (FP

¹² Note-se que objeção do tipo foi apresentada por Frauenstädt a Schopenhauer. Segundo Maria Lúcia Cacciola: “Schopenhauer adverte o discípulo, afirmando que a *Vontade* não é nenhum absoluto, mas é coisa-em-si apenas em relação à representação” (CACCIOLA, 1994, p. 24).

1870, 7[165]). Porém, ele leva o próprio pensamento de Schopenhauer ao limite, encontrando no tema da *intuição estética* a possibilidade de pensarmos algo que a ideia de vontade já não alcança, mas que ainda está dentro da distinção antropomórfica entre prazer e dor. O ponto é: se aceitarmos que há um momento de *supressão da vontade* e, com isso, da *individualidade*, a tese nietzschiana é de que esse processo está ligado ao próprio “fundo misterioso de nosso ser” (NT 4). Ele escreve:

[...] quanto mais percebo na natureza aqueles onipotentes impulsos artísticos e neles um poderoso anelo pela aparência, pela redenção através da aparência, tanto mais me sinto impelido à suposição metafísica de que o verdadeiramente-existente [*Wahrhaft- Seiende*] e Uno-primordial, enquanto o eterno-padecente e pleno de contradição necessita, para a sua constante redenção, também da visão extasiante, da aparência prazerosa – aparência esta que nós, inteiramente envolvidos nela e dela consistentes, somos obrigados a sentir como o verdadeiramente-não-existente [*Wahrhaft-Nichtseiende*], isto é, como um ininterrupto vir-a-ser no tempo, espaço e causalidade, em outros termos, como realidade empírica (NT 4).

É precisamente por reconhecer naqueles impulsos artísticos da natureza um *desejo de aparência*, que Nietzsche chega à sua “suposição metafísica” do *uno-primordial* como *verdadeiramente-existente*, caracterizado como *eterno-padecente* e *pleno de contradição*. Ao estabelecer a dor e a contradição na essência do mundo, Nietzsche insere a *metafísica da vontade* nos pressupostos de seu próprio pensamento. Além disso, tal constituição de seu princípio metafísico pode ser lida também como resultado da premissa schopenhaueriana, por ele adotada em *O nascimento da tragédia*, de acordo com a qual a *coisa em si* dá-se como *fundamento*, logo, *manifesta-se* no *fenômeno*. No entanto, Nietzsche não oferece maiores explicações sobre o que o leva à sua caracterização do *uno-primordial*. Também nesse ponto, uma aproximação com a *metafísica da vontade* ajuda-nos a compreender seu argumento.

Primeiramente, tal qual a vontade realiza um “esforço em vista de objetivações cada vez mais elevadas” porque, faminta, “tem de devorar a si mesma” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 209, 219), o *uno-primordial* busca redimir-se e, por isso, “precisa da aparência”, de forma que “sua essência é a contradição” (FP 1870, 7[152]). Reconhecer a *contradição* como elemento essencial do mundo faz parte da indicação de que o ilógico é incontornável à existência. Numa dimensão elementar, Nietzsche o faz apontando que o *Seiende* necessita do *Nichtseiende*, ou seja, que aquele que permanece sempre *sendo* precisa do que está sujeito à mudança, à transitoriedade, ao devir e que *é*, assim, *não-sendo*. Ademais, aceitando-se que no momento da contemplação estética experimenta-se um instante de *supressão da vontade*, fica indicado que o *em si* empenha-se, *na aparência*, para interromper seu *sofrimento*. Logo, caso seja legítimo dizer que esse *em si* anseia, por intermédio da intuição humana, alcançar sua “redenção através da aparência” (NT 4), é sinal de

que se trata de um *eterno-padecente*, que necessita da *visão extasiante* e da *aparência prazerosa* para a redenção momentânea da sua dor.

A distinção entre prazer e dor cumpre, dessa maneira, papel importante na metafísica nietzschiana: ambos se ligam ao substrato do existente e ajudam a justificar a necessidade de aparência ou por que o *uno-primordial* passa ao fenômeno. Além disso, tal distinção colabora para o estabelecimento do valor da intuição estética para a vida, aspecto nodal do livro. Numa anotação do final de 1870, Nietzsche escreve: “onde essa [a vida] aparece, aparece como dor e contradição. O prazer só é possível no fenômeno [*Erscheinung*] e na intuição. A pura imersão na aparência [*Schein*] – a meta existencial mais elevada: lá, onde a dor e a contradição parecem não existir” (FP 1870, 7[172]). Esse apontamento oferece algumas indicações valiosas sobre o pano de fundo de sua tese metafísica. As mesmas características reconhecidas no *uno-primordial* são atribuídas à vida, como aspectos necessários de sua manifestação. O filósofo evidencia, pois, seu ponto de partida do mundo intuitivo, da visão da sucessão, dos conflitos, do nascimento, crescimento e morte. Apresenta-se, assim, o problema de fundo da metafísica de artista: seu tema é a vida, especialmente, a *falta de fundamento* [*Grundlosigkeit*] e a *dor* que se expõe em suas ocorrências. Concordando com Schopenhauer, ele reconhece na intuição estética a possibilidade de um aparente ultrapassamento da dor e contradição, o que seria, inclusive, segundo a anotação, a *meta existencial* [*Daseinziel*] mais elevada.

O diálogo do *uno-primordial* com o pensamento schopenhaueriano é visível na anotação não só pela abordagem realizada sobre a contemplação estética, mas ainda por ele usar a expressão *vontade-primordial* [*Urwillen*]. “Nós reconhecemos a vontade-primordial somente através da aparência, i.e., nosso conhecimento mesmo é uma representação, por assim dizer, um espelho do espelho” (FP 1870, 7[172]), ressalta ele. Mais uma vez, Nietzsche distancia-se da metafísica da vontade indicando que o que conhecemos em nós mesmos como nosso fundo não é a própria *coisa em si*, mas algo já mediado. Como assinaléi anteriormente, tanto nas anotações *Zu Schopenhauer* (1868) quanto nos apontamentos do período de preparação de sua obra de estreia, ele contesta a vontade como *coisa em si*: no primeiro caso, salientando que o dado imediatamente a nós fora do *principium individuationis* é um ‘obscuro contraditório’ que a palavra *vontade* não alcança; e, no segundo, ressaltando que a vontade é já *aparência*. “Essa autossupressão [*Selbstaufhebung*] da vontade, renascimento, etc., é possível porque a vontade não é senão a própria aparência, e o *uno-primordial* apenas nela tem um fenômeno” (FP 1870, 7[174]), Nietzsche anota. Enquanto, segundo Schopenhauer, o mundo que aparece é uma objetivação da vontade como *coisa em si*; para Nietzsche, isso que chamamos de vontade é fenômeno, um espelho de algo mais fundamental, que ele nomeia *Ur-Eine*. Nesse sentido, ainda que a dor e a contradição façam parte da essência, do em si do mundo, isso não procede de tal essência ser *vontade*, mas sim da constatação de que dor e contradição *manifestam-se na vida*.

Já que esses elementos fundamentais da metafísica da vontade são mantidos, por que substituir o termo empregado por Schopenhauer por *uno-primordial*? Segundo as anotações de seus cadernos, sua tentativa parece ser a de chegar o mais longe possível no caminho à *coisa em si*. A ideia de *Ur-Eine* oferece vantagens: ela permite-lhe deixar uma margem de indeterminação, afastar o problema de uma *coisa em si* que se suprime em algum fenômeno e evitar sua identificação com uma dimensão específica da vida animal. Como ele reconhece, certo antropomorfismo nas postulações sobre o todo é inevitável na circunstância pós-kantiana, em que o terreno da metafísica retrai-se e as determinações do fundamento do mundo são vistas em sua proveniência humana. Então, ele trabalha sobre a *forma mais geral do fenômeno*, a distinção dor e prazer, assumindo o verdadeiramente-existente como o *eterno-padecente* que busca *prazer* na aparência. Contudo, justamente porque inexiste um terreno absolutamente seguro para a metafísica, ele anota: “não há nenhum caminho ao *uno-primordial* pelo homem. Ele é todo fenômeno” (FP 1870, 7[170]). Sem dúvida, Nietzsche não o afirma publicamente em 1872, sugerindo até mesmo a possibilidade de vislumbre do *uno-primordial* – passível ao gênio e na contemplação de suas obras. Ainda assim, por mais que sustente a arte como fonte de experiência metafísica, trata-se de um *sentimento místico* de unidade, de algo *misterioso*. Mesmo o nome arriscado para o fundamento do existente só diz (o que já é muito) que se trata do *uno* que antecede a multiplicidade fenomênica e, assim, é *originário*.

Algumas fórmulas básicas da metafísica schopenhaueriana são mantidas por Nietzsche, tais como: o *sofrimento* incontornável à vida; a possibilidade de sua *supressão* na *contemplação estética*; a ideia de que o caminho ao *em si* passa pelo *enraizamento humano no mundo*. Além disso, Nietzsche compartilha a primazia da *intuição* sobre a *intelecção lógica*, a compreensão de que a filosofia pode e deve dizer algo sobre o *todo*, e a premissa de que tal metafísica deve ser fundada sobre um *princípio unitário imanente*. Ele apresenta, porém, duas divergências cruciais com Schopenhauer. A primeira, mencionada há pouco, é a compreensão de que a *vontade não é a coisa em si*¹³, pois é ainda *fenômeno* – da coisa em si temos apenas um *sentimento místico, misterioso de unidade*. A segunda, que tratarei adiante, é o delineamento de uma *justificação estética (e não moral) do mundo e da existência*.

¹³ A tensão entre a comunhão com alguns elementos do pensamento de Schopenhauer e a apresentação de sua própria compreensão aparece numa enigmática passagem em que Nietzsche, emulando a linguagem mitológica, refere-se às *mães do ser*, nomeando-as *Ilusão [Wahn]*, *Vontade [Wille]* e *Dor [Wehe]* (cf. NT 20). Não posso me aprofundar na passagem aqui, mas a ausência de hierarquia entre as ‘mães do ser’ é significativa, bem como tal ideia dar margem à pergunta pelos *pais do ser*, não mencionados na obra. Minha sugestão de interpretação é que a ideia nietzschiana é que ilusão, vontade e dor estão nas origens das tentativas de resposta sobre o ser das coisas, como faz a própria *metafísica de artista*, de modo que o teor da passagem é metafilosófico cf. MOURA, 2020, p. 58ss.

4. A metafísica de artista como tentativa de justificar o mundo

A busca de uma *afirmação do mundo*, em contraste não explícito com o pessimismo de Schopenhauer, aparece em *O nascimento da tragédia* na ideia de que através da arte apreende-se a *existência justificada como fenômeno estético*. Essa divergência ganha nitidez apenas no escrito não publicado *A filosofia na época trágica dos gregos* (1873). Além de relacionar-se a *O nascimento da tragédia* pelo período de gestação e pela retomada de uma mirada sobre a cultura grega antiga, com interesse particular na passagem do século VI ao V a.C., em tal escrito Nietzsche sugere a vinculação da filosofia schopenhaueriana ao pensamento de Anaximandro e, por outro lado, insinua sua proximidade em relação a Heráclito e, secundariamente, Anaxágoras. Desse modo, ele, a um só tempo, faz de si e de Schopenhauer herdeiros do pensamento pré-socrático, como *physiologoi*, enquanto expõe aquilo que diferencia suas *metafísicas imanes*.

O primeiro sinal da compreensão de si e de Schopenhauer como herdeiros da tradição pré-socrática aparece logo nas reflexões de Nietzsche acerca de Tales de Mileto. A proposição “a água é a origem e matriz de todas as coisas” é uma “ideia absurda” (FT 3), mas também um marco do pensamento ocidental. A origem do existente é pensada não a partir de imagens e fabulações – como nas explicações mitológico-religiosas –, e sim de uma rudimentar *investigação da natureza*, de uma *physiologia*. Principiando numa reflexão sobre a dinâmica na *physis*, Tales põe-se a questionar sua origem e postula uma *unidade fundamental* como princípio. A postura não-mitológica na tentativa de explicação do devir do mundo – em seu movimento de brotar e recolher-se – e a afirmação da unidade originária faz de Tales precursor da filosofia. Na afirmação da água como princípio expressa-se “um postulado metafísico, uma crença que tem sua origem numa intuição mística e que encontramos em todos os filósofos, ao lado dos esforços sempre renovados para exprimi-la melhor – a proposição: ‘Tudo é um’” (FT 3).

Diferentemente da leitura de Aristóteles na *Metafísica* (984a), para quem as observações da natureza explicam a conclusão de Tales, Nietzsche argumenta que as pesquisas do jônico são insuficientes para justificar sua proposição de que o princípio em que tudo se origina é a água. Ainda que, como investigador da natureza, ele tenha encontrado a água (a umidade) como elemento importante para a geração da vida, isso não é o bastante para explicar o porquê de sua “monstruosa generalização”. Ressalta ele: “exatamente em Tales se pode aprender como procedeu a filosofia, em todos os tempos, quando queria elevar-se a seu alvo magicamente atraente, transpondo as cercas da experiência” (FT 3). O aspecto central não seria o estabelecimento da ‘matéria’ água como causa primeira, mas Tales deliberadamente transpor a *experiência* na tentativa de pensar a *totalidade*. O salto dado por Tales a partir de suas parcas observações seria já fruto do pensamento

metafísico da unidade fundamental de todas as coisas, algo comum a *todos* os filósofos e que teria sua gênese numa *intuição mística*.

Gostaria de reter dois aspectos dessa interpretação: a metafísica em geral é compreendida como tentativa de dizer (sem fabulação) algo sobre o *todo* a partir da premissa da *unidade*; e essa premissa é uma *crença*. Nietzsche retoma a ideia apresentada em *O nascimento da tragédia* de um *sentimento místico de unidade*. A *intuição mística* [*mystischen Intuition*] de que parte Tales é uma *crença* [*Glaube*], uma certeza não fundamentada na existência da unidade originária. Isso é relevante pois o adjetivo *mystischen* liga-se ao grego *mystikos*, por sua vez, relacionado etimologicamente a *mysterion*, termo utilizado para tratar dos cultos ligados a Dioniso. Haveria, então, familiaridade entre o gesto filosófico inaugural e a religiosidade arcaica, inclusive porque as religiões de Mistérios – como a dionisíaca – têm por temática os ciclos da terra e, assim, as transições de uma única vida eterna. Contudo, uma especificidade fundamental vige na postura de Tales: ele volta-se à transitoriedade e tenta dizer algo sobre a unidade intuída sem se basear em mitos e alegorias. Por que busca a explicação da *physis* no interior dela, naquilo que aparece, ele inaugura um modo de questionar e coloca-nos diante dos primórdios da filosofia.

Embora a concepção de Tales seja indemonstrável e absurda, há uma “fecundidade futura” implicada em sua tentativa: ele “é um mestre criador que, sem fabulação fantástica, começou a ver a natureza em suas profundezas” (FT 3). Na interpretação nietzschiana, o gesto que marca o surgimento da filosofia grega é, então, a tentativa de conjugar a intuição [*Intuition*] *tudo é um* a uma reflexão com vistas à explicação da dinâmica e da multiplicidade experimentadas na *physis*. Assim entendemos aquele aprofundar-se na natureza: trata-se de um pensamento que busca no interior do próprio mundo os fundamentos de seu ser como *é*. Enfatizar que o elemento que marca o pensamento metafísico é a ideia *tudo é um*, em vez de seguir a concepção aristotélica da metafísica como busca da *causa prima*, é um gesto relevante. Nietzsche faz do pensamento daqueles *fisiólogos* [*physiologoi*]¹⁴ – como Aristóteles os chama em *Metafísica* e Nietzsche no curso *Os filósofos pré-platônicos* (1872-1873, 1876) – não apenas uma versão rudimentar do que seria o problema filosófico *par excellence* e nem uma identificação ingênua da *arché* com um elemento material, mas uma abertura de futuro. A generalização proposta por Tales é o primeiro exemplar grego da tentativa de transformar em abstração e reflexão rigorosa a intuição mística da unidade:

[...] a expressão daquela intuição profunda pela dialética e pela reflexão científica é, decerto, por um lado, o único meio de comunicar o contemplado, mas um meio raquítico, no fundo uma transposição metafórica, totalmente infiel, em uma esfera e língua diferentes. Assim contemplou Tales a unidade de tudo o que é: e quando quis comunicar-se, falou da água! (FT 3)

¹⁴ O aparecimento do termo *physiologon* para tratar dos pré-platônicos ocorre em FPP 3, 7, 14. Em Aristóteles, cf. *Metafísica* I 5, 986b15; I 8, 989b30; I 8, 990a5; I 9, 992b5; V 23, 1023a20; XI 6, 1062b20.

Nietzsche indica que interpretar a proposição de Tales como determinação da *causa material* significa permanecer numa visão demasiadamente literal do dito, abstraindo-se o problema de fundo tocado pelo jônico. Para realçar esse aspecto, ele aproxima-se da ideia schopenhaueriana de que a reflexão conceitual-abstrata, apesar de “seu grande valor na comunicabilidade” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 105), tem caráter limitado na expressão do intuído, pois são “representações de representações” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 87). O filósofo como aquele que reflete sobre o intuído e se expressa por meio de conceitos carrega consigo as limitações de sua tentativa de espelhamento do mundo. Nesse sentido, pode-se dizer que a afirmação *tudo é água* é resultado da intuição *tudo é um*, da qual o *princípio é um elemento material da natureza* é uma leitura derivada (uma representação da representação da representação...).

A mesma intuição mística da unidade vige em Anaximandro de Mileto. Ele, por um lado, é o “grande sucessor” (FT 4) de Tales, pois também se volta à tematização da *physis* sob o influxo daquela intuição; mas, por outro, supera-o na medida em que questiona o porquê da passagem da essência unitária à multiplicidade – questão também para Schopenhauer e Nietzsche. Anaximandro teria se perguntado: “se há em geral uma unidade eterna, como é possível aquela pluralidade?”; e deduzido a resposta “do caráter contraditório dessa pluralidade, que consome e nega a si mesma” (FT 4). Em *Sobre a natureza [peri physeos]* (segundo a tradição, primeira obra filosófica escrita), a questão da *arché*¹⁵ ganharia uma nova dimensão. O problema posto por Anaximandro é: se o que vemos está em constante processo de perecimento e os elementos se contrapõem entre si (água e fogo ou as qualidades úmido e seco), o princípio eterno não pode ter nenhuma determinação deste mundo transitório, caso contrário, não seria eterno ou não explicaria como seu oposto pôde aparecer. Logo, o princípio é *ápeiron* – termo formado pelo prefixo privativo *a-* e pelo substantivo *peras*, ‘limite’, ‘fim’, ‘término’ –, algo de *natureza indeterminada [physis ápeiron]*.

Segundo Nietzsche, o aspecto mais importante do princípio de Anaximandro é ser quantitativa e qualitativamente indefinido, não ter qualquer determinação espaço-temporal, o que o permite ser fonte de toda multiplicidade. Exatamente pela falta de tais determinações, ele nota que tal princípio assemelha-se à *coisa em si*, destacando que o *ápeiron* “só pode ser designado negativamente pelo homem, como algo a que não pode ser dado nenhum predicado do mundo do vir-a-ser” (FT 4). Ainda assim, na medida em que essa indeterminação e não-limitação é modo da *physis*, o *á-peiron* diz respeito a este solo onde tudo brota e passa. Como é próprio do pensamento grego arcaico, o princípio não é pensado como um *fora* absoluto deste

¹⁵ Embora Nietzsche siga a tradição de afirmar que Anaximandro teria sido o primeiro pré-socrático a adotar *arché* num sentido ‘técnico’ para indicar o *princípio*, como a “matriz do contínuo originar-se” (FPP 7), tal interpretação não é consensual cf. KIRK, RAVEN, & SCHOFIELD, 2010, p. 107s; e BURNET, 1920, nota 25.

mundo, mas como seu fundamento, reconhecendo-se um único plano em que se dá a manifestação espontânea do existente. Por isso, apesar da caracterização negativa e de Nietzsche ressaltar tratar-se de um incognoscível como a *coisa em si* kantiana, esse substrato possui um papel particular no que concerne à explicação do devir. O *ápeiron* é “indeterminável para nós” (FPP 7) num espírito próximo ao de Kant, mas é *fundamento* conforme a concepção schopenhaueriana do *em si*, isto é, cumpre função positiva na elucidação do dar-se do mundo.

Tal especificidade do *ápeiron* fica patente no fragmento de Anaximandro citado por Nietzsche: “de onde as coisas têm seu nascimento, ali também devem ir ao fundo, ‘segundo a necessidade, pois têm de pagar penitência e de ser julgadas por suas injustiças, conforme a ordem do tempo’” (FT 4). A interpretação nietzschiana dessa única citação direta de Anaximandro conhecida (conservada por Simplicio) é: o devir é uma injustiça cometida contra o princípio eterno, que leva a uma punição, então, tudo o que vem a ser necessariamente sucumbe. Haveria, pois, uma dimensão ética no princípio de Anaximandro: ele explicaria o devir lançando mão da dinâmica injustiça e penitência, convertendo a transitoriedade em pena e a existência em fenômeno moral. Estaríamos, então, diante do que se poderia chamar de “primeiro pessimista” a refugiar-se “em um abrigo metafísico” e perguntar a tudo o que existe: “O que vale vosso existir? E, se nada vale, para que estais aí? [...] quem seria capaz de livrar-vos da maldição do vir a ser?” (FT 4). O *indeterminado* como o eterno é *intransitório*, servindo de abrigo metafísico, algo erigido para um descanso da dureza deste mundo onde nada permanece para sempre e tudo se consome, onde a existência exaure-se.

O reconhecimento da presença de um questionamento acerca do *valor da existência* é o ponto em que Nietzsche vincula Schopenhauer a Anaximandro. Haveria uma similaridade entre a ideia de que o devir seria uma penitência e o pessimismo schopenhaueriano. Ele recorre a uma passagem do segundo tomo de *Parerga e Paralipomena* para evidenciar tal proximidade: “O verdadeiro critério para o julgamento de cada homem é ser ele propriamente um ser que absolutamente não deveria existir, mas se penitencia de sua existência pelo sofrimento multiforme e pela morte” (FT 7). Assim como Schopenhauer transfere, por analogia, a vontade para o *em si* do mundo e, a partir disso, estabelece o sofrimento na essência do existente, Anaximandro teria arriscado um salto: ele teria visto na transitoriedade – que para o ser humano se manifesta necessariamente como dor – a punição a tudo aquilo que existe. Em outras palavras, assim como é próprio da essência da *vontade ávida* a autocontradição em suas objetivações fenomênicas, levando ao aparecimento do sofrimento e da tensão entre forças, é também próprio a um mundo cujo substrato é o *perpétuo indeterminado* o pagamento pela injustiça cometida contra esse princípio ao iniciarem-se as determinações. Nos dois casos,

estamos diante de metafísicas de orientação *imane*nte e de teor ‘pessimista’. Mas se pode dizer também que ambos são *physiologi*o¹⁶.

Como notei, o padecimento é apontado como componente essencial do uno-primordial em *O nascimento da tragédia*. Todavia, mais do que isso, a visão do problemático na existência é tomada, ali, como um traço da cultura grega. O “artístico edifício da *cultura apolínea*”, cuja expressão maior é o mundo olímpico “onde tudo o que se faz presente é divinizado” (NT 3), teria sido erguido como contraparte da visão do ilógico, dos horrores que se apresentam na vida, dos poderes titânicos da natureza. O véu apolíneo compensaria justamente tal percepção: os deuses do Olimpo e os mitos que os envolvem e mostram são modos de dar sentido ao que se nos apresenta como, no fundo, infundado e fundamental. Dioniso, o deus despedaçado, cuja morte só pode ser pensada em conjunto com o renascimento, que carrega, pois, os extremos da dinâmica da *physis*, é o símbolo de tal visão. A máxima presente num mito ligado a Dioniso é assumida pelo filósofo como signo do saber que se encontra por trás do mundo olímpico: trata-se da *sabedoria de Sileno*, referência ao sátiro seguidor do deus, apresentado na mitologia grega como seu tutor quando criança. Se um traço da cultura grega é a visão do ‘riso de Helena’ por toda parte, a sabedoria de Sileno revela seu verso. Em trecho entre aspas, sem menção à fonte – segundo *O nascimento do pensamento trágico* (1870), Aristóteles¹⁷ –, Nietzsche escreve:

“Não te afastes daqui sem primeiro ouvir o que a sabedoria popular dos gregos tem a contar sobre essa mesma vida que se estende diante de ti com tão inexplicável serenojovialidade. Reza a antiga lenda que o rei Midas perseguiu na floresta, durante longo tempo, sem conseguir capturá-lo, o sábio *Sileno*, o companheiro de Dionísio. Quando, por fim, ele veio a cair em suas mãos, perguntou-lhe o rei qual dentre as coisas era a melhor e a mais preferível para o homem. Obstinado e imóvel, o demônio calava-se; até que, forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, por entre um riso amarelo, nestas palavras: – Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não *ser*, *nada ser*. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer” (NT 3).

Servindo-se da resposta do ‘sábio’ Sileno ao rei Midas, Nietzsche estabelece uma tensão entre a ‘serenojovialidade’ [*Heiterkeit*] e uma ‘sabedoria popular dos gregos’. Com viés que um moderno entenderia por ‘pessimista’, tal sabedoria diz que o melhor para o homem – cuja vida aparece sem sentido dado, sem ser

¹⁶ A *vontade* como espécie de *arché* da *physis* não é estranha à literatura secundária cf. BRANDÃO, 2008, p. 343s.

¹⁷ Em tal escrito, Nietzsche atribui o mito a Aristóteles sem indicação de obra (cf. NPT 2). Trata-se de um diálogo aristotélico não conservado, intitulado *Eudemo*. A fonte de Nietzsche deve ser Plutarco, que preservou a narrativa do mito em *Moralia*. Apesar de publicado entre aspas, o início da passagem – até *serenojovialidade* – é um acréscimo de Nietzsche, e o restante possui pequenas alterações. Cf. ARISTÓTELES, 2010, p. 88-89.

requerida e como lugar de sofrimento – é *não ter nascido* e, depois, *morrer* o mais rápido possível. Essa máxima, expressa do alto da sabedoria adquirida por embriaguez, participa também da compreensão schopenhaueriana da existência. Aliás, Schopenhauer recorre a fontes gregas na demonstração de que a visão pessimista compõe a experiência humana. Os versos das *Elegias* de Teógnis e de um coro de *Édipo em Colono* de Sófocles citados no tomo II de *O mundo* contêm aquele saber, dizendo, respectivamente, “não ter nascido seria o melhor para os homens” e “o não nascer vence todas as razões [lógon]” – sendo seguidos pela ideia de que, depois disso, o melhor é morrer (SCHOPENHAUER, 2003, p. 642). Em ambos os casos, a expressão utilizada é *me phynai, não nascer*¹⁸.

Na etimologia de *physis*, encontra-se a raiz verbal *phy*, que significa brotar, crescer; tal termo liga-se à voz ativa *phyein* e à voz média *phyesthai*, que remetem a nascer, crescer, avançar, gerar, engendrar, produzir. Esse é o campo semântico de *phynai*. Dito isso, aquilo que Nietzsche chama de sabedoria popular grega está radicalmente ligado à ideia da brotação do existente desde si mesmo, reconhecendo o homem como parte da *physis* e afirmando que, dada a destinação ao perecimento de tudo que se manifesta nesse estofo, o melhor seria *não nascer*. Caso o recurso à resposta de Sileno a Midas fosse apenas uma oportunidade para a exposição de uma conclusão sobre vida, tal visão seria francamente ‘pessimista’. Embora Nietzsche concorde com Schopenhauer no que diz respeito ao sofrimento como necessário à existência, ele *não conclui* daí que a vida é “um negócio que não cobre seus custos” (SCHOPENHAUER, 2003, p. 279). Ainda que ele realce os assaltos do terrível à existência humana ou a participação da contradição e do padecimento na essência do mundo, ele não decreta o desvalor da vida e, antropomorficamente, do existente como um todo.

Com tal mito, Nietzsche apresenta uma *intuição* corrente na cultura grega. No entanto, nos escritos preparatórios *A intuição dionisíaca de mundo* e *O nascimento do pensamento trágico*, logo após se referir à sabedoria de Sileno, Nietzsche menciona outro sinal da admissão da inevitabilidade da contingência e do acaso na visão dos gregos da época trágica. Em tal contexto, ele argumenta que na Antiguidade não há responsabilização dos deuses pelo mundo ser marcado pela transitoriedade, pela experiência do sofrimento e pela vigência da falta de sentido em alguns de seus acontecimentos, e completa: “‘Mesmo os deuses estão sujeitos à Ananke [necessidade]’, esta é uma confissão da mais profunda sabedoria” (NP 2). Ou seja, na

¹⁸ Na provável fonte de Nietzsche da história de Midas e Sileno, a citação de Aristóteles preservada por Plutarco, não é usado *me phynai*, mas *me genônai* e *me genesthai*. Isso não implica uma diferença substantiva entre a expressão de Aristóteles e aquelas de Teógnis e Sófocles, já que a terminologia empregada pelo estagirita para tratar da dinâmica da *physis* é ‘geração [gênesis] e corrupção’. A presença de tal fórmula já em Schopenhauer foi notada em CONSTÂNCIO, 2013, p. 19. Sobre a etimologia de *physis* cf. HADOT, 2006, p. 38.

compreensão grega¹⁹, também os deuses agem de acordo com circunstâncias sobre que não têm posse. Porque os deuses gregos apresentam afetos e comportamentos que amplificam o feitio humano, o caráter contingente e errático da vida humana não se tornam motivos de objeção.

A sabedoria que tem uma de suas expressões em Sileno *não* conduz, portanto, a uma *negação da existência* ou a uma *resignação*. Mesmo que, como interpreta Schopenhauer, o *me phynai* possa significar o resultado negativo de um suposto cálculo do valor da vida, isso não implica, na leitura nietzschiana, que os gregos tenham ficado presos a tal juízo, sendo o mundo Olímpico até mesmo uma tentativa de ultrapassamento desse saber. Num apontamento do final de 1869, Nietzsche anota que “[o] heleno não é um pessimista nem um otimista. Ele é essencialmente um homem que realmente vê o horrível e não o denega. [...] O mundo dos deuses grego é um véu ondulante, que encobria o mais terrível” (FP 1869, 3[62]). Qual a diferença entre colocar um véu e denegar? Velar o problemático não é o mesmo que recusar sua presença, é transfigurar sua visão em algo aprazível. Essa compreensão dos gregos propicia um afastamento do pessimismo schopenhaueriano em *O nascimento da tragédia*:

A existência de tais deuses sob o radioso clarão do Sol é sentida como algo em si digno de ser desejado e a verdadeira *dor* dos homens homéricos está em separar-se dessa existência, sobretudo em rápida separação, de modo que agora, invertendo-se a sabedoria do Sileno, poder-se-ia dizer: “A pior coisa de todas é para eles morrer logo; a segunda pior é simplesmente morrer um dia” (NT 3).

Nota-se o porquê da colocação dos deuses sob o signo da *ananke* ser uma *profunda sabedoria*: ao fazê-lo, os helenos colocam sua própria existência sob nova luz, de tal modo que agora a sabedoria de Sileno é invertida e o sofrimento humano torna-se parte necessária a seu brilho. O mundo olímpico mostra-se, nessa acepção, como um advento que estimulou o desejo pela vida humana a despeito de sua efemeridade e exposição ao risco da miséria. Por sobre a *sabedoria dionisíaca*, eles construíram um mundo significativo o bastante para serem capazes de fazer da dor e transitoriedade algo não só possível de se viver como até mesmo desejável. Nesse sentido, pondo um véu sobre aquela horrível intuição de mundo, o desejo pela continuidade da existência é estimulado, de modo que a própria natureza,

¹⁹ Há um desacordo em torno do fato se *ananke* e *moira* [destino] – que, quando antropomorfizadas, são mãe e filha – podem ser consideradas forças que estão acima dos deuses olímpicos. Parte da discussão baseia-se no fato de que Zeus parece ter certo domínio sobre o destino, por exemplo, na *Iliada* (cf. XXI, 82-83; XVI, 440-443), de modo que seria possível até mesmo dizer que ele se identifica com a *moira*. Sobre esse debate cf. BRANDÃO, 1986, p. 140-143. Apesar da posição de Nietzsche não ser consensual, ela não é rara, encontrando-se no classicista Francis Cornford (cf. CORNFORD, 1997, p. 361). Aliás, na *Teogonia* de Hesíodo, por exemplo, as *Moiras* agem sobre homens e deuses (cf. 215-225). Também num poema de Simônides de Ceos, possível referência de Nietzsche, vê-se a ideia da submissão dos deuses à *ananke* (Fr. 542) cf. MOURA, 2020, p. 87.

manifestando-se em nós como vontade de vida, alcança a sua meta. A Antiguidade, entretanto, mostra que esse velamento não é a única forma pela qual o saber popular vocalizado por Sileno é assimilado à vida sem atentar contra ela. A tragédia seria outra forma de lidar com esse saber, pois, no lugar de colocar um véu sobre o horror, faz do padecimento do indivíduo fonte de alegria e prazer. O destino do herói trágico revelaria a vida eterna da natureza além da transitoriedade, ensejando um *consolo metafísico* com a percepção “de que a vida, no fundo das coisas, apesar de toda a mudança das aparências fenomenais, é indestrutivelmente poderosa e cheia de alegria” (NT 7).

Dioniso, o deus despedaçado e novamente gestado, ligado à terra e à primavera, é o preciso símbolo do perecimento e da prodigalidade que perfazem as periferias do círculo da *physis*. O ‘consolo’ provém do sentimento de que mesmo o feio e desarmônico que compõem o destino do herói fazem parte de uma harmonia mais profunda para a qual o herói regressa com a perda da individualidade. A tragédia, ademais, justifica mesmo a mais extrema dor ao mostrá-la com o auxílio de belas imagens, fazendo aparecer o terrível e problemático em arte. Na comunhão entre a *bela aparência* apolínea e o *êxtase* dionisíaco, Nietzsche encontra o sustentáculo da tese do ‘consolo metafísico’ na tragédia. Se através dela intui-se o *uno-primordial por trás dos fenômenos* e a destinação do devenida mostra-se em sua *beleza*, a atividade artística propicia o sentimento de que toda necessidade é fruto de uma *vontade primordial de prazer na aparência*. Essa visão transfere-se para a existência, que aparece como bela obra, como desejável e digna de ser vivida: “[O] mito trágico nos deve convencer de que mesmo o feio e o desarmônico são um jogo artístico que a vontade, na perene plenitude de seu prazer, joga consigo própria” (NT 24). O *me phynai* transmuta-se na celebração do *phyein* com a visão do *terrível e necessário* como um *jogo artístico do uno-primordial*.

Nietzsche, assim, afasta-se de Schopenhauer num ponto crucial: enquanto para este o ponto alto da existência humana se dá na *suspensão* da vontade; para ele, esse ápice ocorre no reconhecimento de que a supressão do indivíduo é *afirmação da vontade* do *uno-primordial*, que nos faz desejar a vida integralmente por intuirmos a alegria sob a transitoriedade e a própria existência como *fenômeno estético*. Essa é a *intuição poética edificante de Nietzsche*, porém, em diálogo com o repertório cultural. Em *A filosofia na época trágica dos gregos*, compreensão semelhante é atribuída aos pré-socráticos²⁰. Heráclito teria falado:

“Contemplo o devir”, diz ele, “e nunca alguém contemplou com tanta atenção o fluxo e o ritmo eterno das coisas. E o que é que eu vi? [...] o mundo inteiro a oferecer o espetáculo de uma justiça soberana e de forças naturais demoníacas, presentes em todo o lado e submissas ao seu serviço.

²⁰ O próprio título *A filosofia na época trágica dos gregos* deixa como sugestão a relação entre a arte e o pensamento dos gregos antigos. Mais tarde, em 1875, ele chega a rascunhar a possibilidade de traçar paralelos entre poetas gregos arcaicos e filósofos pré-socráticos (cf. FP 1875, 6[9]). Na mesma direção, Nietzsche anota em 1878: “Quando ouvi cuidadosamente o som geral dos filósofos gregos mais antigos, acreditei perceber tons que costumava ouvir da arte grega, especialmente a tragédia” (FP 1878, 30[52]).

Contemplei, não a punição do que no devir entrou, mas a justificação do devir [...]” (FT 5).

Heráclito é apresentado como alguém que teria percebido a *justiça do devir e não injustiça*, o que é valioso pelo contraste com o “mestre da *adikía*” Anaximandro (FPP 10) e por acentuar que ele toma a visão das contradições com que nos deparamos no devir para afirmar o próprio conflito como essência do mundo. Confiando naquilo que se apresentava à sua “elevada capacidade de representação intuitiva” (FT 5), a transitoriedade e relatividade próprias *deste mundo*, Heráclito teria chegado à compreensão de que a essência da realidade é atividade e movimento. *Representação intuitiva* é expressão schopenhaueriana, além disso, o fundamental conflito que explica as *mudanças fenomenais* faz parte da metafísica da vontade. Todavia, Nietzsche ressalta que as consequências retiradas do conflito no mundo mantêm Schopenhauer mais próximo de Anaximandro do que da “cosmodicéia”, da *justiça na ordem da physis* heraclítica (FT 5). Tal divergência é posta nos seguintes termos: “a tônica fundamental dessa descrição já não é a de Heráclito porque a luta, para Schopenhauer, não passa de uma prova da autocisão do querer-viver, uma autocorrosão deste impulso sombrio e confuso” (FT 5).

No curso *Os filósofos pré-platônicos*, há um complemento desse contraste. A afirmação heraclítica do vir-a-ser como o dar-se de um *conflito* que é ele próprio *justiça* é relacionado à visão do mundo como *fenômeno estético*: “o *pólemos*, essa contraposição das diferentes propriedades, só pode captar-se, conduzido pela *díke*, como um fenômeno artístico” (FPP 10). A ideia de que o devir, em suas contradições, é *fenômeno artístico* liga-se diretamente a *O nascimento da tragédia*. Se Heráclito atribui inocência à dinâmica da *physis*, de modo que “o devir e o perecer carecem de qualquer consideração moral, é como um jogo infantil (ou como uma criação artística)” (FPP 10), o *uno-primordial* encontra um precedente²¹. E Heráclito não seria seu único antecessor. Como vemos em *A filosofia na época trágica*, também Anaxágoras, por vias distintas, teria chegado a concepção semelhante e bradado: “O devir não é um fenômeno moral, é apenas um fenômeno estético” (FT 19). O *nous* de Anaxágoras seria uma espécie de espírito artista (ou *atheos ex machina*) que inicia o movimento da matéria então amorfa (as homeomerias) sem finalidade prévia, isto é, que em seu gesto criativo se lança à necessidade da obra, sem dominar de antemão todos os movimentos que a compõem. No limite, o que importa a Nietzsche é: o mundo como *fenômeno estético* e *jogo artístico* é a “melhor solução ou resposta última que os gregos tiveram nos lábios” (FT 19). Essa ‘melhor resposta’ dos gregos da época trágica traduz-se na concepção do *uno-primordial*, dada a visão de seu *prazer na aparência*, materializado em bela obra, tornar a *existência e o mundo* mesmos

²¹ Tal compreensão é apresentada no rastro do fragmento 52 de Heráclito: “Tempo [*aión*] é criança brincando, jogando; de criança o reinado” (*Heráclito*, DK 52).

justificados – sendo seu dar-se em todo acontecer, sinal de que é fonte, *arché*, do existente.

Desse modo, a intuição poética de Nietzsche mostra-se não apenas como a ousada tese de um jovem filólogo com interesses filosóficos, mas de um filósofo atento às discussões sobre o problema da metafísica no cenário pós-crítico. Nesse sentido, se seu retorno aos gregos indica sua inserção no vocabulário cultural de uma época, é também a demarcação da presença de um caminho esquecido pelo pensamento ocidental, algo valioso em meio à circunstância em que se esgota a crença na apreensão do fundamento do mundo por sobrevoos. Obstruída a via do otimismo teórico, ele vê algo a ser aproveitado da ideia pré-socrática de se pensar a totalidade num plano de imanência. Em 1872, ele olha para as profundezas da *physis* (algo que nunca propriamente abandonará, mas modificará em conjunto com sua postura frente à metafísica) em sua dimensão estética – como solo de *impulsos artísticos* e obra de espécie de “deus-artista completamente considerado e amoral” (NT Autocrítica 5). Com tal entrelaçamento entre *fisiologia arcaica* e *visão estética*, Nietzsche inicia o rumo a seu próprio caminho.

5. Considerações finais

Nietzsche inaugura sua trajetória filosófica com ambições assumidamente metafísicas. Trata-se de uma metafísica imanente (apropriando-se da via schopenhaueriana e da inspiração pré-socrática) e de viés estético (em interação com compreensões encontradas na época trágica). Trata-se, em seus termos, de uma *metafísica da arte* ou *de artista*. Como fica claro em seus cadernos desde o final dos anos sessenta, ele reconhece a crise atravessada pela metafísica (a rigor, pela filosofia) no cenário pós-kantiano, reservando-lhe um espaço como *intuição poética* [*poetischen Intuition*] útil contra o desespero cético. Nesse sentido, *O nascimento da tragédia* pode ser visto como seu *poema filosófico* de propósitos edificantes – função atribuída à *arte*, sublinhemos, *não à moral*. A tentativa, no entanto, não espanta a crise. Não é acaso, um ano depois, ele escrever um texto que deixa pouco espaço a qualquer palavra edificante, *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (1873). Mais, posteriormente, ele avança decididamente em polêmicas *antimetafísicas* e sugere a possibilidade de uma *superação da metafísica* numa obra cujo título é *Humano, demasiado humano* (1878).

Aquela estreia deixou, em todo caso, marcas que permanecem presentes na visão sobre Nietzsche: apolíneo e dionisíaco frutificaram na cultura e entraram para nosso vocabulário; existem ainda desconfianças (residuais) sobre seu rigor filosófico; e uma duradoura tradição interpretativa o vê como pensador essencialmente metafísico. Mas também o legado da obra continua posto: a crença na unidade fundamental é *mística*, a existência carrega algo *misterioso*, e as coisas

humanas estão condenadas a serem *fenômenos estéticos*. Em outras palavras, creio que Nietzsche se desvia consistentemente de pensar sua filosofia como metafísica após aquela incursão de juventude – buscando, inclusive, *superar a metafísica*, a meu ver, numa via *pós-metafísica*. Mas tal legado é significativo para Nietzsche (e para nós).

Após a dissolução das certezas metafísicas, em linguagem popular, a *morte de Deus*, as postulações de fundamento revelam-se como crença mística improvável (algo com que *lidamos cotidianamente*, que é parte de nosso horizonte existencial e cultural). Isso não implica que o mistério tenha sido abolido, é o inverso: ficamos colocados diante do abismo, da abertura presente na falta de fundamento (fonte da inconsequente ‘pós-verdade’, mas também da descoberta de que, *com outros*, damos e ganhamos sentido). Essa é a circunstância em que nos descobrimos *fenômeno estético*: seja pela condenação humana à *perspectiva* (não solipsista, mas *minha*, em meio à *nossa, no mundo*); seja como obradores de uma *existência artística* (não criadores *do nada*, porém *herdeiros* de uma tradição que *deslocamos e lançamos adiante*). Enfim, para além dos frutos amadurecidos de suas reflexões sobre a arte, a tragédia e o trágico, talvez por essa ênfase nas indeterminações que nos envolvem, uma metafísica que nasceu com desconfianças (da época e do próprio Nietzsche) tenha continuado aberta a tanto futuro.

Referências Bibliográficas:

ARISTÓTELES. *Fragmentos dos diálogos e obras exortativas*. Trad. António Caiero. Lisboa: Imprensa Nacional, 2010.

_____. *Metafísica*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

BARBERA, S. La théorie de la ‘double connaissance du corps’ chez Schopenhauer: genèse de l’écriture, genèse du système. *Genesis*, n. 22, 2003, p. 53-68.

BURNET, J. *Early Greek Philosophy*. London: A & C Black, 1920, 3 ed.

BRANDÃO, E. *A concepção da matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2008.

BRANDÃO, J. S. *Mitologia grega* (Vol. II). Petrópolis: Vozes, 1987.

CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp/Fapesp, 1994.

CAMPIONI, G. Ceticismo no jovem Nietzsche: das sugestões de Lange ao ensaio *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral*. *Cadernos Nietzsche*, v. 40, n. 3, p. 11-33, 2019.

CONSTÂNCIO, J. *Arte e niilismo: Nietzsche e o enigma do mundo*. Lisboa: Tinta-da-China, 2013.

CORNFORD, F. *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*. Indiana: Hackett, 1997.

HADOT, P. *O Véu de Ísis: ensaio sobre a história da ideia de natureza*. Trad. Mariana Sérvulo. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

JANAWAY, C. *Schopenhauer: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2002.

JANZ, C. P. *Nietzsche: uma biografia* (Vol. I). Trad. Markus Hediger e Luís Sander. Petrópolis: Vozes, 2016.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. de Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; & SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. Trad. Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2010, 7ª ed.

LANGE, F. *History of materialism and criticism of its present importance* (Vol. III). Transl. Ernest C. Thomas. London: Trübner & Co, 1881.

LOPES, R. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Tese (Doutorado): UFMG, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Belo Horizonte, MG: [s.n.], 2008.

MACHADO, R (Org.). *Nietzsche e a polêmica sobre o nascimento da tragédia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

MOURA, G. H. C. *A filosofia mundana de Nietzsche: entrelaçamentos fisiológicos-estéticos na crítica à metafísica*. 2020. 383 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2020.

NIETZSCHE, F. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*. Paris: Nietzsche Source, 2009. Disponível em www.nietzschesource.org/eKGWB. Último acesso: 14 set. 2022

_____. *Ecce homo*. Trad. Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Trad. Luis Claros. Madrid: Valdemar, 1999.

_____. *Los filósofos preplatónicos*. Trad. Francesc B. Balbastre. Madrid: Editorial Trotta, 2003.

_____. *O nascimento da tragédia*. Trad. Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

PASCHOAL, A. E. Nietzsche e a boa forma de retribuir ao mestre. *Aurora*, v. 20, n. 27, p. 337-350, 2008.

REIBNITZ, B. v. *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche, »Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik« (Kap. 1-12)*. Stuttgart: Metzler, 1992.

SALAUARDA, Jörg. Nietzsche und Lange. *Nietzsche-Studien*, 7, p. 236-260, 1978.

SCHOPENHAUER, A. *El mundo como voluntad y representación* (Tomo II). Trad. Pilar de S. María. Madrid: Editorial Trotta, 2003.

_____. *O mundo como vontade e representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

ZIMMER, H. *Philosophies of India*. London: Rutledge & Kegan Paul Ltd., 1953.

ZÖLLER, G. Schopenhauer on the self. In: JANAWAY, C. (Ed.). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Recebido: 20/09/2022

Aprovado: 12/03/2023

Received: 20/09/2022

Approved: 12/03/2023

ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 14 - N. 1 ISSN 2179-3441

Decadência física e força espiritual: uma consideração acerca da plena aceitação da vida em Nietzsche e da sua significação para a compreensão da obra publicada

*Physical decadence and spiritual strength: on the full acceptance of life in
Nietzsche and its significance for understanding his published work*

Roberto Barros 

Doutor em Filosofia pela Universidade Técnica de Berlim (TU-Berlin)

Professor da FAFIL e do PPGFIL da Universidade Federal do Pará (UFPA)

Belém, PR, Brasil

Contato: robertobarr@ufpa.br

Resumo:

Um dos aspectos singulares da filosofia de Nietzsche decorre do fato da vinculação estabelecida pelo filósofo entre a sua vida e a sua obra. Pessoa de saúde frágil, o autor indica que buscou não apenas encontrar potencialidades positivas nas suas dificuldades, como ainda enfatizou a ligação entre elas não apenas com os seus escritos, mas também com as posições filosóficas apresentadas nos mesmos. O texto a seguir buscará analisar tais indicações, decisivamente a partir de seus escritos que enfatizam tal vinculação e concedendo especial atenção à ideia de convalescença (*Genesung*), tal como ela é mobilizada em uma perspectiva afirmativa nos seus escritos.

Palavras - chave: Vivência. Saúde. Convalescença. Criação.

Abstract:

One of the unique aspects of Nietzsche's philosophy stems from the link he established between his life and his work. A person in poor health, the author indicated that he sought not only to find positive potential in his difficulties, but also emphasized the link between them not only with his writings, but also with the philosophical positions presented in them. The following text will attempt to analyze these indications, based decisively on his writings that emphasize this link and paying special attention to the idea of convalescence (*Genesung*), as it is mobilized in an affirmative perspective in his writings.

Keywords: Experience. Health. Convalescence. Creation.

“Die stärksten Naturen halten den Typus fest, die schwächeren helfen ihn fortbilden.”

“As naturezas fortes mantêm o tipo, as fracas o ajudam a se desenvolver”.
(HH I, 224)

Introdução

Dada a recepção bastante restrita de *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche resolveu republicar todos os seus livros anteriores àquele escrito¹, acrescentando aos mesmos prefácios, até então inexistentes nas suas respectivas publicações iniciais (BURNETT, 2008, p. 24). Esse projeto foi efetivado no ano de 1886 e acabou por consistir, na obra publicada, em um intento de esclarecimento e de conexão dos escritos, tentando conferir-lhes certas linhas de conectividade argumentativa (BRUSOTTI, 1999, p. 19). Um traço fortemente enfatizado tanto nestes prefácios quanto em *Ecce Homo* é o vínculo entre vida e obra do autor, o que pressupõe e indica, dentre outros aspectos, o afastamento de qualquer pretensão de conferir neutralidade ou objetividade à sua filosofia e, desse modo, o estabelecimento de um distanciamento tanto da milenar noção filosófica de um sujeito racional e neutro, como da noção de verdade associada a ele e ao seu esforço cognitivo. Entretanto, antes de recair em alguma forma de testemunho subjetivo ou solipsista, essa indicação visa esclarecer aspectos dos pressupostos e das afinidades necessárias requeridas pelos escritos e seus conteúdos a potenciais leitores, que então necessitariam possuir proximidades tanto valorativas quanto fisiológicas com os posicionamentos do autor. A importância desses aspectos pode ser confirmada com a publicação, dois anos após a reedição dos livros acrescentados aos prefácios (portanto em 1888), da biografia intelectual, escrita pelo próprio Nietzsche, *Ecce Homo*, na qual, em forte conexão argumentativa com os prefácios, este aspecto é novamente ressaltado, mesmo que já inserido no contexto dos direcionamentos do autor na última fase de sua produção filosófica (EH, Prefácio 3, KSA 6, p. 258). Nesse sentido, o conjunto de prefácios pode inclusive ser lido de forma sequencial e independentemente dos seus respectivos livros, não obstante a inultrapassável vinculação a estes. Todavia, os mesmos não se direcionam a oferecer um maior ou mais específico esclarecimento analítico ou conceitual do conteúdo dos livros publicados, mas com eles é visado indicar alguns pressupostos e direcionamentos dos escritos e os associar ao percurso intelectual de seu autor, tendo como pano de fundo a sua vida e as suas vivências individuais (*Erlebnisse*) (GC, Prólogo, 1, KSA 3, p. 346), oferecendo com isso indicadores à compreensão dos fins visados com os escritos. Com esse direcionamento Nietzsche não unicamente visava distanciar a sua filosofia do padrão de impessoalidade objetiva que norteava a tradição filosófica alemã; ele também objetivava oferecer indicativos que tornassem evidente que autor e obra estão sempre indissolivelmente ligados e de como esta ligação deveria ser

¹ Por conseguinte, *O nascimento da tragédia* (NT), os dois volumes de *Humano, demasiado humano* (HH I e II), *Aurora* (A) e *A gaia ciência* (GC).

explorada na sua potencialidade interpretativa, decisivamente com respeito ao perspectivismo avaliativo de toda interpretação (STELLINO, 2017, p. 260). A partir desses indicadores e de suas múltiplas conexões, o filósofo dá uma conotação reflexiva a muitas de suas vivências individuais (EH, Por que eu sou tão sábio, 1, KSA 6, p. 264), mas buscando ressaltar o aspecto singular segundo o qual ele as reelaborou em suas obras, oferecendo com isso indicadores para a compreensão dos direcionamentos das mesmas. O presente texto abordará estes vínculos indicados pelo autor a partir dos prefácios já mencionados e de *Ecce Homo*, seguindo seus respectivos direcionamentos, associados às noções norteiam o período final da produção filosófica de Nietzsche.

O personalismo como chave de leitura

Nos prefácios e em *Ecce Homo* Nietzsche menciona muitos aspectos sobre a sua vida, que vão desde a menção à morte prematura do seu pai, passando pelas descrições de aspectos da constituição física e pela tematização dos seus muitos problemas de saúde. São vários os sentidos dessas menções. Dentre eles, o de evidenciar como enfermidade, convalescência (*Genesung*) e superação (*Überwindung*) são noções centrais para que se possa compreender os escritos e o que o autor visava com eles. A intenção é, a partir desses aspectos, indicar um direcionamento da obra publicada, que conecte o desenvolvimento temático que leva até *Zaratustra* com as problematizações posteriores a ele, decisivamente com o projeto da transvaloração dos valores. Nesse sentido, ainda que as obras prefaciadas tenham prioritariamente a ver com *Assim falava Zaratustra*, tal como é repetidas vezes enfatizado pelo próprio autor, é evidente que, se considerados os direcionamentos dos escritos e do material póstumo do seu último período de reflexão, com os prefácios Nietzsche já insere o próprio *Zaratustra* no horizonte da questão axiológica relacionada à problematização do niilismo, que marca a última fase de sua filosofia.

Desse modo, o primeiro dos prefácios², acrescido a *O nascimento da Tragédia*, (GT/NT) intitulado “Tentativa de autocrítica”, traz indicações acerca dos reais motivos por detrás dos empreendimentos do então jovem autor com respeito aos antigos gregos; do seu interesse pelo seu “pessimismo da força”, pelo impulso dionisíaco, e de como estes dois fatores foram responsáveis pelos equívocos em seu entusiasmo excessivo no livro, entendido então como “impossível”, “mal escrito”, “pesado”, “embaraçoso”, “imaginativo e confuso” (NT, Autocrítica 3, KSA 1, p. 14). O sentido destas menções é claro: dar indicações acerca dos motivos de seu afastamento com respeito ao wagnerianismo e seu componente schopenhaueriano que, todavia, não é diretamente citado no prefácio, mas subentendido como

² Todavia não primeiro a ser escrito, pois o autor escreveu primeiramente o prefácio para o primeiro volume de HH. Cf. BURNETT, 2008, p. 26.

extensão do romantismo que o autor então entende como “a mais não grega de todas as formas de arte”, como um “destruidor de nervos de primeira monta” e que leva à embriaguez, ao “não discernimento enquanto virtude” e, assim, gerando um efeito semelhante a um “eflúvio narcótico” em seu público (NT, Autocrítica 6, KSA 1, p. 20).

Os gregos como modelos efetivos e o embate pela arte e pela cultura

A contraposição entre os gregos pré-filosóficos³ e o romantismo é novamente retomada, tendo em vista a compreensão daquilo que Nietzsche naquele momento desejava revelar acerca do seu filosofar, dos ensinamentos de Zaratustra e da sua contraposição ao niilismo que ele interpretava no seu tempo. A oposição indicada entre o pessimismo da força dos gregos, resultado de sua extrema sensibilidade perceptiva do mundo em sua dureza (NT 3, KSA 1, p. 35), da sua aceitação e embelezamento desta por intermédio da arte, e aquilo que o filósofo interpreta como pessimismo romântico e depreciador da vida na sua efetividade, é então indicada como central para a sua interpretação da arte wagneriana como narcotização estética, que a aproxima de um niilismo prático (*praktischen Nihilismus*) e remete seus entusiastas a antigas crenças em antigos deuses (NT, Autocrítica 7, KSA 1, p. 21). Esta interpretação indica a utilização de categorias psíquicas e valorativas associadas às problematizações estético-artísticas na reflexão de Nietzsche sobre a arte e sobre a sua significação no seu tempo e que são novamente mobilizadas no seu escrito *O caso Wagner*, de 1888. Ao afirmar que a força dos gregos teria sido evidenciada quando esses, na “riqueza de sua juventude”, demonstraram uma “Vontade para o trágico” (*den Willen zum Tragischen*) e foram pessimistas (NT, Autocrítica 4, KSA 1, p. 16), Nietzsche quer indicar uma designação de força associada à capacidade de contraposição à tentativa filosófica de negar a concepção do intransponível sofrimento inerente à existência, que na sua interpretação seria o componente determinante da perspectiva grega pré-filosófica. Ele deseja reafirmar a significação do sofrimento e a necessidade de aceitá-lo como aspecto inerente à vida e, mesmo, como potencial fonte de engrandecimento da mesma. Sofrimento neste sentido tem sua significação ampliada com respeito a uma interpretação unicamente física. Ele é tomado como forma de percepção imanente e efetiva do mundo e como critério de valorização deste e da vida (FP 1875, 9[1], KSA 8, p. 147). Diferentemente da perspectiva schopenhaueriana, que com sua interpretação das filosofias védica e budista acaba por indicar traços positivos na negação do querer viver como um dos poucos e raros aspectos capazes de interromper a continuidade dos sofrimentos causados pela insaciedade volitiva (SCHOPENHAUER, WV/MV § 69, p. 512), Nietzsche interpreta a visão trágica grega como uma perspectiva segundo a qual, apesar da sua dureza, a existência não apenas não era negada, mas era mesmo

³ Pois a filosofia grega significou nesta perspectiva, para Nietzsche, a “decadência do instinto grego”, que se expressou exemplarmente na diferenciação entre “a coragem ante a realidade” de Tucídides e a covardia do idealismo platônico ante a mesma (CI, O que devo aos antigos, 2, KSA 6, p. 156).

desejada. Para ele, o mesmo motivo influenciou a arte wagneriana de última fase, caracterizada pelo elogio da pureza moral e da castidade enquanto vias para a redenção (*Erlösung*) em *Parsifal*. O autor de *Zarathustra* busca então apresentar uma perspectiva não unicamente especulativa enquanto contraponto às valorações metafísicas. Ele encontra nos gregos pré-filosóficos um contraponto anterior, que efetivamente existiu e fora livre de tais pressupostos. Nietzsche interpreta as concepções schopenhauerianas e wagnerianas como decisivamente valorativas e busca então, por meio dos gregos, enfraquecer qualquer pretensão de absolutização desses valores. O que ele busca ressaltar são os traços não contemporâneos das projeções valorativas dos antigos gregos, portanto, completamente apartadas daquelas ligadas à filosofia e à metafísica.

Sob o ponto de vista da produção autoral, esse posicionamento visa repercutir como negação da possibilidade de alguma forma de contemplação desinteressada e objetiva sobre a existência ou ainda da necessidade de uma ascese redentora como antídoto ao sofrimento inerente a ela. O filósofo então adota uma ampla leitura filosófico-cultural e compreende tais perspectivas enquanto advindas da inversão valorativa empreendida pelo socratismo e que foram assimiladas e propagadas no e pelo cristianismo, chegando até a contemporaneidade e se manifestando de forma sintomática na filosofia de Schopenhauer e na música de Wagner⁴.

Esses podem ser citados como fatores posteriormente percebidos como divergentes entre a pretensão de um restabelecimento da perspectiva trágica enquanto antídoto à decadência cultural que Nietzsche interpretava no seu tempo e as perspectivas da filosofia de Schopenhauer e a música de Wagner. O projeto de recuperação da cultura trágica foi compreendido como impossível de ser realizado a partir de Schopenhauer e de Wagner, mas continuou a ser pressuposto no projeto de transvaloração dos valores, enquanto alternativa à moral depreciadora da existência (FP 1887, 9[83], KSA 12, p. 378). A partir disso teria sido percebido o equívoco de interpretar a filosofia schopenhaueriana e a arte wagneriana como contraposições ao pessimismo moderno e, ainda, que ambos poderiam ter consistido em agentes de uma contraposição efetiva a esse acontecimento contemporâneo, pois ainda estariam centralmente adequados ao contexto cultural advindo da metafísica e à tendência de depreciação da vida dele decorrente. Nietzsche parece perceber que uma interpretação positiva da sabedoria trágica só seria possível na contemporaneidade se fossem criadas as condições para isso e a partir de uma mudança de valores. Na época da hegemonia da ciência, uma visão de mundo calcada nestas noções estaria sempre fadada a buscar um último refúgio no místico e no fantasioso, que serviriam, no limite, como narcótico para uma cultura que ruía devido às suas contradições e impossibilidades. O que Nietzsche identificara na

⁴ Nietzsche posteriormente esclarece, em carta a George Brandes, que os rompimentos com Wagner e com o wagnerianismo, por conseguinte, com a filosofia de Schopenhauer, se deveram em muito à percepção de uma falsa interpretação de ambos, marcada por uma compreensão a partir de si mesmo (SOMMER, 2017, p. 13).

valorização e no embelezamento da vida na arte grega ele nomeia, quase uma década e meia depois, como anelo de força daquela, na sua força vital, em contraposição a formas de pensar e de avaliar (*Denk- und Werthungsweise*) inimigas da vida (*lebensfeindliche*) (NT, Autocrítica 5, KSA 1, p. 18). Isso seria aquilo que o filósofo teria assimilado dos gregos e que ele indica que gostaria de ter dito em seu livro inicial. Mas, ao invés disso, ele afirma que deixou-se desviar por formas de expressão schopenhauerianas e românticas, que redundaram destarte em uma concepção metafísica do artista e da arte, que o levou a compreender a arte como atividade metafísica do homem (NT, Autocrítica 5, KSA 1, p. 17).

A experiência pessoal da convalescência e as possibilidades avaliativas

A partir do já mencionado, os prefácios para os dois volumes de *Humano, demasiado humano* (HH I) se inserem no escopo de esclarecimento dos direcionamentos das obras publicadas e, portanto, ao indicarem a relação entre a vivência singular do autor e a sua obra, também ressaltam aspectos constitutivos do projeto de transvaloração dos valores que Nietzsche deseja empreender com sua filosofia. Os prefácios apresentam a descrição mais próxima de uma trajetória intelectual calcada em uma interpretação de vida singularizada⁵, que Nietzsche caracteriza por meio das noções de convalescência, mas também de coragem e de criação. É neste sentido que o autor busca ressaltar a criação aproximada da poesia e da arte em geral, enquanto forma de “regeneração de si mesmo” (*Erholung von mir*), de autoesquecimento, tratamento e autorrestabelecimento (*Kur und Selbstwiederherstellung*) (HH I, Prefácio 1, KSA 2, p. 14), que estariam na base tanto dos seus equívocos com Schopenhauer, com Wagner⁶ e com a moral. O aspecto

⁵ A afirmação de inicial Nietzsche na seção “Por que escrevo livros tão bons” de *Ecce Homo*, “Uma coisa sou eu e outra são meus escritos” (KSA 6, p. 298) carece de ser interpretada por meio de um viés psicológico, que é várias vezes indicado pelo próprio autor, tendo em vista que ele indica que se considere os seus livros a partir desse pressuposto (HH I, Prefácio 8, KSA 2, p. 22). Com efeito, ainda no mesmo tópico da seção de *Ecce Homo*, ele menciona aspectos que corroboram com esse aspecto, que sintetizados são: (1) O fato de que o intérprete não pode extrapolar suas capacidades interpretativas; e (2) que livros falam de experiências pessoais (*dass ein Buch von lauter Erlebnisse redet*), que frequentemente estão além das possibilidades das experiências gerais (*Erfahrungen*), pois tratam da primeira linguagem para uma nova sequência de experiências gerais, que, portanto, constituiria uma nova experiência geral (*durchschnittliche*) e expressaria a própria originalidade (*Originalität*) do autor (EH, Por que escrevo livros tão bons, 1, KSA 6, p. 300). No § 5 da mesma seção Nietzsche afirma: “Nos meus escritos fala um psicólogo sem semelhante (*der nicht seines Gleichen hat*), esta é a primeira impressão (*Einsicht*) a que chega o leitor” (EH, Por que escrevo livros tão bons, 5, KSA 6, p. 305). Considerando, portanto, que a psicologia de Nietzsche pressupõe a atuação ativa de aspectos pulsionais e não conscientes no pensar e no estilo da autoria, a diferenciação acima mencionada diz respeito à impossibilidade de uma completa transposição das inclinações do autor para a obra (GC 381), mas também à necessidade de uma certa compatibilidade psicológica e valorativa do leitor com o mesmo.

⁶ A percepção por parte de Nietzsche da incompatibilidade entre wagnerianismo e o seu projeto de reforma da cultura na década de setenta (BENVENHO, 2021, p. 125) – por conseguinte com a metafísica schopenhaueriana, também fonte de inspiração de Wagner – resultou na sua interpretação do declínio vital da cultura ocidental entendida como “herança da interpretação cristã” (CI, *Incursões de um extemporâneo*, 21, KSA 6, p. 125). Em última análise, Nietzsche justifica seus equívocos indicando que

psicológico deste autoengano é exemplarmente indicado na concepção do “espírito livre”, inventado (*erfunden*) pelo autor enquanto necessidade de companhia (*zur Gesellschaft nötig*) para “manter coisas boas em meio às [coisas] más” (doença, solidão, estranhamento, apatia, inatividade)” (HH I, Prefácio 2, KSA 2, p. 15). Ele indica que tudo tratou-se de uma forma ativa, premeditada, de autoengano, que tinha por finalidade a recuperação após uma dura necessidade de mudança, efetivada por meio de criação imaginativa com caráter projetivo, pois a invenção dos espíritos livres tinha por finalidade indicar não imediatamente a existência dos mesmos, mas as condições de possibilidade para que eles viessem a surgir. Este novo direcionamento é então indicado como associado a um grande rompimento (*grosse Loslösung*) com respeito a lugares, coisas e pessoas com as quais até então o autor convivera e que vieram a ser abandonadas, através de um intenso e doloroso desejo de mudança, pois “o ruim e o doloroso pertencem à história do grande rompimento” (HH I, Prefácio 3, KSA 2, p. 16). O rompimento, entendido enquanto irrupção da força e da vontade para a autodeterminação, autoavaliação e vontade de livre querer (*Wille zum freien Willen*), foi determinante para o início do processo que, segundo Nietzsche, assimilou a doença e a associou à tentativa de demonstrar a sua soberania sobre as coisas. Isso, todavia, implicou em doentio isolamento (*krankhaften Vereinsammung*), visando a madura liberdade do espírito (*Freiheit des Geistes*) (HH I, Prefácio 4, KSA 2, p. 17), para o que foram necessários longos anos de convalescência, cheios tanto de mudanças quanto de vontade de saúde (*Willen zur Gesundheit*).

Convalescência, tal como mencionada nos escritos, não deve ser interpretada unicamente em um sentido orgânico (BITTENCOURT, 2010, p. 135); mas, para além disso, também em sentido espiritual e moral, pensada simultaneamente em sintonia e contraposição com a condição física efetiva. De tal modo, as enfermidades adquirem um papel decisivo no processo de criação valorativa, pois possibilitam, no restabelecimento, um distanciamento daquilo que é estranho ao próprio espírito. Esse processo de restabelecimento externo e interno possibilitou a criação de novas formas de valoração, e a determinação que se fez necessária a elas não constituía um estágio final do processo, mas sim transitório, pois um passo à frente nela, e “o espírito livre aproxima-se novamente da vida, lentamente, é claro; quase rebelde, quase desconfiado” (HH I, Prefácio 5, KSA 2, p. 19). Isso significou uma aproximação das coisas mais próximas, do mundo na sua efetividade imanente. Tornando-as novamente perceptíveis, dadas as mudanças daquele que não ficou unicamente no seu próprio lar, consigo mesmo, mas que mudou, suportou “o cansaço, as velhas doenças e as recaídas do convalescente! (*Rückfällen des Genesenden*)” (HH I, Prefácio 5, KSA 2, p. 19) que, portanto:

Dito seriamente, se trata de um tratamento basal (*gründliche Kur*) contra todo pessimismo (e danos cancerígenos de velhos idealistas e conhecidos

suas interpretações de ambos falavam efetivamente dele mesmo e não das reais concepções daqueles, alteradas por ele próprio em favor de suas perspectivas (EH, As extemporâneas, 3, KSA 6, p. 320).

mentirosos), se tornar um doente como um espírito livre. Adoecer por um tempo e então, mais longamente, ainda mais longamente, permanecer saudável. Eu penso em tornar-se “ainda mais saudável” [*gesünder*]. Consiste em uma sabedoria, uma sabedoria de vida, prescrever a si mesmo, mesmo por um longo tempo, apenas em pequenas doses, a saúde. (HH I, Prefácio 5)

A convalescença é, desse modo, usada como uma chave interpretativa do processo de constituição do pano de fundo pessoal e intelectual (GC, Prólogo 1, KSA 3, p. 345). Indicada como aspecto inerente aos escritos e aos seus propósitos, ela deve ressaltar a contraposição entre o sofrimento que cria e aquele que nega. No prefácio para o segundo volume de *Humano, demasiado humano* (HH II), Nietzsche então indica diretamente; “Meus escritos falam apenas de minhas superações (*Ueberwindungen*)” (HH II, Prefácio 1, KSA 2, p. 369), que estas careceram de um tempo de convalescença e que seus escritos contêm um “ensinamento de saúde” (*Gesundheitslehre*) (HH II, Prefácio 2, KSA 2, p. 371), recomendado como *disciplina voluntatis* àqueles que, enquanto “pessimistas com boa vontade para com o pessimismo”, se opõem ao pessimismo romântico (HH II, Prefácio 4, KSA 2, p. 373), da inatividade, da resignação. As noções de convalescença e pessimismo são mobilizadas na argumentação para esclarecer e indicar a força criativa dos escritos e com isso advertir o leitor do ânimo de aceitação incondicional da vida contido neles; aceitação até mesmo do sofrimento inerente a ela, para então tornar a sua plena afirmação possível.

Com isso, Nietzsche busca indicar uma forma outra de pessimismo, cuja finalidade é o “estabelecimento da permissão de ser em algum momento novamente pessimista” (HH, Prefácio 5, KSA 2, p. 375). Não se trata de ansiar afirmar uma visão negativa da vida, mas precisamente o contrário. O seu pessimismo com características imanentistas (TUGENDHARDT, 2002, p. 49) busca primeiramente se contrapor a falsas ou idealizadas interpretações da existência, que para o filósofo redundaram na contemporaneidade em desalento com relação a ela. O pessimismo aludido por Nietzsche tem em vista não a resignação ante a crueldade da existência, mas a determinação de aceitar a existência em sua totalidade, mesmo os seus aspectos mais dolorosos e difíceis, consistindo nisso o seu aspecto vital afirmativo.

A vida mesma nos recompensa (*belohnt*) por nossa obstinada vontade de viver, por uma longa guerra como a que eu anteriormente empreendi contra o pessimismo do cansaço vital (*Pessimismus der Lebensmüdigkeit*), mesmo em favor de cada olhar atento de nossa gratidão, que se permite não deixar passar os menores, tênues, mais fugazes presentes da vida. (HH II, Prefácio 5, KSA 2, p. 375).

Do ponto de vista interno da obra, Nietzsche retorna à matriz do pensamento trágico que ele identificara nos gregos desde a sua primeira obra (CI, O que devo aos antigos, 5, KSA 6. p. 160). Todavia, neste momento, em um sentido outro e tendo em vista reposicionar o seu *Assim falava Zarathustra* no contexto dos novos temas que ocupam a sua reflexão na segunda metade da década de oitenta.

É neste contexto que a convalescência adquire profundidade filosófica, pois ela passa a demarcar a ideia de força espiritual, que mesmo no sofrimento é e afirma-se como afirmativa e criadora. Zaratustra, com efeito, é também apresentado como um convalescente, que busca superar a dureza de seus ensinamentos por meio de mudança de valores e da criação possível a partir dela. Seus princípios motrizes são a criação e a superação, que estão implícitas na interrelação afirmativa entre o pensamento do eterno retorno e o ensinamento do Além-do-homem (BARROS, 2017, p. 130). Seus ensinamentos diferenciam-se das antigas doutrinas por não visarem outros mundos ou vidas, mas anunciarem a fidelidade à terra e à existência (ZA, Prólogo 3, p. 17). Com efeito, o viés indicado pelos prefácios tem declarada finalidade de fazer compreender determinados aspectos representados pelo sábio persa a partir do enfoque moral da filosofia de Nietzsche na segunda metade da década de oitenta. Nesse contexto, a convalescência de Zaratustra é indicada como consequência das suas opções valorativas (BORNEDAL, 1986, p. 110), da aceitação do seu pensamento abissal (EH, Por que sou tão sábio, 4, KSA 6, p. 270), peso incomparável da responsabilidade das escolhas ante a hipótese da efetividade do eterno retornar de todas as coisas. A aceitação desta perspectiva, que gera temor no próprio personagem, pode, a partir dos prefácios e de *Ecce Homo*, indicar as dificuldades do próprio autor em expressar seus impulsos e pensamentos mais interiores.

Moves-te, espreguiças-te, agonizas? Levanta! Levanta! Não agonizar – falar-me é o que deves! Zaratustra, o sem Deus, te chama!
Eu, Zaratustra, o anunciador da vida, o anunciador da dor, o anunciador do círculo – chamo-te, meu mais abissal pensamento! (ZA III, O convalescente, 1, KSA 4, p. 270)

Por conseguinte, Zaratustra é aquele que anuncia o mais pesado dos pensamentos, possibilitado pela percepção da morte do deus cristão e, por conseguinte, das formas de valoração relacionadas a ele. Com isso é negada a existência de toda forma de determinação superior e indicada a necessidade intransponível da aceitação da necessidade da autodeterminação de escolhas. Ao referir-se àquela obra, ainda a mencionando a partir da indicação de uma centralidade decisiva e a indicando como produto de uma criação já associada ao escopo da transvaloração dos valores, Nietzsche fornece importantes indicações de que os prefácios e *Ecce Homo* têm por finalidade não apenas esclarecer os conteúdos e perspectivas dos escritos anteriores, mas conectá-los aos novos direcionamentos que o autor busca integrar à sua obra (SCHMIDT, 2016, p. 27). Pensado como escrito filosófico, mas completamente divergente da tradição lógico-conceitual assimilada pela filosofia, *Zaratustra* constitui já uma etapa do empenho pela transmutação dos valores e mesmo necessita ser ressaltado enquanto tal, para que os seus posicionamentos filosóficos sejam passíveis de compreensão.

Todavia, para aceitá-los, é necessário assumir os riscos da determinação da própria existência⁷, tal como fizera o próprio Nietzsche. Neste sentido, Zaratustra, o andarilho e escalador de montes (ZA, O andarilho, KSA 4, p. 193), que alteraria a experiência da profundidade dos vales e da elevação dos cumes, pode ser considerado como uma criação das sucessivas enfermidades e convalescências do filósofo; que, ao invés de novamente adotar o ponto de vista da condenação da dureza da existência, mobilizou seus sofrimentos e convalescências para a criação, em oposição ao pessimismo metafísico do romantismo⁸. Neste sentido, os ensinamentos de Zaratustra indicam de forma central para os leitores o ensinamento da autossuperação (JULIÃO, 2007, p. 102), não apenas como forma de suportar os desafios e sofrimentos da existência, mas de incondicionalmente aceitá-la, mobilizando os fatores negativos como força criadora e afirmativa da vida. Ou ainda, nas palavras de Zaratustra:

Amo aqueles que não sabem viver senão como os que sucumbem, porque são aqueles que transpõem.
 Amo os grandes desprezadores, porque são os grandes veneradores e flechas do anseio pela outra margem.
 Amo aqueles que não procuram primeiro um motivo atrás das estrelas para se sacrificar e sucumbir, mas sacrificam-se a terra, para que a terra, algum dia, se torne o *além-do-homem* (ZA, Prólogo 4, KSA 4, p. 18).

Considerações finais

Os prefácios e *Ecce Homo* oferecem significativos indicadores para que se compreenda aspectos inultrapassáveis da filosofia de Nietzsche. A narrativa de primeira pessoa nestes textos pode, rapidamente, remeter ao ponto de vista intuitivo de que se trata de um pensamento personalista, solipsista. Entretanto, uma leitura mais atenta acaba por revelar que o autor mobiliza tais aspectos para fazer uma crítica dos antigos pressupostos de neutralidade e de racionalidade incondicionada, para ele aspectos constitutivos e geradores do niilismo moderno. O ponto de vista de Nietzsche se alicerça na vida efetiva, na perspectividade de um enfermo, de um convalescente (EH, Por que sou tão sábio, 1, KSA 6, 266), que transvalorou até mesmo as doenças em “enérgico estimulante da vida” (EH, Por que sou tão sábio, 2, KSA 6, 266), onde ambas as noções jamais são encontradas. Não se trata apenas de tentar refutar os pressupostos metafísicos, mas de demonstrar que eles decorrem de princípio valorativos e não de fatores que possam ser efetivamente referenciados ou demonstrados efetivamente⁹. Por fim, vários posicionamentos

⁷ Cujas decisões determinariam os ciclos destinados a eternamente se repetirem caso uma nova atitude não seja tomada.

⁸ Wolfgang Müller-lauter (1999, p. 12) sintetiza esta correlação com bastante clareza, ao relacionar a percepção da decadência física com a ideia de “sadio no fundamento”.

⁹ Mesmo partindo do pressuposto que Nietzsche em momento algum defende algum tipo de teoria da correspondência, as suas críticas ao idealismo (CLARK, 2002, p. 39) pressupõem uma noção de efetividade desvinculada da noção metafísica de realidade (*Realität*).

indicados por Nietzsche possibilitam desabilitar, sob o ponto de vista substancial, até mesmo a noção de sujeito em sua acepção moderna¹⁰. O eu a que se refere o autor pode ser muito melhor entendido como singularidade apenas segundo o ponto de vista de suas diferenciações e vivências próprias com respeito a outras pessoas, percursos e escolhas. O empenho de Nietzsche em vincular a sua filosofia à sua própria existência – “Pois desde que se é uma pessoa, tem-se necessariamente a filosofia de uma pessoa” (GC, Prefácio 2, KSA 3, p. 347) – não significa que aquela se resume unicamente a ela. Em sua filosofia o apelo pela assimilação da necessidade de autodeterminação ultrapassa o caráter pessoal, e esse amplia o significado da autorreferência. Destarte, as menções aos problemas de saúde e aos restabelecimentos associadas ao pensamento ativo, afirmativo e propositivo, buscam ser contextualizadas no horizonte amplo da tentativa de inversão dos valores milenares da cultura ocidental, que na interpretação de Nietzsche a levaram ao pessimismo e ao niilismo. Ao fazer oposição a estas duas tendências, a referência a si próprio é ampliada pela significação da contraposição valorativa e torna a experiência pessoal em um embate filosófico amplo pela vida e por suas potencialidades, que para Nietzsche estão ameaçadas na modernidade.

Contíguo, para além, fora, acima, permite perguntar se não fora a doença que inspirou a filosofia. O inconsciente disfarce de necessidades fisiológicas sob o manto do objetivo, dos ideais, do puro espiritual, vai tão longe que alcança o assustador – e com frequência me perguntei se até hoje a filosofia, amplamente considerada, não teria sido apenas uma reflexão (*Auslegung*) do corpo e um equívoco do corpo (*Missverständnis des Leibes*). Por trás dos mais altos juízos de valor que até hoje guiaram a história do pensamento se escondem equívocos da constituição corpórea, seja de indivíduos (*Einzelnen*), seja de castas (*Ständen*) ou raças inteiras. (GC, Prefácio 2, KSA 3, p. 348).

É desta forma que, na perspectiva de Nietzsche, até mesmo fortes desvantagens físicas podem ser transmutadas em força afirmativa, por meio da criação, livre das amarras de perspectivas morais restritivas.

¹⁰ Pois a necessidade do sujeito deve ser inserida no domínio da necessidade metafísica, tal como as noções de identidade e de substância, resultantes da intelectualização de instintos voltados à sobrevivência (GC 110, KSA 3, p. 469). Em *Ecce Homo*, na seção intitulada “Por quê sou tão sábio” (§ 9, KSA 6, p. 293), Nietzsche afirma: “Neste ponto não se pode mais propriamente contornar a resposta à pergunta como se tornar aquilo que se é (*wie man wird, was man ist*). E com isso toco a obra prima na arte da autoconservação – a busca por si mesmo (*Selbstsucht*)... Tomando-se propriamente que a tarefa, a determinação, o destino (*Schicksal*) da tarefa, repousa significativamente acima de uma medida, e assim não restaria nenhum perigo maior que confrontar com essa tarefa. Ser aquilo que se é, pressupõe que não se tenha a mais longínqua noção do que se é (*Dass man wird was man ist, setzt voraus, dass man nicht im Entferntesten ahnt, was man ist*). A ideia de individualidade em Nietzsche é determinada pela diferenciação das metas e não pela adequação a uma determinação designativa.

Referências bibliográficas:**Fontes primárias:**

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA) in 15 Bände. G. Colli e M. Montinari (Org). München, de Gruyter/DTV, 1980.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Werksausgabe. Zürich: Haffmans Verlag, 1987.

Fontes secundárias:

BARROS, Roberto. *Nietzsche: Além-do-homem e idealidade estética*. Campinas: Ed. PHI, 2016.

BENVENHO, Célia Machado. Relação entre educação, cultura e vida para o professor Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v. 43, n. 3, p. 123-144, setembro/dezembro, 2022.

BITTENCOURT, Renato Nunes. Estética como fisiologia aplicada em Nietzsche. *Revista VISO. Cadernos de estética aplicada*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 8, pp. 123 – 143, 2010.

BORNEDAL, Peter. Eternal Recurrence in Inner-Mental-Life. The Eternal-Recurrence-Thought as describing the Conditions of the Possibility for Knowledge and Pleasure. *Nietzsche Studien*, 35, Berlin/New York, 1986.

BRUSOTTI, M: “Introduzione” a *Nietzsche, F. Tentativo di Autocritica. 1886-1887*. Gênova: Il Melangolo, 1992.

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

CLARK, Maudemarie. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2002.

JULIÃO, José Nicolau. A experiência da superação em *Assim falava Zaratustra*. *O que nos faz pensar*. Revista da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, vol. 21, pp. 80 – 111, 2007.

LAUTER-Müller, Wolfgang. *Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica. A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner. *Cadernos Nietzsche*, n. 6, pp. 11 – 30, 1999.

MEDRADO, Alice. O cultivo de si, o cultivo da liberdade. *Estudos Nietzsche*, v. 13, n. 1, p.141-173, jan./jun. 2022.

SCHMIDT, Jochen. *Der Mythos „Wille zur Macht“*. *Nietzsches Gesamtwerk und der Nietzsche-Kult. Eine historische Kritik*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2016.

SOMMER, Andreas Urs. Nietzsche, Wagner e a decadência. *Cadernos Nietzsche*, v. 38, n. 1, pp. 11 – 25, 2017.

STELLINO, Paolo. Projetismo dos valores em Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, v. 38 n. 3, pp. 259 – 271, 2017.

TUGENDHAT, E. Nietzsche e o Problema da Transcendência Imanente. *Revista Éthic@*, v. 1, n. 1, pp. 47-62, 2002.

Recebido: 09/01/2023

Aprovado: 24/05/2023

Received: 09/01/2023

Approved: 24/05/2023




ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 14 - N. 1 ISSN 2179-3441

A crítica de Nietzsche à negação da vontade de Schopenhauer enquanto manifestação da decadência

Nietzsche's critique of Schopenhauer's denial of the will as a manifestation of decadence

Maurício Pan 

Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Florianópolis, SC, Brasil

Contato: mauricio.aigner.pan@gmail.com

Resumo:

Este artigo visa apresentar as críticas de Nietzsche à moralidade schopenhaueriana, na sua proposta de negação da vontade, enquanto manifestação da decadência. Com efeito, a mais contundente objeção que Nietzsche fará à moralidade de Schopenhauer diz respeito à consideração da moralidade como juízo de valor, no qual a negação da vontade se apresenta como uma manifestação da decadência, pois na fase final de sua produção filosófica a negação da vontade aparece como um juízo de valor proveniente de uma formação vital enfraquecida e fisiopsicologicamente adoecida. Desta maneira, as críticas de Nietzsche à negação da vida e da vontade em Schopenhauer que serão apresentadas se inserem no contexto da moralidade enquanto juízo de valor, na qual a doutrina schopenhaueriana da negação da vontade surge como sintoma de uma formação vital *décadent*.

Palavras-chave: Nietzsche. Schopenhauer. Negação da vontade. Décadence.

Abstract:

This article aims to present Nietzsche's criticism of Schopenhauer's morality in his proposal of the denial of the will as a manifestation of decadence. In effect, the most compelling objection Nietzsche provides against the morality of Schopenhauer is related to the consideration of morality as a judgment of value, in which the denial of the will presents itself as a manifestation of decadence, because in the final stage of his philosophical production the denial of the will appear as a judgment of value that springs from a weakened and physiopsychologically diseased vital condition. Therefore, Nietzsche's criticisms of to the denial of life and will as they appear in Schopenhauer's philosophy are presented within the context of morality as a judgment of value, in which the Schopenhauerian doctrine of the denial of the will emerges as a symptom of a *décadent* vital formation.

Keywords: Nietzsche. Schopenhauer. Denial of the will. Décadence.

A negação da vontade como eixo da filosofia de Schopenhauer

Dentre as críticas que Nietzsche faz a Schopenhauer, ressalta-se que a máxima negação da vontade na renúncia é apenas uma forma velada de dar vazão aos próprios interesses. O sábio de Frankfurt entendia o estado de negação da vontade do asceta como a consumação de um estado de desinteresse para com a própria condição que vinha se tornando cada vez mais intenso desde a sua forma inicial através da contemplação estética, passando pela fase intermediária da supressão do egoísmo no fenômeno do verdadeiro amor (*Agapé*), para então culminar na profunda indiferença quanto à própria condição, ou seja, na mortificação da vontade ascética. Nesse sentido, o silenciamento da vontade é um elemento fundamental dentro da filosofia schopenhaueriana e que pode ser identificado gradativamente dentro das esferas de sua filosofia, seja na estética, na ética ou na própria ‘ordem da salvação’ (*Heilsordnung*), em que a própria intensificação da negação da vontade é uma das causas responsáveis pela transição de uma esfera à outra.

Dessa forma, chega-se ao ponto de redenção através de uma intensificação da negação da vontade, em que o desinteresse para com a própria condição vai se tornando mais intenso até se tornar completo no ascetismo¹. Assim, a negação da vontade não é apenas a consumação de um estado perfeitamente desinteressado, mas é também oriundo de uma gradativa intensificação do desinteresse para consigo mesmo e para com a vida, de modo que os profundos sofrimentos e o autoconhecimento da vontade enquanto autodilaceradora, que conduzem o santo ao ascetismo, vão intensificando seu desinteresse até que esse seja capaz de promover a negação da vontade, em que se torna livre de seu ímpeto volitivo, a ponto de, em última instância, “[...] essa autoabnegação, essa mortificação da vontade própria”² redimi-lo. Segundo Ruffin (2012), a própria clareza de consciência (*Besonnenheit*)³, que consiste numa relação epistêmica com o mundo, possui seu correlato prático na medida em que nela o ímpeto volitivo é silenciado e, com isso, a efusão e turbulência da afirmação da vontade dá lugar a uma tranquilidade serena destituída do afã volitivo⁴.

Em linhas breves, é a autoabnegação que conduz à completa negação da vontade na resignação. Ora, assim como no caso da negação da vontade individual na

¹ Portanto, assumimos que a vontade pode ser gradualmente enfraquecida e silenciada até que chegue à sua completa viragem no fenômeno dos santos e ascetas. Margit Ruffing (2001) é outra autora que defende essa posição.

² SCHOPENHAUER, 2015a, p. 445.

³ “[...] was Schopenhauer „Besonnenheit“ nennt: Besonnenheit meint Erkenntnisbedingung und Kennzeichen der menschlichen Moralität” (RUFFING, 2012, p. 225). “O que Schopenhauer chama de “Besonnenheit”: *Besonnenheit* significa condição de conhecimento e sinal distintivo da moralidade humana.”

⁴ O que faz com que a negação da vontade, isto é, seu silenciamento e enfraquecimento, seja *identificável*, em todas as esferas da filosofia schopenhaueriana, seja na epistemologia, na estética, na ética ou na redenção.

compaixão, isto é, do egoísmo, que Nietzsche (A 7) havia objetado que de forma alguma constituía uma situação em que o agente se encontrava desinteressado para consigo mesmo quando da realização das ações compassivas, agora, num estágio mais avançado da negação da vontade, o filósofo solitário trará as mesmas objeções, isto é, de que o asceta permanece interessado nele mesmo quando atinge a negação da vontade.

Ao observar o pensamento único de Schopenhauer⁵, no que toca à sua moral da compaixão e, também, na redenção do asceta, encontramos um distintivo sinal que torna todos esses elementos (inclusive a estética, se regredirmos mais) de sua filosofia comunicados entre si⁶. Este sinal distintivo que sua estética, sua ética e o ápice de sua filosofia carregam é a negação da vontade⁷. Embora essa se manifeste apenas gradativamente em cada um destes estágios, sendo inicial e incipiente no contemplador estético, intermediário no homem compassivo e consumado no asceta redimido, é notório que o eixo que norteia todos esses grandes e valiosos estados que o ser humano pode alcançar é a negação da vontade. Respectivamente compreendidos, o estado estético, o ético e o da redenção são mesmo os mais louváveis estados que o ser humano pode atingir, de forma que Schopenhauer honra-os como negadores da vontade. Assim, haveria uma união das esferas filosóficas de Schopenhauer em torno de um ponto. Segundo Maria Lúcia Cacciola, “o ponto de vista estético liga-se, pois, intimamente ao ponto de vista ético, referindo-se ambos à negação do fenômeno da vontade.” (CACCIOLA, 1994, p. 164).

Dessa maneira, para Nietzsche (CI V, 5), Schopenhauer estava agindo segundo os valores decadentes e niilistas da depreciação da vida quando elegeu como marco distintivo dos grandes estados da condição humana a negação da vontade⁸; Schopenhauer havia louvado nesses estados a negação da vontade. O maior e mais significativo acontecimento no qual está envolvido o ser humano é o de negação da vontade, pois é através desta que o homem se torna redimido de sua existência:

[...] que o grande e mais significativo acontecimento que o mundo pode exibir não é o conquistador do mundo, mas o ultrapassador do mundo; portanto, em realidade, nada senão a tranquila e despercebida conduta de vida de uma pessoa que chegou àquele conhecimento em virtude do qual renuncia e nega a Vontade de vida, esta que em tudo o que se esforça e a tudo que preenche e impulsiona, cuja liberdade apenas aqui, só nele, entra em cena, pelo que sua conduta é precisamente o contrário da conduta ordinária. (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 447).

⁵ SCHOPENHAUER, 2015a.

⁶ COVIELO, 2006, p. 8.

⁷ O que de uma forma bastante feliz, Coviello chama de seu “vaso comunicador”. Coviello, 2006, p.8.

⁸ “Niilismo é simplesmente um novo termo para uma ideia antiga, encapsulada significativamente na ‘terrível sabedoria de Sileno’: a visão de que é melhor não ser do que ser, a ‘vontade de nada’.” (REGINSTER, 2006, p. 121).

Com efeito, o ser humano é a mais alta manifestação da vontade de vida, pois é nele que se torna possível o autoconhecimento da vontade, de modo que assim possa livremente negá-la em si mesmo. Atingir tal estado, que no caso da santa Redenção é bastante raro e difícil de alcançar, é a saída máxima para uma existência atormentada pela vontade de vida. Como esse estado é de difícil acesso, e em verdade, restrito a alguns eleitos, a negação da vontade, mesmo quando não é consumada completamente, como no caso da contemplação estética e dos atos de compaixão, tem significativo valor, já que é mais acessível à maior parte da humanidade. Assim, em seus graus de menor intensidade, a negação da vontade através da estética e da ética não apenas servem como estados de passagem que anseiam por uma supressão da vontade ainda mais consumada, possuindo valor neles mesmos, já que esses estados são mais acessíveis a uma maior quantidade de seres humanos. Dessa forma, embora o maior e mais significativo acontecimento, o mais louvável estado no qual seria desejável estar, seja o de completa negação da vontade, a partir do qual o homem se torna redimido de sua existência penosa, e esses estágios antecedentes sejam estágios de transição para a máxima negação, Schopenhauer sabe que não é possível esperar que todos os seres humanos atinjam esse estado de magnificência, muito menos exigi-lo e pregá-lo, embora louve-o incondicionalmente. “Salvação verdadeira, redenção (*Erloesung*) da vida e do sofrimento, é impensável sem a completa negação da vontade.” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 461). Deste modo, os estágios iniciais e intermediários da negação da vontade, na estética e na ética, possuem significativo valor, pois neles a negação da vontade, através da qual o ser humano livra-se dos seus sofrimentos individuais e da opressão dos próprios apetites, é atingível numa medida mais acessível.

Deve-se recordar do terceiro livro que a alegria estética no belo consiste em grande parte no fato de que nós, ao entrarmos no estado de pura contemplação, somos por instantes libertos de todo querer, isto é, de todos os desejos e preocupações: por assim dizer livramo-nos de nós mesmos, não somos mais o indivíduo que conhece em função do próprio querer incansável, correlato da coisa isolada, para o qual os objetos se tornam motivos, mas somos o sujeito eterno do conhecer, correlato da Ideia, purificado de vontade: sabemos que tais momentos em que somos libertos do ímpeto furioso da vontade, e por assim dizer, nos elevamos acima da densa atmosfera terrestre, são os mais ditosos que conhecemos. (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 452, 453).

A crítica de Nietzsche à negação da vontade de Schopenhauer como manifestação da *décadence*

Nesse sentido, como apontado, em Schopenhauer, as grandes instâncias de possibilidade de ação humana são permeadas pela negação da vontade.

Assim, por interpretar as “formas mais exuberantes da vida” como a arte, o heroísmo moral, a genialidade, a beleza, como uma manifestação da negação da vontade, portanto, como uma depreciação da vida (CI IX, 21), Schopenhauer, embora ateu, permanece na esteira niilista da tradição cristã. Tal é o caso, pois justamente as imponentes formas de autoafirmação da vontade de vida são reinterpretadas por Schopenhauer num sentido niilista – *e portanto também cristão* (CI IX, 21), como caminhos que levam à negação da vontade, isto é, à redenção. Sendo assim, Schopenhauer permanece na esteira cristã pois confere o mesmo valor niilista a todas as grandes instâncias da autoafirmação da vida e da vontade, justamente como houvera feito a desvalorização cristã da vida.

É nesse sentido que se pode entender por que, para Nietzsche, Schopenhauer é “[...] apenas o herdeiro da tradição cristã.” (CI IX, 21), já que o ideal a ser louvado, a negação da vontade que aparece em todas as grandes instâncias de sua filosofia, é aquele no qual os instintos mais fundamentais da vida e o próprio querer mesmo são negados, e a moral aparece como uma supressão dos instintos e das pulsões (*Triebe*) que constituem a vida, ou seja, a moral corresponde à própria antinatureza. Com efeito, segundo Nietzsche (CI IX, 21), após a religião do cristianismo, a filosofia de Schopenhauer é “[...] a maior falsificação de moedas psicológica que já houve na história”. Neles, ocorre uma tal inversão de valores que faz com que os mais nobres e louváveis momentos da vida sejam interpretados de forma niilista, como meros momentos de supressão da vontade ou mesmo como passagens para a negação da vontade. Schopenhauer, embora ateu, compartilha da herança cristã, pois, essencialmente, como ele próprio o afirma, põe-se em concordância com a doutrina ética do cristianismo, que na visão nietzscheana significa:

Colocar *de cabeça para baixo* todas as valorações – isto é o que tiveram de fazer! E destroçar os fortes, debilitar as grandes esperanças, tornar suspeita a felicidade da beleza, dobrar tudo que era altivo, viril, conquistador, dominador, todos os instintos próprios do mais elevado e mais bem logrado tipo “homem”, transformando-os em incerteza, tormento de consciência, autodestruição; mais ainda, converter todo amor às coisas terrenas e ao domínio sobre a terra em ódio a tudo terreno – *esta* foi a tarefa que a Igreja se impôs e teve que se impor, até que, em sua estimativa, “extramundano”, “dessensual” e “homem superior” se fundiram *num só* sentimento. (BM 62)

Schopenhauer é o herdeiro da tradição cristã pois continua a pregar a doutrina que unifica o estado máximo alcançado pelo homem, o “homem superior”, com o “extramundano” e com o “dessensual” (BM 62). Seguindo na esteira investigativa nietzscheana, devemos nos perguntar pela genealogia da negação da vontade em Schopenhauer, até que ela se torne o máximo dos valores. Nietzsche deu a entender, em *O anticristo*, que era a hostilidade de Schopenhauer à vida que o fez louvar a compaixão⁹. Da mesma forma, compreendemos que a negação da vontade constituía

⁹ AC 7.

um elemento fundamental da moral da compaixão de Schopenhauer, ao menos na medida em que era necessária uma negação forte o suficiente para que ela não mais se tornasse *afirmativa* no indivíduo. Avançando um passo mais, devemos reconhecer, ainda, que a razão para que Schopenhauer fosse hostil a vida era o fato de ser constituído através de uma vitalidade declinante, que fazia parte de uma curva da vida que percorria um movimento descendente, sendo fisiopsicologicamente constituído a partir de uma vontade de poder fraca¹⁰. “Na vida real há apenas vontades *fortes e fracas*” (BM 21)¹¹. Pois bem, para que fosse forçado a assumir os valores decadentes, era necessário que Schopenhauer fosse constituído por uma vontade fraca e que nela deveríamos encontrar a origem do louvor à negação da vontade pelo filósofo.

Assim, a máxima valorização de posturas e ideais humanos que se contrapõem à vida, visando minar os seus fundamentos mais fundamentais, promover a renúncia ao mundo e aos sentidos, bem como tudo o que possa promover um apego à existência terrena é um efeito do desprezo e da hostilidade para com a própria vida e seus meios, e na base desses, por sua vez encontra-se a própria vida já cansada, derrotada e uma vontade fraca.

Ao falar de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, ao estabelecermos valores... Disto se segue que também essa *antinarureza de moral*, que concebe Deus como antítese e condenação da vida, é apenas um juízo de valor da vida — de qual vida? de qual espécie de vida? — Já dei a resposta: da vida declinante, enfraquecida, cansada, condenada. A moral, tal como foi até hoje entendida — tal como formulada também por Schopenhauer enfim, como “negação da vontade de vida” —, é o instinto de decadência mesmo, que se converte em imperativo: ela diz: “pereça!” — ela é o juízo dos condenados... (CI V, 5).

Levando em conta que os juízos de valor acerca da vida, incluindo aqueles de que ela não devesse existir¹² ou mesmo de que ela só poderia ser justificada enquanto fenômeno estético,¹³ não podem ser verdadeiramente apreciados, pois enquanto participantes da própria vida, somos irrevogavelmente parciais em nossas avaliações, já que apenas emitimos uma avaliação que é decorrente de nossa perspectiva frente à vida e ao mundo, o que não nos capacita para sermos juízes do mundo e pesá-lo definitivamente quanto ao seu valor. Na emissão de respectivos juízos, apenas assinamos uma velada confissão de nossas condições mais íntimas.

¹⁰ REGINSTER, 2006.

¹¹ “As we have already indicated, Nietzsche’s good and bad are, respectively, life-enhancement and life-denial.” (MAY, 2002, p. 54).

¹² Essa foi a rota principal do pessimismo de Schopenhauer e da *Pessimismus-streit*, endossado principalmente por Eduard Von Hartmann, Philipp Mainländer, Julius Bahnsen, Olga Pluemacher e Agnes Taubert (BEISER, 2016).

¹³ Tese de *O nascimento da tragédia* de 1872.

No fim das contas, uma condenação da vida por parte do vivente é apenas o sintoma de uma espécie determinada de vida: a questão de saber se com razão ou não sequer é levantada. Deveríamos assumir uma posição *fora* da vida, e, por outro lado, conhece-la tão bem quanto um, quanto muitos, quanto todos que a tenham vivido para poder chegar a tocar no problema do *valor* da vida: razões suficientes para compreender que esse problema é inacessível para nós. Quando falamos de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida. (CI VI, 5).

Assim, a máxima valorização da negação da vontade, enquanto consequência direta de uma tenaz condenação da vida (pois em Schopenhauer vontade é vontade de vida [*Wille zum Leben*]), não entra em consideração senão como sintoma de um próprio gênero de vida que revela a sua própria condição de vivente através de suas avaliações morais e da ordem arranjada da sua tábua de valores, de como seus valores se encontram medidos e pesados: “em suma, também as morais não passam de uma *semiótica dos afetos*” (BM 187). Considerando que a oposição aos instintos é levada a cabo por nada além de “uma ou mais paixões” (BM 117), deve-se colocar na base da motivação em condenar as paixões fundamentais da vida também uma específica configuração pulsional e instintiva. Como Nietzsche reiteradamente insiste, trata-se fisiopsicologicamente de uma vontade declinante, que é essa ordem na qual a hierarquização pulsional se encontra tão desagregada a ponto de condenar-se a si mesma, pregando assim a moral como antinatureza¹⁴. Para que os valores da negação da vida sejam sumamente louvados, é necessário então que quem os emita sejam indivíduos condenados. Eles fazem da própria condição de decadentes um imperativo que deve ser seguido universalmente pelos homens na medida em que transformam a sua condição fisiopsicologicamente adoecida em cânone moral.

Crítica da moral de décadence. — Uma moral “altruísta”, uma moral em que o egoísmo se *atrofia* — é, em todas as circunstâncias, um mau indício. Isto vale para o indivíduo, isto vale especialmente para os povos. Falta o melhor, quando o egoísmo começa a faltar. Escolher instintivamente o que é prejudicial *para si*, ser *atraído* por motivos “desinteressados” é praticamente a fórmula da *décadence*. “Não buscar *sua própria vantagem*” — isto é apenas a folha de parreira moral para cobrir um fato bem diferente, ou seja, fisiológico: “Não sou mais capaz de *encontrar* minha vantagem”... Desagregação dos instintos! O ser humano está no fim, quando se torna altruísta. Em lugar de dizer ingenuamente “eu não valho mais nada”, a mentira moral diz, na boca do *décadent*: “Nada tem valor — a *vida* não vale nada”... Um tal juízo é sempre um grande perigo, tem efeito contagioso — em todo o terreno mórbido da sociedade ele rapidamente prolifera em tropical vegetação de conceitos, ora como religião (cristianismo), ora como filosofia

¹⁴ “A fraqueza ela mesma não é decadência, mas é uma fonte da decadência, e a mais extrema forma da decadência é o niilismo. A ideia de que há um outro mundo metafísico para além deste é uma manifestação de fraqueza: ‘Insight geral: é o instinto do cansaço da vida, não aquele da vida, que criou o ‘outro mundo.’ Consequência: filosofia, religião e moralidade são sintomas da decadência’ (WP 586).” (REGINSTER, 2006, p. 251)

(schopenhauerismo). Os miasmas de uma tal floresta de árvores venenosas, nascidas da putrefação, podem envenenar a *vida* durante séculos, durante milênios... (CI IX, 35).

Da sua condição de fraqueza vital, o decadente pretende fazer um imperativo moral. Quando ele diz que ‘a vida não vale nada’, como na verdade se trata de um juízo de valor acerca da vida, que conta apenas como sintoma da própria condição vital, o decadente apenas confessa a sua própria condição enquanto degenerado, que seria mais digna de ser posta ingenuamente como “*Eu não valho nada*”. Desta maneira, como os juízos morais entram em consideração apenas como sintomas nos quais a própria condição do avaliador é refletida¹⁵, a verdadeira origem dos valores depreciativos da existência deveria ser desmascarada. “Não! o ser humano deveria ser *outro!*”... Ele sabe até como este deveria ser, esse mandrião e santarrão; ele desenha a si próprio no muro e diz “*ecce homo!*”...” (CI V, 6)

Para Nietzsche (CI VI, 5), o processo de avaliação dos juízos morais não passa mais pelo critério de avaliação de sua verdade ou falsidade, já que o problema do valor da vida é inacessível no que diz respeito à sua veracidade. Desta forma, o critério passa a girar em torno da vida, já que é a própria vida tipificada quem emite as avaliações morais. Assim: “Quem não só compreende a palavra ‘dionisíaco’, mas se compreende nela, não necessita de refutação de Platão, do cristianismo ou de Schopenhauer – *fareja a decomposição...*” (EH IV, 3).

Junto com Schopenhauer, a filosofia de Platão e o cristianismo¹⁶ concordam no que há de essencial em seus pensamentos diretivos, isto é, todos eles desvalorizam o mundo das aparências em prol de uma outra realidade situada numa esfera para além do próprio mundo terreno que é alcançado a partir de uma postura ética de negação da própria existência terrena e material (EH IV, 3).

No entanto, como as avaliações morais da filosofia platônica, do schopenhauerianismo e do cristianismo, que são o “[...] germe a partir do qual cresceu a planta inteira” (BM 6), não passam de juízos de valor acerca da própria vida, a saber, juízos que lhes são hostis, e os juízos de valor acerca da própria vida apenas entram em consideração como sintomas da própria organização vital, que nesse caso é adoecida e fraca, não será por meio de uma refutação ou de uma confutação lógica que serão rejeitados as éticas acima mencionadas, não é através de uma verificação se seus projetos “correspondem” para com a realidade subjacente. Schopenhauer, Platão e o cristianismo são identificados pelo seu “cheiro”, que é de putrefação, e então são rejeitados de imediato (EH IV, 3). O que Nietzsche (EH IV, 3) quer dizer é que neles uma vontade que é *forte* se sente imediatamente repelida pelas avaliações produzidas pelo fraco, de modo que sente mesmo desprezo pelas suas valorações. Nisso, não há uma avaliação lógica da natureza de suas considerações; elas são medidas e avaliadas, antes, como efeitos de *que* tipo de condição vital da

¹⁵ JASPERS, 1963 p. 219.

¹⁶ Que Nietzsche entende como “platonismo para o povo.” (BM I).

qual partiram. Para uma natureza que é dionisíaca, por exemplo, absolutamente forte, e que não vê na destruição e no sofrimento da vida nenhuma objeção contra à vida, a hostilidade e o desprezo para com a vida que é refletido nos juízos morais do degenerado é imediatamente rejeitada pelo *desprezo* com qual o homem forte desmascara a hipocrisia das avaliações morais do decadente, na medida em que torna desvelada a mentira que esse tenta produzir ao transformar sua fragilidade vital em virtude.¹⁷ Sondando a natureza do negador da vida, o homem dionisíaco descobre apenas que é a sua fraqueza, seu estado de condenado e de fracassado que o torna hostil para com a vida, e que vai mais além na sua hipocrisia, tentando transformar a sua falta de valor – “*Eu não valho nada*” (CI IX, 35) – em virtude. É *nessas bases* que o negador da vida é rejeitado pelo homem dionisíaco, segundo Nietzsche; ele “não necessita de refutação”. (EH IV, 2)

Da mesma maneira, seguindo a interpretação nietzscheana, se os sistemas filosóficos de Platão ou Schopenhauer podem ser confutados, a pessoa dos mesmos permanece invulnerável às refutações filosóficas, mas é nela que se encontra a origem de seus sistemas. Assim, Schopenhauer não é confutado lógica ou filosoficamente¹⁸, mas fisiologicamente, pois o autor permanece por trás de suas considerações como uma vontade *fraca*. Schopenhauer é, no entanto, imediatamente rejeitado enquanto *décadent*, numa rejeição que antecipa todas as considerações filosóficas¹⁹ e já as torna supérfluas, pois, ao invés de admitir sua particular falta de valor, o negador da vontade de vida tenta fazê-la passar por virtude, o que aos olhos (ou narizes) do “*psicólogo sem igual*”²⁰ (EH III, 5),²¹ chega a exalar um cheiro imediatamente repugnante que já é suficiente para ser posto de lado.

Juntamente com a negação da vontade, que aparece na filosofia schopenhaueriana como valor dos valores e a mais digna condição na qual é possível estar, a qual é decorrente de um desprezo para com a vida, aparecem suprimidos nela também os desejos e apetites da própria vontade. As inclinações mais intensas da vontade, incluindo a sexual, a mais poderosa delas, sendo também o momento

¹⁷ Leiter sintetiza da seguinte maneira a inversão de valores em moral dos fracos: “1 sua impotência se torna ‘bondade de coração’; 2 sua baixeza ansiosa se torna ‘humildade’; 3 sua ‘inofensividade’ e seu ‘esperar na porta’ se tornam ‘paciência’; 4 sua incapacidade de alcançar vingança se transforma em ausência de vontade de se vingar; 5 seu desejo de retaliação se transforma em desejo de justiça; 6 seu ódio ao inimigo se transforma em ódio à injustiça. Em cada caso, portanto, a MSP [moralidade em sentido pejorativo] atribui valor moral à atitude ou ao desejo que se encontra ao lado direito da tradução, dessa maneira, legitimando as verdadeiras atitudes e desejos (do lado esquerdo) da ‘mais baixa ordem’. Nessa legitimização de atitudes e desejos, a MSP, *prima facie*, serve aos interesses daqueles que a possuem.” (LEITER, 2002, p. 125).

¹⁸ Embora Nietzsche não economize suas objeções filosóficas ao antecessor; o que o autor ressalta é que o decisivo para a sua rejeição jaz em outro critério.

¹⁹ Já que as bases das considerações filosóficas se encontram *sempre* num estado fisiopsicológico de seu corpo, ponto ressaltado por Jaspers (1963).

²⁰ “A investigação sobre a natureza e a origem do *ego* constitui uma das tarefas do *psicólogo* Nietzsche; mais precisamente, a tarefa que o distingue como *psicólogo*”. (GIACOIA JUNIOR, 2001, p. 7).

²¹ “Que em meus escritos fala um *psicólogo sem igual* é talvez a primeira constatação a que se chega um bom leitor – um leitor como eu o mereço, que me leia como os bons filósofos de outrora liam o seu Horácio.” (EH III, 5)

máximo de afirmação da vontade, são renunciadas em absoluto no estado de supressão máximo da vontade, de modo que todos os outros desejos humanos que tornam os homens apegados a essa vida terrena e corporal extinguem-se junto com a flama da vontade. O que resta é apenas o que torna o santo ainda vivo, o seu corpo, mas esse, agora já tão fragilizado, prende-o apenas muito tenuamente ainda à existência.

O estado de negação da vontade maximamente consumada é aquele no qual as paixões são suprimidas e aplacadas até onde for possível, tornando-se assim o estado do santo verdadeiramente digno de louvor, já que era a própria vontade com suas infinitas opressões que fazia com que a vida dos homens fosse tão detestável quanto de fato é. Nietzsche (CI V, 2) entende que tal diagnóstico acerca das próprias paixões, ao tomá-las como demoníacos tiranos a ponto de ser necessário desejar se livrar por completo delas, tal como é o caso da negação da vontade absoluta, em que se aspira a uma total supressão do elemento volitivo do homem, é uma consequência de uma vontade fraca que não consegue impor limites a seus próprios componentes instintivos. (CI V, 2). Dessa forma, aqueles que tem a maior necessidade de extinguir as suas próprias paixões, apetites volitivos e sexuais, são aqueles que os possuem de maneira mais desarranjada, já que neles falta uma vontade capaz de impor limites e discipliná-los a ponto de os tornar parte de uma economia pulsional, que ao espiritualizar as paixões é capaz de imprimir “grande estilo” a uma personalidade e também impulsionar a grandes objetivos.

– A Igreja combate a paixão com a extirpação em todo sentido: sua prática, sua “cura” é o castracionismo. Ela jamais pergunta: “Como espiritualizar, embelezar, divinizar um desejo?” – em todas as épocas, ao disciplinar, ela pôs a ênfase na erradicação (da sensualidade, do orgulho, da avidez de domínio, da cupidez, da ânsia de vingança). – Mas atacar as paixões pela raiz significa atacar a vida pela raiz: a prática da Igreja é hostil à vida... (CI V, 1).

Os procedimentos da igreja, em vez de se focarem na disciplinarização das paixões, no seu embelezamento e na sua “divinização”, propuseram-se a extirpá-las por completo. Schopenhauer, que é herdeiro da tradição cristã na medida em que mantém os ideais cristãos negadores da vida, é igualmente alvo da mencionada objeção nietzscheana. Assim, Schopenhauer, para quem Cristo corresponde à negação da vontade de vida,²² através da sua negação da vontade de vida reafirma as mesmas propostas cristãs de extirpação das paixões e do elemento volitivo do ser humano como um todo. O filósofo, assim, em perfeita concordância com a doutrina ética do cristianismo,²³ é também um advogado da extirpação completa das paixões, já que para ele o mais santo estado é aquele no qual todo o sujeito do querer do ser humano, aquele das suas vontades, desejos e apetites, é suprimido por completo.

²² SCHOPENHAUER, 2015a.

²³ Algo afirmado pelo próprio Schopenhauer (2015a).

O mesmo recurso, a mutilação, a erradicação, é instintivamente escolhido, na luta contra um desejo, por aqueles que são muito fracos de vontade, muito degenerados para poder impor-se moderação nele: por aquelas naturezas que têm necessidade de La Trappe, falando por metáfora (e sem metáfora —), de alguma definitiva declaração de hostilidade, de um abismo entre si mesmas e uma paixão. Os meios radicais são indispensáveis somente para os degenerados; a fraqueza da vontade ou, mais exatamente, a incapacidade de não reagir a um estímulo, é ela mesma apenas outra forma de degenerescência. A hostilidade radical, a inimizade mortal à sensualidade é um sintoma que faz pensar: justifica especulações sobre o estado geral de alguém tão excessivo. — Aliás, essa hostilidade, esse ódio atinge seu auge apenas quando tais naturezas já não têm firmeza bastante sequer para a cura radical, para a renúncia ao seu “diabo”. Observe-se a história inteira dos sacerdotes e filósofos, incluindo os artistas: as coisas mais venenosas para os sentidos não foram ditas pelos impotentes, tampouco pelos ascetas, mas pelos ascetas impossíveis, por aqueles que teriam tido necessidade de ser ascetas... (CI V, 2).

O que o autor sugere é que Schopenhauer se encontra naquela categoria dos filósofos que “teriam precisado ser ascetas” sem, no entanto, o serem, isto é, aquela dos “ascetas impossíveis” (CI VI, 3). Com efeito, Schopenhauer, que era dotado de uma furiosa natureza volitiva, esteve longe de praticar o ascetismo, ainda que tenha louvado maximamente tal estado.²⁴ É por essa razão que as coisas mais venenosas dirigidas contra a sensualidade são justamente proferidas por aqueles que não são capazes de disciplinar seus próprios apetites, de modo que o que lhes resta é ansiar pela sua eliminação absoluta. No entanto, para Nietzsche (CI VI, 3), tal aspiração à extinção completa das paixões e da hostilidade, movimento esse absolutamente contrário à vida, é apenas mais uma consequência da degeneração fisiológica dos indivíduos que, ao serem constituídos por uma vontade fraca e declinante, são tiranizados de modo implacável pelas suas paixões. Dessa forma, os decadentes e degenerados aspiram instintivamente à eliminação completa de suas paixões, pois precisam colocar um abismo entre eles mesmos e os próprios impulsos. Por essa razão evidencia-se que a crítica de Nietzsche (CI V, 2) reforça o ponto chave do artigo, a saber, que essa hostilidade para com a sensualidade, e portanto a proposta

²⁴ As considerações filosóficas de Nietzsche sobre Schopenhauer são genealógicas, no sentido de escavar as motivações específicas que fizeram com que o autor assumisse sua posição negadora frente à vida. Nesse sentido, embora insira Schopenhauer num contexto tipológico, onde ele aparece como uma manifestação da *décadence*, é claro que, com isso, Nietzsche almeja atribuir um *peso filosófico à tematização das condições vitais do próprio Schopenhauer*, que, segundo Nietzsche, seriam responsáveis pela sua produção filosófica. Dessa maneira, toda a objeção de Nietzsche contra Schopenhauer *como manifestação da decadência* se insere num contexto onde o elemento principal são justamente as condições nas quais os juízos de valor de Schopenhauer acerca da vida se tornaram possíveis, fazendo com que não houvesse ruptura alguma entre o homem Schopenhauer e suas posições filosóficas; pelo contrário, o esforço genealógico de Nietzsche se esforça em reconduzir todas as avaliações filosóficas às condições vitais nas quais apenas elas se tornaram possíveis. É nesse sentido que Nietzsche fala que a doutrina de Schopenhauer não necessita de uma ‘confutação’ (EH IV, 3).

de se negar a vontade, é, no entanto, apenas uma consequência de já serem fisiologicamente degenerados e de serem constituídos por uma vontade fraca, já que não possuem a capacidade de não reagir aos estímulos, sendo absolutamente tiranizados por eles ao ponto de clamarem por sua total extirpação.

Como Nietzsche pretende tomar partido em favor da vida – como ele mesmo escreve numa carta a Franz Overbeck, de 22 de fevereiro de 1883: “Não! Essa vida! E eu sou o advogado da vida!!” –, ele também se encontra forçado a tecer fortes objeções à doutrina da negação da vontade de Schopenhauer, já que essa tem na sua origem não apenas uma vontade depauperada, mas visa minar ainda mais os pressupostos mais fundamentais da vida e estabelecer os estados antinaturais como os mais santos.

Assim, reafirmando os objetivos do artigo, temos que a mais contundente das objeções que Nietzsche fará à doutrina da negação da vontade de Schopenhauer é que esta promove uma hostilidade para com a vida, tendo, no entanto, a sua fundação na própria vida, contudo, essa forma de vida é uma vida de fraqueza. Como seu objetivo é condenar a fraqueza, já que a origem da hostilidade para com a vida é a própria fraqueza²⁵, Nietzsche reestabelece o critério de avaliação dos juízos morais em torno da vida, de modo que a própria vida se torna para o filósofo o valor dos valores. Nesse sentido, para o filósofo da afirmação da vontade de vida, é necessário considerar que:

Darei formulação a um princípio. Todo naturalismo na moral, ou seja, toda moral *sadia*, é dominado por um instinto da vida — algum mandamento da vida é preenchido por determinado cânon de “deves” e “não deves”, algum impedimento e hostilidade no caminho da vida é assim afastado (CI VI, 4).

Como a moral da antinatureza, isto é, aquela que descreve como virtudes as ações nas quais se encontra um estado de oposição e de distanciamento da vida, e que posiciona como o mais ideal dos estados aquele no qual a natureza mais íntima da vida é suprimida, tal como a negação da vontade de Schopenhauer, é uma moral de degenerescência, uma moral dos doentes e decadentes, a moral que será *sã* e *sadia* será aquela moral naturalizada, isto é, uma moral que se encontra em concordância com a vida nas suas intenções principais, inclusive levará o florescimento da própria vida como critério de aprovação ou reprovação das ações, dos determinados “deves” e “não deves”. Tomando o partido da vontade forte, já que unicamente essa é *sadia* e *sã*, e visando fomentar uma espécie de vida afirmativa e saudável²⁶, o autor rejeita a doutrina schopenhaueriana da negação da vontade nas bases de que essa constitui um procedimento que é hostil à vida, pois o decisivo nessa doutrina da negação da vontade é que ela é proveniente de uma vida que se volta

²⁵ Cf. SCHUTTE, 1986.

²⁶ Cf. CLARK, 2017.

contra si mesma devido à sua natureza adoecida²⁷. “Mas sofrer com a realidade significa ser uma realidade *fracassada*...” (AC 15)

Dessa maneira, como em última instância trata-se de que tipo de vontade de poder está se manifestando nos juízos morais de valor, e a própria vontade de poder é caracterizada pela própria autoafirmação e imposição, resta que nas moralidades onde a vontade de poder opõe-se às suas características mais fundamentais, apenas o faz veladamente, já que é a sua natureza declinante que faz com que busque a afirmação através da própria negação. “Onde, de alguma forma, declina a vontade de poder, há sempre um retrocesso fisiológico também, uma *décadence*” (AC 17). O diagnóstico permanece o de que os juízos morais da negação da vontade são plenamente interessados, no entanto, como são provenientes de um estado de adoecimento, já que são fracos, apenas atingem os seus próprios interesses de autopropagação através da negação de si mesmo²⁸. Assim, torna-se fundamental descobrir a origem da corrupção da vitalidade dos indivíduos para que seja possível fomentar uma nova postura frente à vida que não mais seja fundada na condição da fraqueza e da decadência.

A vida mesma é, para mim, instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de *poder*: onde falta a vontade de poder, há declínio. Meu argumento é que a todos os supremos valores da humanidade *falta* essa vontade – que valores de declínio, valores *niilistas* preponderam sob os nomes mais sagrados. (AC 6).

Disso resulta que o critério das avaliações morais para Nietzsche é centrado na própria vida, já que é ela mesma quem emite todo juízo de valor acerca da vida. No entanto, como a vida não é mais do que “instinto de crescimento, de duração de acumulação de forças, de poder”, (AC 6) toda a moral que se opuser às características mais fundamentais da própria vida, entrando assim em contradição consigo mesma, terá de ser censurada, já que presta serviço à depauperação e à declinação da própria vida. Mas não há nada para além da vida. A vida torna-se o critério último de avaliação dos juízos morais, o valor dos valores, porque ela mesma, na medida em que é interesse em expansão do próprio poder e da própria força, é toda realidade que há; para além da vida nada mais existe (CI V, 5). Assim, o negador da vida que se opõe a ela em função de uma realidade outra, não faz mais do que promover apenas uma condição de vida depauperada, já que essa realidade metafísica outra à qual ele anseia não existe em absoluto.

Observa-se que quando a doutrina da negação da vontade reflete seu anseio por uma realidade que transpõe a natureza terrena, volitiva e pulsional da vida, em função de uma realidade outra destituída dos traços fundamentais da própria vida, a

²⁷ Cf. DANTO, 2005, p. 161.

²⁸ As forças expressam seu interesse no poder através de suas próprias configurações; assim, no forte a força se expressa através do comando, e embora no impotente o meio específico seja o da obediência, ele não deixa de se remeter ao poder. “Obedecer é uma qualidade da força enquanto tal e refere-se ao poder tanto quanto comandar.” (DELEUZE, 1976, p. 21)

única coisa que ela faz é promover e fomentar um estado *da vida mesma* que é “cinzento e frio”, depauperado e doente, já que esse estado outro ao qual se anseia, essa total supressão da vida e de seus instintos fundamentais, a total supressão da aparência, é o limite da própria realidade, não há realidade outra que justamente essa. Assim, o depauperamento da vida em função de uma realidade outra, na medida em que essa outra esfera de existência espiritual não existe em absoluto, é feito única e exclusivamente em função do depauperamento da vida. Com efeito, como o estado de transcendência da vida terrena em função do qual a doutrina da negação da vontade existe, já que essa é nada mais do que um anseio por uma existência purgada dos traços mais fundamentais da vida – como a sensualidade, os apetites e seus elementos pulsionais – não existe, pois como o limite da realidade é a sua própria aparição, a negação e o depauperamento da vida é feito *exclusivamente em função do depauperamento da vida*.²⁹

Considerações Finais

Em conclusão, temos o seguinte diagnóstico: a negação da vontade, que era decorrente de uma hostilidade frente à vida, surge, pois se acredita que haja um estado superior e mais elevado que se torna acessível a partir do momento em que se nega a vida, minando seus instintos mais fundamentais e assim debilitando-a. No entanto, segundo Nietzsche, não existe realidade outra alguma para além da vida, de forma que a debilitação da vida através da negação da vontade é feita *exclusivamente* em prol da debilitação da vida, e não em prol de outro estado purificado qualquer, pois esse estado transcendente e metafísico não existe.

Quando se coloca o centro de gravidade da vida *não* na vida, mas no “além” – *no nada* –, despoja-se a vida do seu centro de gravidade. A grande mentira da imortalidade pessoal destrói toda razão, toda natureza no instinto – tudo de benéfico, promovedor da vida, garantidor de futuro nos instintos passa a despertar suspeita. Viver de modo que já não há sentido em viver, *isso* torna-se o sentido da vida. (AC 43)

Com efeito, como esse estado superior não existe, o que se tem é unicamente um “viver *de tal maneira* que viver não tenha mais sentido”. É isso a que a negação da vontade de vida leva. Com isso, o negador da vontade continua afirmando a vontade de vida, mas a vontade que afirma é a vontade fraca e degenerada, a vontade que aspira a se extinguir a si mesma³⁰.

²⁹ O diagnóstico de Nietzsche termina na consideração de que a negação deve ser substituída pela afirmação. “Transmutação, transvaloração significam: 1º) *Mudança de qualidade na vontade de poder*. Os valores, e seu valor, não derivam mais do negativo, e sim da afirmação como tal. Afirma-se a vida em lugar de depreciá-la” (DELEUZE, 1976, p. 81).

³⁰ “[...] a atividade aí é apenas uma reação, a afirmação, um fantasma”. (DELEUZE, 1976, p. 83)

Que significa então o ideal ascético para um filósofo? Minha resposta é – já se terá percebido: o filósofo sorri ao seu encontro, como a um *optimum* das condições da mais alta e ousada espiritualidade – ele não nega com isso “a existência”, antes afirma a *sua* existência, *apenas* a sua existência, e isso talvez ao ponto de não lhe ser estranho este desejo perverso: *pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam!* ... [pereça o mundo, faça-se a filosofia, faça-se o filósofo, faça-se eu!] (GM III, 7).

Assim, ao contrário do que propunha Schopenhauer, o estado de renúncia e negação da vontade não é um estado propriamente desinteressado, mas é meramente um estado no qual seu ótimo de condições é tornado propício. Schopenhauer “pensa em si mesmo” (GM III, 8), “diz Sim à sua existência e nada mais que a sua existência” (GM III, 7). Os admiradores do ideal ascético, tal como Schopenhauer, não são genuinamente desinteressados. Eles:

Pensam no que lhes é mais indispensável: estar livre de coerção, perturbação, barulho, de negócios, deveres, preocupações; lucidez na cabeça; dança, salto e vôo do pensamento; um bom ar, fino, claro, livre, seco, como é o ar das alturas, em que todo animal torna-se mais espiritual e recebe asas; paz em todos os subterrâneos; todos os cães bem amarrados à corrente; nenhum latido de inimizade e de cerdoso rancor; nenhum verme roedor de ambição ferida (GM III, 8).

O autor insistirá na utilidade que constitui o ideal ascético, já que nele a negação da vontade é o “artifício de conservação da vida” (GM III, 13); no entanto, de uma vida fatigada: “o ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera” (GM III, 13) Dos que teceram odes ao ideal ascético da renúncia da vontade, Schopenhauer destaca-se como o mais proeminente e eloquente deles, no entanto, esse movimento niilista de negação da vida não se encerra em Schopenhauer nem na *Pessimismus-Frage*, mas assola o homem moderno e lhe acompanha desde os mais antigos tempos. Como vemos, o ódio contra a sensualidade encontra em Schopenhauer seu mais admirável veículo: “Schopenhauer é apenas a sua mais eloquente e, tendo-se ouvidos para isso, a sua mais cativante e arrebatadora erupção” (GM III, 7).

Dessa forma, desmascarada a pretensão desinteressada que envolve o ideal ascético, podemos observar o foco de Nietzsche voltando-se para a investigação de qual gênero de vida é de fato interessada em tecer elogios ao ideal ascético. Como Nietzsche reiteradamente observa, é apenas na vida malograda que o ideal ascético torna-se proeminente. Sua origem reside no “Eu não valho nada”, que infelizmente não ingenuamente é admitido dessa forma, mas transpõe a sua própria falta de valor e degenerescência para a canonização da moral:

àquele olhar que é um suspiro! “Quisera ser alguma outra pessoa”, assim suspira esse olhar: “mas não há esperança. Eu sou o que sou: como me livraria de mim mesmo? E no entanto – estou farto de mim!” ... Neste solo de

autodesprezo, verdadeiro terreno pantanoso, cresce toda erva ruim, toda planta venenosa, e tudo tão pequeno, tão escondido, tão insincero, tão adocicado. Aqui pululam os vermes da vingança e do rancor (GM III, 14).

O rancor, a hostilidade para com a sensualidade e para com a vida, bem como aos vitoriosos dessa vida, que é tornado filosofia quando os degenerados se põem a escrevê-la, tem origem no próprio desprezo para com a própria condição. Por causa desse desprezo de si mesmo busca vingar-se contra a vida e seus princípios mais fundamentais. A tarefa do genealogista é justamente descobrir essa origem pérfida do louvor ao ideal ascético, que deriva seu ódio para com a vida a partir do próprio estado de fracassado e condenado. “Sabe-se quais as três palavras de pompa do ideal ascético: humildade, pobreza, castidade.” (GM III, 8) Do instintivo desprezo da sua própria individualidade, por ela ser malograda, gera-se um ódio contra a vida como um todo, por meio do qual é possível se vingar da própria condição de degenerado. Desse ódio para com a vida nascem os ideais ascéticos, que servem para tornar possível justamente esse gênero doente de vida. Esse é o percurso genealógico que Nietzsche opera para desenterrar a origem do elogio do ideal ascético. Onde encontramos o seu derradeiro princípio? Nos seres nos quais a vontade é fraca e tornada doente. “Estes são todos homens do ressentimento, estes fisiologicamente desgraçados e carcomidos” (GM III, 14).

Deste modo, podemos concluir que a mais contundente crítica de Nietzsche ao projeto moral schopenhaueriano diz respeito ao valor que norteia seu ajuizamento moral, na medida em que levanta hipóteses de que as condições que tornam possíveis tais juízos morais de valor acerca da vida são elas próprias já degeneradas em sua origem. Assim, a negação da vontade schopenhaueriana, tomada como ideal norteador de sua filosofia, é atacada *decisivamente* por Nietzsche na medida em que constitui uma manifestação e um sintoma da *décadence*, isto é, de um fenômeno originado na corrupção e no declínio das condições vitais de um indivíduo e até de um povo.

Referências bibliográficas:

BEISER, Frederick C. *Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy 1860 – 1900*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

CACCIOLA, M. L. M. O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. 1. ed. São Paulo: Unesp, 1994.

CLARK, Maudemarie. A contribuição de Nietzsche para a ética. *Cadernos Nietzsche*, 38 (3), 2017.

COVIELO, J. *O vínculo entre ética e estética no pensamento de Schopenhauer com um olhar especial sobre a arte contemporânea*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2006.

DANTO, Arthur. *Nietzsche as a philosopher*. Columbia University Press, 2005.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Traduzido por: Ruth Joffily Dias; Edmundo Fernandes. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

GIACOA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. 1. ed. São Leopoldo – RS: Editora Unisinos (Coleção Focus), 2001.

JASPERS, Karl. *Nietzsche*. Traducción de Emilio Estiu. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1963.

LEITER, Brian. *The Routledge Philosophy Guidebook to Nietzsche on Morality*. 1. ed. Abingdon: Routledge, 2002.

MAY, Simon. *Nietzsche's ethics and his war on "morality"*. 1. Ed. New York: Oxford University Press, 2002.

MIDDLETON, Christopher. *Selected letters of Friedrich Nietzsche*. 2. ed. Massachusetts: Hackett Publishing Company Inc., 1996.

NIETZSCHE, F. W. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 2. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Humano, demasiado humano*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 1. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Humano, demasiado humano II*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008

_____. *A filosofia na época trágica dos gregos*. Organização e tradução de Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

_____. *A Gaia Ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Aurora*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *O Anticristo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *O Nascimento da Tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

REGINSTER, Bernard. *The affirmation of life: Nietzsche on overcoming nihilism*. 1. Ed. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 2006.

RUFFING, Margit. „Wille zur Erkenntnis“. *Die Selbsterkenntnis des Willens und die Idee des Menschen in der ästhetischen Theorie Arthur Schopenhauers*. 2001. 201 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Johannes Gutenberg Universität, Mainz, 2001.

_____. Die ethische Relevanz der ästhetischen Kontemplation. *ethic@*, Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 253-262, 2012.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Tradução, apresentação, notas e índice de Jair Barboza. 2. Ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015a.

_____. *O mundo como vontade e representação*. Tomo II. Tradução, apresentação, notas e índice de Jair Barboza. 1. Ed. São Paulo. Editora Unesp, 2015b.

SANCHEZ, ESTAL. La recidiva gnóstica del pesimismo como resultado del fracasso de la neutralización moderna del mal. *Cuadernos de pesimismo*, Salamanca, n. 1, p. 114-125, 2022.

SCHUTTE, Ofelia. *Beyond nihilism – Nietzsche without masks*. 1. Ed. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

Recebido: 21/04/2023

Aprovado: 27/09/2023

Received: 21/04/2023

Approved: 27/09/2023

ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 14 - N. 1 ISSN 2179-3441

De Canguilhem a Nietzsche: a normatividade do vivente¹

From Canguilhem to Nietzsche: the normativity of the living

Barbara Stiegler 

Professora associada da Université Bordeaux Montaigne

Pressac, França

Contato: barbara.stiegler@u-bordeaux-montaigne.fr

Resumo:

A hipótese canguilhemiana de uma polaridade vital que se define em contraste com o paradigma de uma vida homogênea retoma o elo estabelecido por Nietzsche entre vida e valor. Para ambos, não é na conservação que visa ao domínio do objeto, mas na abertura ao acontecimento, à possibilidade do novo, que reside em última instância a saúde. A confrontação entre uma verdade estabilizadora e a pluralidade das normas recupera o programa nietzschiano de um filósofo-médico, apto a mediar o confronto dos valores instituídos pela vida desde que incorpore o princípio da valorização vital. Sotoposto à filosofia e à ciência do vivente, o critério da saúde e da boa terapêutica, e não a abstenção de domínio sobre a vida, aproxima Nietzsche de Canguilhem.

Palavras-chave: Vida. Normatividade. Medicina. Canguilhem. Nietzsche.

Abstract:

Canguilhem's hypothesis of a vital polarity that is defined in contrast to the paradigm of a homogeneous life takes up the link established by Nietzsche between life and value. For both, it is not in conservation that aims to master the object, but in openness to the event, to the possibility of the new, that health ultimately lies. The confrontation between a stabilizing truth and the plurality of norms recovers the Nietzschean program of a philosopher-physician, capable of mediating the confrontation of values established by life as long as it incorporates the principle of vital valorization. Underlying the philosophy and science of the living, the criterion of health and good therapy, and not the abstention of dominion over life, brings Nietzsche closer to Canguilhem.

Keywords: Life. Normativity. Medicin. Canguilhem. Nietzsche.

¹ STIEGLER, Barbara. *De Canguilhem à Nietzsche: la normativité du vivant*. In. LE BLANC, Guillaume (ed.). *Lectures de Canguilhem – Le normal et le pathologique*. Lyon: ENS Éditions, 2000, pp. 85-101. Tradução de Davi Maranhão de Conti. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4351-7053>

A relação privilegiada que ao longo de toda sua obra Canguilhem manteve com a filosofia de Nietzsche é um fato conhecido e comprovado tanto pelos estudiosos de sua obra² quanto por seus leitores³. Curiosamente, entretanto, as poucas menções explícitas a Nietzsche não estão jamais à altura do legado; sem dúvida porque a filiação parece tão evidente a Canguilhem que lhe parece inútil reforçar, ao passo que as reservas são suficientemente raras para que mereçam ser mencionadas.

A tese de Canguilhem (*Ensaio sobre alguns problemas relativos ao normal e ao patológico*, 1943) busca responder a um duplo problema: “o das relações entre ciências e técnicas e o das normas e do normal” (CANGUILHEM, 2017, p. 7). Esses dois problemas se vinculam intimamente. Colocar o problema das relações entre ciência e técnica é interrogar-se sobre as relações de hierarquia e de dependência entre uma atividade que visa a um objeto sempre idêntico a si mesmo (a verdade) e uma atividade criadora de formas sempre novas, modificando e renovando o real pela inovação. A confrontação dessas duas atividades leva a opor a pluralidade e a temporalidade das normas ao privilégio exclusivo de uma verdade estável. Como se articulam a normatividade, inovadora, criadora de diferenças, e a aspiração a uma verdade estável e idêntica? Essa questão é a questão original de Canguilhem, aquela que será a matriz de todo seu trabalho ulterior. Ora, essa questão também é herdada da tradição filosófica e (no sentido da regressão cronológica) recebida essencialmente de Nietzsche. Canguilhem retoma e reformula a questão nietzschiana das relações entre a arte (criadora de formas sempre novas) e a verdade (estável)⁴.

Tanto para Canguilhem como para Nietzsche, é essa questão que conduz a um tratamento filosófico da medicina. Uma vez que o cientista e o técnico-artista são, antes de mais nada, viventes, trata-se de mostrar que, nos dois casos, eles obedecem à vida que, através deles, institui essas normas. Mas para regular o conflito entre essas duas normas igualmente instituídas pela vida será preciso,

² Isso sobressai claramente do último colóquio dedicado a Canguilhem (*Georges Canguilhem – Philosophe, historien des sciences*. Paris: Albin Michel, 1993). M. Fichant, que insiste ao longo de todo seu artigo sobre o legado nietzschiano, menciona esta expressão de Canguilhem: “Eu sou um nietzschiano sem credencial” (p. 48), e recorda que, para Michel Foucault, a relação com Nietzsche permanece a pista mais segura para compreender o que Canguilhem espera da filosofia e de sua tarefa crítica (p. 40). G. Lebrun insiste, por sua vez, sobre o serviço que Canguilhem prestou à leitura de Nietzsche ao livrá-lo da sombria suposição de “biologismo” e ao estabelecer a legitimidade de uma abordagem filosófica da biologia (p. 208).

³ Os leitores atentos de Canguilhem não podem com efeito ignorar estas menções a Nietzsche: no *Ensaio* de 1943 (*Le Normal et le pathologique*. Paris: PUF, 4^a ed. Quadrige, 1993), p. 16; em *Le Vivant et son Milieu*, de 1946-47 (*La Connaissance de la vie*. Paris: Vrin, edição de 1992), pp. 147-148; em *De la science et de la contre-science* (*Hommage à Jean Hyppolite*. Paris: PUF, 1971), pp. 177-180; finalmente, em *La Santé – Concept vulgaire et question philosophique*. Pin-Balma: Sables, 1990, pp. 16-18.

⁴ A retomada dessa questão sobre bases nietzschianas é particularmente evidente em *De la science et de la contre-science*, em que Canguilhem inicia uma discussão crítica com a interpretação nietzschiana da ciência. Para atermo-nos aos limites deste artigo, cujo objeto é a gênese do conceito canguilhemiano de normatividade do vivente, permitimo-nos adiar para outro momento o estudo comparativo dos textos de Nietzsche e Canguilhem sobre a ciência (sobre essa questão, destacamos as contribuições de M. Fichant, F. Delaporte e D. Lecourt [1993]).

como o médico, conseguir decidir entre a saúde e a doença. Recuperamos assim o programa nietzschiano de um filósofo-médico, apto a arbitrar o conflito dos valores instituídos pela vida, contanto que ele assimile o critério da valorização vital.

Por meio da crítica do dogma de uma vida homogênea em todas as suas manifestações, Canguilhem vai afirmar a irreduzível diferença entre saúde e doença e, a partir disso, a existência de uma *polaridade vital*: é a retomada do vínculo, formulado por Nietzsche, entre *vida* e *valor*. Todos os valores instituídos pela vida não têm o mesmo valor: a vida valoriza a saúde, valorização que o médico se contenta de prolongar. Ora, é a aptidão a tolerar a alteração temporal (tal como ela se manifesta em relação ao acontecimento, ao novo, à possibilidade) que, para Canguilhem, define a saúde, e determina o critério último de valorização. Tratar-se-á de demonstrar que, a respeito desse ponto, Canguilhem se aproxima ainda mais do texto de Nietzsche: tanto para um como para o outro, o critério último da saúde se deve buscar na aptidão a abrir-se ao surgimento dos possíveis, e não no poder de estabilizar os objetos com vista a dominá-los. Incitando a ler os textos de Nietzsche a partir desse ângulo novo e original, a leitura de Canguilhem lança sobre esses textos uma preciosa luz retrospectiva.

Nietzsche e o dogma da homogeneidade do normal e do patológico

O normal e o patológico começa com a crítica de um “dogma” (CANGUILHEM, 2017, p. 12) que Canguilhem atribui simultaneamente a Auguste Comte e a Claude Bernard. Ao afirmar que a diferença entre a saúde e a doença é puramente quantitativa, Claude Bernard afirma mais essencialmente, depois de Auguste Comte, a identidade substancial da doença e da saúde⁵. Se a doença não passa de uma variação quantitativa de um mesmo tema, a saúde não é o outro da doença. Há, pelo contrário, uma “íntima fusão entre a fisiologia e a patologia”⁶ (CANGUILHEM, 2017, p. 35). Esse dogma, conforme Canguilhem, inscreve-se no projeto de transformar a vida em objeto homogêneo, idêntico a si, purgado da instabilidade e da alteridade que introduziria a doença se compreendida desse modo, quer dizer, como um aspecto novo e inédito do vivente. A ciência positivista busca transformar a vida em um objeto homogêneo, a fim de validar o projeto de um domínio integral do vivente pelo cientista. A esse dogma da identidade, Canguilhem opõe a consideração da variedade de aspectos da vida, que passa em primeiro lugar pelo reconhecimento da alteridade fundamental da doença em relação à saúde. Canguilhem não contesta o projeto de explicar a saúde pelo estudo das doenças, e a patologia pela saúde. Se é, entretanto, urgente explicar a patologia pelo normal e o normal pelo patológico, é precisamente para compreender “a variedade das manifestações [da vida]” (CANGUILHEM, 2017, p. 50), o que exclui uni-los numa

⁵ Mais tarde Canguilhem nuançará essa leitura severa de C. Bernard.

⁶ Canguilhem cita aqui as *Leçons sur le diabète* de Claude Bernard.

mesma substância idêntica. À transformação da vida numa entidade estável e idêntica a si, Canguilhem opõe a aptidão para compreender as diferenças que a vida traz em si mesma.

Leitor de Nietzsche, Canguilhem sabe que esse projeto já foi o de Nietzsche. Em plena era científica, quando o dogma da homogeneidade bem como o otimismo racionalista que motiva esse dogma são hegemônicos, Nietzsche escreve em *Ecce Homo* que é à sua dupla experiência da doença e da saúde que ele deve sua percepção excepcional das *nuances*: “Da ótica do doente ver conceitos e valores mais são e, inversamente, da plenitude e certeza da vida *rica* descer os olhos ao secreto labor do instinto de *décadence* – este foi o meu mais longo exercício, minha verdadeira experiência, se em algo vim a ser mestre, foi nisso” (EH, Por que sou tão sábio, 1). Dito de outro modo, é porque ele mesmo foi atravessado pela diferença vital, por essa dupla tendência, oposta e contraditória, à ascensão e ao declínio, que Nietzsche pôde adquirir esse sentido excepcional da apreensão das diferenças. Foi essa experiência íntima da alteridade que o tornou apto a compreender o antagonismo dos valores, a diferença de perspectivas e que lhe deu a aptidão para renovação: “razão primeira porque talvez somente para mim seja possível uma ‘tresvaloração dos valores’”. Ao passo que o ser integralmente são, bem como o indivíduo inteiramente mórbido, permanece prisioneiro de uma perspectiva única, aquele que experimenta a alteridade que a vida traz em si, realizando a dupla experiência da doença e da saúde, pode escapar à imobilidade das percepções e tornar-se apto à renovação de si.

Canguilhem não podia ignorar esse texto, notável por sua carga dissolvente do dogma de uma vida única, homogênea e estável. Ele escolhe citar, porém, um outro texto, um texto que, contra todas as expectativas, revela um Nietzsche prisioneiro do dogma da homogeneidade: “O próprio Nietzsche se inspira em Claude Bernard, e precisamente na ideia de que o patológico e o normal são homogêneos.” (CANGUILHEM, 2017, p. 14) Canguilhem cita um fragmento de 1888, contemporâneo de *Ecce Homo*, em que Nietzsche efetivamente invoca Claude Bernard: “O valor de todos os estados mórbidos consiste no fato de que eles mostram sob uma lente de aumento certas condições que, ainda que normais, são dificilmente perceptíveis no estado normal” (FP 1888, 14[65]). Esse texto bem como sua menção por Canguilhem colocam ao menos três questões: como Nietzsche pode ao mesmo tempo afirmar a alteridade radical da doença e da saúde e sua identidade fundamental? Entre essas duas vias, qual ele escolhe? E se, conforme o texto citado por Canguilhem, ele escolhe a via da homogeneidade, como sustentar que quando Canguilhem destrói o dogma da homogeneidade ele é realmente herdeiro de Nietzsche?

Para responder essas questões, deve-se tentar compreender aquilo que Nietzsche busca mostrar ao citar Claude Bernard:

A saúde e a doença não são dois modos que diferem essencialmente, como talvez tenham pensado os antigos médicos e como ainda pensam alguns. É preciso não fazer da saúde e da doença princípios distintos, entidades que disputam uma à outra o organismo vivo e que dele fazem o teatro de suas lutas. Isso são velharias médicas⁷ (FP 1888, 14[65]).

Aquilo que Nietzsche recusa, com Claude Bernard, é o maniqueísmo médico que, ao afirmar a diferença essencial da saúde e da doença, busca colocar, após o dualismo moral e metafísico, dois mundos hermeticamente fechados um ao outro: os dois mundos opostos do bem e do mal. A esse maniqueísmo, Claude Bernard opõe a existência de um só mundo, e é isso que Nietzsche busca fazer após ele. Mas a destruição bernardiana do dualismo passa por um monismo imobilizado, pela colocação de uma única substância, estável e idêntica, que termina por relegar a diferença à categoria de ilusão; o que, ao mesmo tempo, restaura o dualismo do permanente (verdadeiro) e do cambiante (ilusório)⁸. Nietzsche, pelo contrário, quer simultaneamente negar a diferença essencial entre os dois mundos e descrever as diferenças internas ao mesmo mundo. A leitura conjunta dos dois textos de 1888 mostra que Nietzsche recusa a diferença essencial da saúde e da doença se ela vem consolidar a posição de dois mundos opostos, afirmando-a, no entanto, quando ela é interna ao mesmo mundo. Ao passo que Claude Bernard postula um só mundo idêntico a si mesmo, Nietzsche tenta exprimir simultaneamente o elo que ata os contrários e a alteridade que os distingue. Mas ao utilizar Claude Bernard para completar a primeira parte desse programa, ele calcula mal que um tal gesto corre o risco de desviá-lo da segunda tarefa. É isso que Canguilhem compreende melhor do que ele.

Nietzsche, como faz frequentemente, utiliza de maneira puramente estratégica a frase que cita. Nenhuma obediência sustenta essa citação. É isso talvez que Canguilhem não expressa suficientemente. Ao citar Nietzsche quando ele o cita, parece atribuir-lhe, injustamente, o dogma da homogeneidade. A menos que compreendamos de outra maneira a menção ao texto de Nietzsche: “O próprio Nietzsche se inspira em Claude Bernard”, ou seja, *mesmo* Nietzsche, *mesmo* aquele que fez a experiência mais profunda da alteridade do normal e do patológico, ecoa, sem medir suficientemente as consequências, o dogma da homogeneidade. Canguilhem, enfim, retoma o projeto de Nietzsche, mas recusando-se a apoiar-se, ainda que estrategicamente, em Claude Bernard:

Pode-se negar que a doença seja uma espécie de violação do organismo, considerá-la como um evento resultante da ação das funções permanentes do organismo, sem negar que essa ação seja nova. Um comportamento do organismo pode estar em continuidade com os comportamentos anteriores,

⁷ Nietzsche cita aqui as *Leçons sur la chaleur animale*, de C. Bernard, citação retomada por Canguilhem (2017, p. 36).

⁸ É em todo caso o que sugere Canguilhem, uma vez que afirma que com C. Bernard a diferença entre saúde e doença torna-se uma “aparência ilusória” (CANGUILHEM, 2017, p. 40).

e ser, ao mesmo tempo, um comportamento diferente. (CANGUILHEM, 2017, p. 50)

Afirmar que a saúde e a doença pertencem ao mesmo mundo, sendo ao mesmo tempo profundamente *outros*, é ser fiel a Nietzsche e a seu projeto genealógico. Os doentes e os sãos, a saúde e a doença, pertencem ao mesmo mundo e se vinculam uns aos outros pelo jogo do tempo. Isso não impede de afirmar sua diferença fundamental. Para Nietzsche, como para Canguilhem, trata-se de substituir o dualismo (e o monismo) pela *afirmação da alteridade no interior do mesmo*. É aí que se tece a filiação, além do que sugere o jogo lacunar de citações.

Normatividade e vontade de potência

Na segunda parte do *Ensaio* de 1943, Canguilhem busca determinar precisamente em que consiste a diferença essencial entre saúde e doença. A doença não é a ausência de normas: o doente, porque ele é tão vivente quanto um outro vivente, institui normas. Ao passo, porém, que o doente é incapaz de renovar suas normas e de tornar-se normativo, criador de novas normas, a saúde se confunde com a normatividade: “A saúde é uma maneira de abordar a existência com uma sensação não apenas de possuidor ou portador, mas também, se necessário, de criador de valor, de instaurador de normas vitais” (CANGUILHEM, 2017, p. 143). Ao passo que o doente imobiliza os valores em jogo, ossifica as normas já instituídas e desfavorece sua renovação, a saúde é criação de novos valores. O homem são define-se por sua aptidão a renovar as perspectivas, a criar novos valores e a superar a si mesmo.

Ora, todas essas determinações da saúde são as já explicitadas por Nietzsche. A criação de novos valores, aquilo que Canguilhem denomina de “normatividade”, é antes de mais nada, para Nietzsche, a expressão da vida como vontade de potência. É isso que legitimará, mais tarde, o vínculo entre a criação de valor e esse conceito, vital, fisiológico e médico, de *saúde*. É em 1883, no discurso de Zarathustra intitulado *Von der Selbstüberwindung* (Da superação de si mesmo), que a rede conceitual que une a vida, a vontade de potência e a criação de valores emerge. Nesse texto, a vida é contínua superação de si e vontade de potência, isto é, tendência a inventar novos possíveis, estabelecendo novos valores. No prefácio de 1886 a *Humano, demasiado humano*, a saúde retoma todas essas determinações: ela “permite o acesso a modos de pensar numerosos e contrários”, ela dá o “privilegio de poder viver *por experiência* e oferecer-se à aventura”. No mesmo ano, no §382 de *A Gaia Ciência*, a saúde permite circular pelo “inteiro compasso dos valores”. Ao passo que o doente se apega a um horizonte de valores restrito e imobilizado, o homem são, superabundante, circulou por todos os valores em sua pluralidade, o que supõe ser apto às mudanças de perspectiva, à renovação perpétua dos horizontes. Por meio

dessa contínua criação de valor, o homem não exprime a vida como vontade de potência, enquanto o decadente, que conserva sem criar, revela uma carência de potência. Em *A Gaia Ciência*, Nietzsche sempre opõe à patologia da conservação de si, a vida como superação de si, com vista à renovação dos possíveis: “Querer preservar a si mesmo é expressão de um estado indigente, de uma limitação do verdadeiro instinto fundamental da vida, que tende à *expansão do poder* e, assim querendo, muitas vezes questiona e sacrifica a autoconservação” (GC 349).

Canguilhem retém o essencial do ensinamento de Nietzsche sobre a saúde. Através da saúde e da doença, a vida estabelece valores diferentes: valores fixos que resistem à superação (os valores do doente), e valores propulsivos, abertos à sua autossuperação (os valores do homem são). Valores tão diferentes não podem em nenhum caso ser equivalentes: é preciso colocar a questão do valor desses valores. Ora, o critério que permite arbitrar seu conflito deve ser buscado na vida ela mesma. Para Nietzsche, assim como para Canguilhem, é a adequada compreensão daquilo que quer a vida que permitirá apreender o critério não somente da vida como também da hierarquia entre valores adoecidos e valores são. Para Canguilhem, a vida se define pela polaridade: ela escolhe, prefere e exclui. Saúde e doença são dois valores que se traduzem entre os homens pela prática da medicina, entre os outros viventes, por mecanismos reparadores de autocura. É a saúde, portanto, que é valorizada pela vida, e é nesse sentido que os valores fisiológicos são superiores aos valores patológicos. Assim como para Nietzsche, o critério do valor dos valores é, portanto, imanente à vida. É a vida ela mesma que, como vontade de potência, quer a superação de si, o estabelecimento de novos valores, e a “normatividade”: ou seja, tudo aquilo pelo que Canguilhem e Nietzsche definem a saúde.

Mas resta, então, explicar os mecanismos patológicos de autodestruição, dessa tendência vital ao patológico e ao mórbido. Se tudo que é vivente prefere a saúde, não mais compreendemos por que certos viventes instituem normas patológicas e parecem preferir a doença à saúde. O que faz a vida quando escolhe a doença? Se a vida valoriza a saúde, por que a doença é uma possibilidade vital? Respondendo a essas questões, veremos que Canguilhem, após Nietzsche, deve vir perturbar a oposição inicial e definida de maneira evidente entre saúde e doença. Perguntando-se por que a vida se experimenta relativamente às doenças, Canguilhem esboça uma definição bem mais sutil da saúde e de suas relações com a doença: a doença se torna constitutiva da saúde. Toda a dificuldade será a de pensar essa coconstituição da saúde e da doença, mantendo a afirmação de sua alteridade radical, a recusa categórica de confundi-las.

Do silêncio dos órgãos à grande saúde

Vimos que a doença é definida por Canguilhem, na esteira de Nietzsche, pela tendência à conservação, à fixação do mesmo, e pela resistência à renovação. Mas se a doença se define pela conservação, ocorre que Canguilhem, após Nietzsche, define-a também a partir da determinação contrária: como uma inovação da vida, como uma experimentação e uma aventura do vivente. A partir disso, ela parece confundir-se com a saúde. Se a saúde e a doença se definem pela inovação, experimentação e aventura, nada mais permite distingui-las, e a afirmação de sua alteridade radical é posta novamente em questão. Tal é o novo problema que se apresenta a Canguilhem. Veremos que esse problema bem como sua solução são mais uma vez herdeiros de Nietzsche.

Antes de mais nada, entretanto, por que Canguilhem foi levado a definir a doença como uma inovação da vida? A compreensão da doença como uma inovação deriva da afirmação de sua alteridade radical em relação à saúde. Se a vida fosse sempre sã, se a doença não existisse, tudo aconteceria sempre da mesma maneira: “As doenças são novos modos de vida. Se não fossem as doenças, que renovam incessantemente o terreno a ser explorado, a fisiologia marcaria passo em um terreno já repisado” (CANGUILHEM, 2017, p. 61). É porque a doença é um outro modo de vida, porque ela introduz a ruptura da alteridade no vivente, que a vida inova, que ela inventa e institui novas normas. Sem a patologia, a fisiologia seria idêntica à física: seu objeto seria estável, sempre idêntico a si. É porque a doença sobrevém, porque ela institui normas radicalmente outras, porque ela inventa possibilidades radicalmente novas (embora negativas), que uma cura, quer dizer, uma contrainvenção, impõe-se. É aí, porém, na aptidão a superar a ruptura patológica, em vez de na identidade consigo mesma, que reside a verdadeira saúde. Se a saúde é invenção de normas sempre novas, é graças e em resposta às rupturas da patologia. A doença, então, parece destronar a saúde: não somente toda saúde verdadeira supõe, como condição primeira, a irrupção da crise patológica – e nesse sentido a doença se torna constitutiva da saúde – como também parece ser a doença, em vez da saúde, a ter a iniciativa da inovação e da ruptura. A partir disso, compreendemos melhor por que a doença é uma possibilidade vital: ela exprime o poder de aventura e de experimentação da vida. É ela que provoca a saúde e a obriga a inventar novos valores. Já não compreendemos bem, porém, sobre o que se funda o privilégio da saúde. Se a vida é ultrapassamento de si, não é à doença, mais do que à saúde, que ela o deve?

Parece, portanto, que uma inversão se realizou. A saúde e a doença não podem definir-se, ambas, pela inovação, porque perderíamos, então, o critério de sua diferença. Deve-se, portanto, opor ao caráter inovador da doença, o modo estável, constante e idêntico a si mesmo da saúde. Retomando as análises do médico René Leriche, Canguilhem chega a afirmar que a saúde jamais revela algo novo, que ela é “a vida no silêncio dos órgãos”, e que somente as doenças revelam novas

possibilidade vitais: “Há em nós, a cada instante, muito mais possibilidades fisiológicas do que a fisiologia nos faz crer. Mas é preciso haver a doença para que elas nos sejam reveladas” (CANGUILHEM, 2017, p. 61). À primeira vista, parece que a doença tem sobretudo aqui uma função heurística: ela revelaria possibilidades fisiológicas não visíveis. Mas isso seria reduzir a fórmula de Leriche àquela de Claude Bernard – a doença como alargamento dos fenômenos normais, não visíveis a olho nu. Deve-se, portanto, interpretar de outra maneira a tese de Leriche. A doença é em realidade bem mais que um princípio de revelação das inovações: ela é a inovação primeira que vai conduzir a saúde às suas próprias inovações. É a doença que tem a iniciativa do novo.

A partir disso, a saúde, também ela, muda de definição. Em lugar de excluir a doença, de fechar-se hermeticamente a ela, a saúde se torna a aptidão a estar doente e a recuperar-se da doença: “Estar com boa saúde é poder cair doente e se recuperar [...]. O homem sadio [...] mede sua saúde pela capacidade de superar as crises orgânicas para instaurar uma nova ordem” (CANGUILHEM, 2017, pp. 140-141). Uma vez que a saúde se mede pela dose de doença suportada, a doença se torna constitutiva da saúde. A doença é como a falha interna, necessária à saúde, que demanda e exige o ultrapassamento de si, as inovações e as criações do homem são. Gradualmente, e sem evidenciá-lo, Canguilhem transforma sua própria interpretação da saúde: após a oposição frontal entre a doença conservadora e a saúde inovadora, após a oposição inversa entre a saúde silenciosa e a doença inovativa, uma terceira e última configuração se esboça, na qual saúde e doença são os dois agentes que, graças à sua tensão recíproca, participam da inovação. Sem a incursão da doença no seio mesmo da saúde, a saúde continuaria como “a vida no silêncio dos órgãos”, uma vida silenciosa em que nada se produz, privada de eventos. Com a doença, a saúde se torna ultrapassamento e resolução da crise orgânica, pela instauração de uma nova ordem. É precisamente porque a saúde contém em si um princípio outro e hostil, uma falha que vem feri-la desde seu interior, que ela é conduzida a ultrapassar-se. Afirmando que a doença é constitutiva da saúde, Canguilhem afirma, portanto, ao mesmo tempo, sua alteridade radical: a doença é mesmo o outro da saúde, mas ela é um outro que, instalando-se nela, obriga-a à inovação. É verdade que não se deve confundir jamais a doença com a mutação inovadora, tal como ela é interpretada pela teoria da evolução. A doença não é, como a mutação favorável (ou seleção), uma inovação positiva: ela é a crise, a ruptura inicial, que vai conduzir a saúde a inovar. Sendo aquilo que desencadeia o processo reparador da saúde, a doença permanece, portanto, um evento negativo ou regressivo, ao passo que a mutação, quando ela é favorável, confunde-se com a saúde por sua função normativa. A doença é finalmente o negativo da saúde na saúde.

Nessa abordagem matizada do normal e do patológico, Canguilhem prolonga a via explorada por Nietzsche. À nítida oposição (e finalmente dualista) entre o doente e o são, Nietzsche contrapõe o conceito de “grande saúde”, quer dizer, de

uma saúde que, para constituir-se, reivindica a experiência da doença – substituição que lança em troca uma luz radicalmente nova sobre o conceito de vontade de potência, que, sabemos, se associa intimamente à definição da saúde. Já em 1878, o §224 de *Humano, demasiado humano* afirma que a saúde de um indivíduo ou de uma comunidade supõe o “ferimento”, a “mutilação”, ou a falha da doença, pois é por essa lesão que se introduz “a infecção do novo”. A saúde, portanto, não é de forma alguma a ausência de doenças: ela é, pelo contrário, constituída pela experiência das doenças mais variadas e pela aptidão a superá-las. É isso que permite a Nietzsche dizer de si mesmo, constantemente doente, sofrendo, experimentado as piores provações físicas e psíquicas, que ele possui, justamente por essas razões, uma saúde prodigiosa. A grande saúde “não pode dispensar a própria doença como meio e anzol para o conhecimento” (HH I, Prefácio, 4), quer dizer: meio de experimentar novos possíveis. É aí que se deve buscar os elementos de resposta à questão que obceca o último Nietzsche: se a vida quer a saúde, se a vida é vontade de potência, por que o vivente humano é tão doente? O que procura a vida se aventurando na decadência fisiológica? E em qual sentido a doença do homem europeu pode tornar-se a condição de uma nova saúde⁹?

Todos esses textos eram certamente bem conhecidos por Canguilhem, que define a “grande saúde” nietzschiana como o “poder de absorver e de vencer as tendências mórbidas” (CANGUILHEM, 1998, p. 16). Três elementos importantes são trazidos à luz por essa interpretação canguilhemiana da “grande saúde” nietzschiana:

- só se pode definir a saúde a partir da doença, que aparece como sua condição;
- a saúde é o poder de absorver as doenças, isto é, de incorporá-las, ou de portá-las em si: a saúde, dessa forma, não é a ausência de doença;
- enfim, essa incorporação não é uma confusão dos dois termos, que permanecem em combate, e que se constituem um em relação ao outro no movimento mesmo de sua tensão. A doença deve ser o *outro* da saúde *na* saúde.

Só é possível apoderar-se da saúde de maneira dinâmica, por uma série de etapas: ela começa com a irrupção da doença, que a invade a partir do interior, e se testa pela aptidão a superar a crise inventando novas normas. Só o fim da crise poderá dizer se se trata de uma dinâmica sã ou mórbida. Num processo mórbido, a doença não será superada. Mas se se trata de um processo que revela saúde, o momento doente, embora superado, pertencerá plenamente a ele. A saúde é, assim, menos “a vida no silêncio dos órgãos” do que a aptidão a tolerar a irrupção da alteridade, mesmo quando ela é sinônimo de sofrimento e de risco patológico. A compreensão adequada da saúde coloca em evidência que o homem são só é são por sua aptidão a

⁹ É notadamente a questão diretriz da *Genealogia da moral*.

deixar-se constituir pela falha interna da alteridade, cuja forma extrema é o negativo patológico. – Descoberta decisiva para a interpretação adequada daquilo que Nietzsche entende por “vontade de potência”.

O meio e o evento

Canguilhem evidencia a coerência das duas grandes teses de Claude Bernard, o dogma da homogeneidade e a tese do meio interior. Para Claude Bernard, os seres vivos superiores se definem por sua autonomia em relação ao meio cósmico. Protegidos do meio exterior, os órgãos vitais são escondidos nas profundezas do corpo, em que todos os parâmetros são constantes e inalteráveis. É nesse meio interior constante, quase atemporal, e não na interface de eventos entre o vivente e o meio ambiente, que o essencial se decide. Os dois dogmas, aquele que nega a alteridade da doença, e aquele que abstrai os eventos do meio, perseguem o mesmo objetivo: subtrair o vivente da irrupção do evento, a fim de compreendê-lo como um objeto constante, permanente, idêntico a si.

Vimos que Canguilhem atribui a Nietzsche a tese da homogeneidade, que ele lhe fornecia, em todo caso, uma tentação ocasional de negar a alteridade da doença. Em *La connaissance de la vie*, ele atribui-lhe um desprezo pelo meio que, mais uma vez, parece trair suas teses fundamentais. Novo exemplo de menção pouco fiel ao legado: ainda que Darwin tenha compreendido bem que tudo se decide na interface entre o vivente e o meio, os primeiros geneticistas afirmam “que a evolução depende muito mais das propriedades intrínsecas do organismo do que do meio ambiente [...]. Encontraremos em Nietzsche uma antecipação dessas ideias” (CANGUILHEM, 2012, p. 160). Canguilhem pensa num fragmento de 1886-87 em que Nietzsche afirma que “a influência das ‘circunstâncias exteriores’ é *superestimada* até ao absurdo em Darwin; o essencial do processo vital é justamente essa monstruosa potência formadora que cria formas a partir do interior” (FP 1886-87, 7[25], tradução nossa). Deve-se ler esse fragmento como uma tentativa de negar os eventos do meio em favor da afirmação de uma vida interior autônoma, constante e idêntica a si mesma? Vimos que a menção da citação nietzschiana de Claude Bernard oculta a profunda proximidade entre Canguilhem e Nietzsche a respeito da questão da saúde. Não reencontramos aqui o mesmo efeito deformador do jogo de citações?

Mais uma vez, Canguilhem está bem mais próximo de Nietzsche do que o diz seu texto. Contrariamente ao que sugere a rede lacunar de citações, Darwin, Nietzsche e Canguilhem estão todos de acordo contra Claude Bernard e contra os “primeiros geneticistas”: o essencial não se decide nem num “meio interior” constante e idêntico nem numa substância genética inalterável escondida no seio

das células¹⁰, mas na relação entre o vivente e seu meio. O que se torna decisivo é o conjunto de acidentes, de incidentes e de eventos que se produzem na interface entre o vivente e o seu meio. É necessário citar a integralidade do fragmento de Nietzsche sobre o meio: a potência criadora de forma (trata-se da vida como vontade de potência) “*utiliza, explora as ‘circunstâncias exteriores’*” (FP 1886–87, 7[25]). Em outras palavras, a vontade de potência do vivente precisa de um meio exterior que ela molda, deforma e informa. É ao nível dessa informação do meio pelo vivente que tudo, a começar pela hierarquia entre os viventes, é decidido¹¹.

Na análise das relações entre o vivente e seu meio, Canguilhem retoma as duas teses principais de Nietzsche. Primeira tese: ao perceber o meio cósmico, o vivente não se submete passivamente ao seu meio, ele o institui e o molda como um pintor compõe sua tela. A percepção não é uma disposição passiva a submeter-se ao meio: ela é a primeira manifestação dessa força criadora de formas que parte do interior para impor-se ao exterior. Canguilhem retoma essa teoria do centro perceptivo criador, mas citando a cada vez diferentes fontes: “De fato, o meio do ser vivo é também obra do ser vivo [...]. Pode-se dizer, a respeito do universo de qualquer ser vivo, o que Reininger diz a respeito do universo do homem [...], [sua] imagem do mundo é sempre também um quadro de valores” (CANGUILHEM, 2017, p. 124). A extensão da metáfora da arte à totalidade dos viventes, pintores de seu próprio meio pela disposição espontânea de valor, Nietzsche já a havia proposto, antes de Canguilhem e de Reininger. Em *Connaissance de la vie*, Canguilhem retoma as teses nietzschianas referindo-se desta vez a Uexküll: “a *Umwelt* do animal não é senão um meio, centrado em relação a esse sujeito, de valores vitais em que consiste essencialmente o vivente” (CANGUILHEM, 2012, p. 157); a Goldstein: “Viver é irradiar, é organizar o meio a partir de um centro de referência” (CANGUILHEM, 2012, p. 159)¹²; depois a Claparède: “o meio do qual o organismo depende é estruturado, organizado pelo próprio organismo. [...] De modo que o ambiente ao qual ele supostamente reage encontra-se originalmente centrado nele e por ele” (CANGUILHEM, 2012, pp. 165–166). Antes que dissimular o legado nietzschiano, todas essas citações de médicos, de fisiologistas e de biólogos vêm confirmar as teses principais de Nietzsche e completar o programa que ele próprio havia esboçado em *Genealogia da moral*: aquele de uma participação ativa de fisiologistas e de médicos na questão do valor dos valores instituídos pela vida (GM I, 17, nota).

Segunda tese nietzschiana: se o vivente é esse centro perceptivo criador de formas e de valores, se a vida se manifesta numa multidão de centros criadores de

¹⁰ Nietzsche e Darwin naturalmente ignoram a tese dos “primeiros geneticistas”, que se difundiria apenas no início do século seguinte. Se arriscamos esse anacronismo (Darwin e Nietzsche contra os primeiros geneticistas), é porque suas diferentes interpretações da vida concorrem em Canguilhem, o que as torna de certa forma contemporâneas.

¹¹ O vivente mais baixo é aquele que se submete passivamente ao meio, ao passo que o vivente superior se define por uma informação ativa do meio.

¹² A referência a Goldstein – cuja obra de 1934, *der Aufbau des Organismus*, constitui um elo importante entre Canguilhem e Nietzsche – mereceria aliás um tratamento particular pela questão que nos ocupa.

formas, é porque ela carrega em si uma superabundância de possibilidades – superabundância cujo nome próprio será, antes de mais nada, Dionísio, depois a Vontade de potência. É essa superabundância vital, sintoma de saúde, que Canguilhem opõe, na esteira de Nietzsche, à adaptação: “O homem só se sente em boa saúde [...] quando se sente mais do que normal, isto é, não apenas adaptado ao meio e às suas exigências, mas, também, normativo, capaz de seguir novas normas de vida” (CANGUILHEM, 2017, p. 141). É a “prodigalidade”, a “superabundância de meios” que recebe o vivente, que torna possível a saúde, permitindo o risco da inovação, o perigo e o luxo da invenção de novas formas. Entre essas inovações, a invenção técnica: “a vitalidade orgânica se desenvolve [no homem] em plasticidade técnica e em ânsia de dominar o meio” (CANGUILHEM, 2017, p. 142). É, portanto, a aptidão a gerar e a tolerar a irrupção do evento, e não uma identidade substancial atemporal, que constitui a essência do vivente.

Canguilhem sublinha-o frequentemente: falar de uma polaridade vital, dizer que a vida institui valores, não é nem ceder ao antropocentrismo atribuindo à vida uma atividade propriamente humana nem buscar anexar a vida às condições da subjetividade. O inverso é que é verdadeiro: se o homem valora, é porque ele é um caso particular da atividade valorativa vital. A medicina não passa de um caso particular de processos vitais reguladores e reparadores. A seleção das espécies não passa de um caso particular da seleção vital. A técnica, enfim, é uma inovação humana que prolonga a informação vital do meio pelo vivente. Canguilhem retoma a inversão nietzschiana: se o homem valora, é porque a vida como vontade de potência, instituidora de valores sempre novos, precede-o. Em vez de controlar a vida como seu objeto, a valoração humana do homem médico ou do homem técnico, informando e deformando a natureza, prolonga, portanto, a valoração vital.

Uma tal elucidação lança uma outra luz ao mesmo tempo sobre o pensamento filosófico que inaugura o século XX e sobre o desenvolvimento prodigioso das tecnologias do vivente. Canguilhem o repete com insistência: a vida jamais poderá tornar-se o objeto do vivente, mesmo se ele manipula outros viventes. Essa impossibilidade se explica pelo fato de que o vivente que toma a vida como objeto (o biólogo, o industrial...) é ainda um vivente e de que ele próprio é precedido pela vida. A vida jamais será objeto do vivente, porque o vivente é antes de mais nada lançado na vida: nenhum vivente pode instituir a vida como o sujeito moderno institui seus objetos. Além disso, o perigo que paira sobre o pensamento e a tecnologia deste século é menos o perigo de uma ideologia do domínio, cujo fracasso é enfim projetado ininterruptamente, que o esquecimento, pelo homem, da tarefa de médico que a vida lhe confiou. Em vez de abster-se de dominar a vida, a filosofia e a ciência do vivente devem cooperar com vista a apreender, a cada vez, o critério da saúde e da boa terapêutica. É nessa convicção comum que reside o parentesco mais profundo dos pensamentos de Nietzsche e de Canguilhem, mas também na compreensão de que a saúde verdadeira porta em si a falha interna da doença – dupla convicção, que lança talvez uma nova luz sobre as difíceis questões que a

revolução biotecnológica coloca atualmente ao pensamento filosófico. Que nos seja permitido, para concluir, esperar que num futuro próximo se inicie um diálogo cada vez mais constante entre esses pensadores da normatividade vital e todos aqueles que tentam fazer frente às questões que a biotecnologia nos dirige.

Referências bibliográficas:

CANGUILHEM, G. *O conhecimento da vida*. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. 1ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. *O normal e o patológico*. Trad. Maria Thereza R. C. Barrocas. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.

_____. *La santé – concept vulgaire et question philosophique*. Pin-Balma: Sables, 1990.

FICHANT, M.; DELAPORTE, F.; LECOURT, D. (orgs.). *Georges Canguilhem – Philosophe, historien des sciences*. Paris: Albin Michel, 1993.

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

_____. *Ecce homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

_____. *Fragments posthumes XII: Automne 1885 – automne 1887*. Trad. fr. Julien Hervier. Paris: Gallimard, 1979.

_____. *Fragments posthumes XIV: Début 1888 – début janvier 1889*. Trad. fr. Jean-Claude Hémerly Paris: Gallimard, 1977.

_____. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

_____. *Humano demasiado humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

Recebido: 03/05/2023
Aprovado: 26/09/2023

Received: 13/05/2023
Approved: 26/09/2023



ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 14 - N. 1 ISSN 2179-3441

A recepção de Nietzsche no Seminário Maior Nossa Senhora da Conceição em Viamão/RS. Uma recepção marcada pelo conservadorismo ultramontano

The Nietzsche's reception at the Major Seminary of Our Lady of Conception in Viamão/RS. A reception marked by ultramontane conservatism

Adilson Felício Feiler 

Professor da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE)
Belo Horizonte, MG, Brasil
Contato: feilersj@yahoo.com.br

Resumo:

Em continuidade a esta série de artigos, publicados a respeito da Recepção de Nietzsche em ambientes de formação religiosa no Sul do Brasil, não poderia faltar aquele que foi considerado, entre as décadas de 50 a 90, o maior Seminário da América Latina: o Seminário Nossa Senhora da Conceição, em Viamão/RS. Desde os seus primórdios, a concepção deste Seminário traz elementos importantes para compreendermos qual o tipo de recepção que nele tem os escritos do Filósofo Alemão. Fruto de um conjunto de situações marcadas por desentendimentos, celeumas, incompreensões e desafetos, o Seminário de Viamão traz em seu DNA a marca de um tipo de formação para futuros ministros ordenados da Igreja Católica, caracterizada pela ortodoxia e pelo conservadorismo. Diferentemente daquele que, até antes da constituição deste Seminário, aquele dirigido pelos jesuítas em São Leopoldo, como já tivemos a oportunidade de analisar em outro artigo, o Seminário de Viamão, pelas suas características, vai moldar um tipo de recepção dos escritos de Nietzsche marcado pelo conservadorismo ultramontano. Será apresentada a maneira pela qual o filósofo alemão foi recepcionado entre as paredes do seminário viamonense, dando destaque ao porquê deste tipo de recepção.

Palavras-chave: Nietzsche. Recepção. Cristianismo. Conservadorismo. Triunfalismo.

Abstract:

In continuation to the series of articles that we have published about the Nietzsche Reception in religious formation environments in Southern Brazil, one could not miss is that which was considered between the 50's and 90's the largest seminary in Latin America: The Major Seminary of Nossa Senhora da Conceição, in Viamão/RS. Since its beginnings, the conception of this Seminary has brought important elements to understand what kind of reception given to the writings of the German

Philosopher in it. The result of a set of situations marked by disagreements, uproars, misunderstandings and disaffections, the Seminar of Viamão bears in its DNA the mark of a type of formation for future ordained ministers of the Catholic Church characterized by orthodoxy and conservatism. Unlike the one that, even before the formation of this Seminary, the Jesuit one in São Leopoldo, as we have already had the opportunity to analyze in another article, the Viamão Seminary, due to its characteristics, will shape a type of reception of Nietzsche's writings marked by ultramontane conservatism. The way in which the German philosopher was received within the walls of the Viamonense seminar will be presented, highlighting the reason for this type of reception.

Keywords: Nietzsche. Reception. Christianity. Conservatism. Triumphalism.

O Seminário Maior¹ Nossa Senhora da Conceição, localizado na cidade de Viamão, no Estado do Rio Grande do Sul, teve seu funcionamento entre os anos de 1954 a 2003. Foi considerado o maior Seminário de formação do clero católico da América Latina, denominado popularmente de Elefante Branco. Sua área ocupa 15 hectares, com 32 mil metros quadrados de área construída. A vastidão deste recinto de formação não se resume somente às instalações físicas, mas principalmente ao renome acadêmico de que gozou em seus 49 anos de funcionamento. A sua idealização se deu pelo então Arcebispo Metropolitano Dom Vicente Scherer, cujos inúmeros méritos no múnus de seu episcopado lhe valeram a função de Cardeal, algo inédito para a Arquidiocese de Porto Alegre. Como se trata de um título institucional, conferido pelo Papa àqueles que se destacam em ortodoxia e fiel observância às normas e estatutos da Igreja Católica, ao Cardeal Dom Vicente Scherer tal título caiu como uma luva. A observância da instituição foi uma constante na vida e atuação deste Arcebispo, em todos os seus aspectos, inclusive em sua preocupação com a formação de seus seminaristas, que até antes de 1954 estavam confiados aos jesuítas, no Seminário Central Nossa Senhora da Conceição de São Leopoldo, como tivemos a oportunidade de analisar em artigo anterior.²

A formação que os jesuítas lideravam, em todos os locais pelos quais passavam, foi sempre marcada pela excelência acadêmica. Inclusive, a fundação desta ordem religiosa teve como distintivo a colaboração na Igreja para a formação com excelência acadêmica e espiritual daqueles que se destinam a assumir o mistério ordenado na Igreja Católica. Contudo, além de defender um tipo de formação intelectual destacada, os jesuítas mantiveram uma postura questionadora, com apresentação de determinadas observâncias quanto a certos dogmas e ensinamentos propugnados pela hierarquia da Igreja Católica. Tais questionamentos não se aplicam ao conteúdo em si de tais dogmas, mas à maneira de os conceber e, principalmente, observar. Os jesuítas, inspirados pelo seu fundador, Inácio de Loyola, procuravam ser homens de seu tempo, acompanhando

¹ A designação de Seminário Maior no contexto da formação de futuros membros do presbitério da Igreja Católica Romana se dá em virtude de que neste seminário se encontram as etapas dos dois cursos superiores que completam esta formação, a saber, a Filosofia e a Teologia.

² Cf. FEILER, 2017.

as transformações oriundas da moderna ciência, para assim formar pessoas capazes de debater com a elite pensante da sociedade.

Esta dimensão aberta ao diálogo com a sociedade, própria do carisma dos jesuítas, também tem sido causa de diversos mal-entendidos, como é o caso da absorção de leituras que fogem àquilo que é considerado fora dos limites da chamada normalidade. Dentre estas leituras, ocupam destaque escritos de filósofos considerados da suspeita, como é o caso de Nietzsche. Os jesuítas souberam como recepcionar este filósofo, como na Inglaterra, pelo trabalho realizado por Frederic Copleston e, na França, por Paul Valadier. Assim também poderíamos ainda apontar muitos outros casos, em diversas outras partes do mundo. Porém, esta abertura ao diálogo com filósofos deste perfil nem sempre foi bem-vista, sobretudo por setores mais conservadores da hierarquia da Igreja. A postura destes últimos com relação àqueles tem sido de incompreensão e até de hostilidade, sendo, por isso, acusados de laxismo.

Realizamos esta pequena análise inicial para situarmos como se deu a recepção dos escritos de Nietzsche naquele que foi considerado o maior Seminário Maior de formação para futuros ministros ordenados na Igreja Católica da América Latina. A maneira como se deixou a formação liderada pelos jesuítas em São Leopoldo, para se inaugurar outro centro de formação, à parte, já nos traz inúmeras pistas para deduzirmos como Nietzsche foi recepcionado naquele então novo centro de formação clerical. As fontes que utilizamos na confecção deste trabalho são provenientes da Biblioteca do Seminário Maior de Viamão, mas que, após o seu fechamento em 2003, se encontram, no momento, na Biblioteca Central da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

O nosso percurso se dá em três momentos, iniciando por uma reconstituição histórica dos primórdios do Seminário Maior de Viamão, desentendimentos, celeumas e conflitos entre diferentes concepções formativas: por um lado, aquela liderada pelos jesuítas, e, por outro, aquela liderada pelos padres da Arquidiocese de Porto Alegre, na pessoa de seu gestor, O Cardeal Dom Vicente Scherer. Passamos por um segundo momento, em que analisamos as diferentes fontes que inspiraram um determinado tipo de leitura de Nietzsche e que, por sua vez, resultou num determinado tipo de recepção deste mesmo filósofo, presente em artigos, palestras e manuais de aulas. Finalmente, no terceiro e último momento, trazemos alguns aspectos que envolvem a interpretação do pensamento de Nietzsche nesse contexto de recepção, para a compreensão e esclarecimento de seu pensamento.

Esperamos, com isso, trazer a público mais um tipo de recepção de Nietzsche em um contexto de formação religiosa. Com isso, esperamos reafirmar nosso compromisso social, em desmistificar leituras que não correspondem à sua fonte primigênia, de modo a fazermos justiça a este que dentre os filósofos mais se prestou a mal-entendidos.

Os primórdios que idealizaram a construção do Seminário Maior de Viamão: celeumas, discórdias e a ruptura. Pistas de um tipo de recepção de Nietzsche

Para se compreender qual o tipo de recepção que o pensamento de Nietzsche encontrou no Seminário Central de Viamão, se faz necessário apresentar alguns dados historiográficos atinentes à sua idealização. Os seus primórdios remontam, de maneira especial, à relação que a hierarquia da Igreja estabelecia com o Seminário Central de São Leopoldo, onde se realizou um tipo de recepção de Nietzsche marcada pelo entusiasmo com relação à sua estilística, assim como em relação a alguns temas de crítica à moral³. Com relação à questão moral, o Seminário de São Leopoldo foi considerado laxista em sua formação, por introduzir o ensino de ideias novas, oriundas de pensadores considerados heterodoxos, como é o caso de Nietzsche.

O Seminário Central de São Leopoldo, o Nossa Senhora da Conceição, foi considerado um centro de formação oficial para o preparo de futuros ministros ordenados da Igreja Católica Romana. Nele não apenas se formavam os membros da Companhia de Jesus, mas também de algumas outras ordens religiosas e do clero secular, não apenas das dioceses do Estado do Rio Grande do Sul, mas também de diversos outros estados brasileiros. As instalações daquele seminário consistiam em dois prédios antigos localizados à beira do Rio dos Sinos, no centro da cidade de São Leopoldo. Destacamos que, em um destes prédios, funcionou o primeiro Colégio das Irmãs Franciscanas de Penitência e Caridade Cristã. Portanto, tratam-se de dois prédios já bastante antigos e em processo de deterioração adiantados, razão pela qual planejou-se uma reforma dos prédios. Contudo, os recursos angariados não foram suficientes para a realização das obras necessárias. Uma das medidas que foi tomada, inclusive, no sentido de aumentar a arrecadação, foi o aumento do valor da anuidade cobrada por cada seminarista, o que também não foi encarado com simpatia pelos bispos das diferentes dioceses. Ainda tornou a situação mais penosa o fato de que foram sendo criadas novas dioceses neste período, o que redundou no aumento do número dos seminaristas, fazendo com que o espaço se tornasse insuficiente para a sua acolhida⁴.

³ FEILER, 2017.

⁴ As condições insalubres das instalações do Seminário Central, o consequente aumento no valor do *per diem* por seminarista e o crescente número de seminaristas, constituíram as três razões que levaram a Sua Eminência, o Cardeal Vicente Scherer a encabeçar a construção do Novo Seminário em Viamão. Bem, estas foram as razões que ele escreveu na carta endereçada ao Núncio Apostólico no Brasil (Embaixador Papal representando o Pontífice em cada país), para que este comunicasse, por sua vez, ao encarregado pontifício pelos Seminários, e assim poderem receber a autorização definitiva do Papa. No entanto, já havia diversos outros problemas que rondavam a existência do Seminário Central de São Leopoldo, que não estão escritos nestas correspondências pontifícias, contudo, estas constam em cartas trocadas entre o Cardeal Vicente Scherer e o Provincial dos Jesuítas. E nestas cartas se lê em tom acalorado a reação hostil do Cardeal frente à evasão de grande número de seus seminaristas para a Ordem dos jesuítas, pela campanha subliminar que os frades (Fratre é o Estudante jesuíta que, uma vez concluído o noviciado, segue seus estudos de filosofia e teologia até a sua ordenação sacerdotal) jesuítas realizavam com seus colegas de aula. Esta situação se tornou tão delicada a ponto de que o visitador pontifício, encarregado pelos seminários da Igreja Católica Romana no mundo, viesse ao

O privilégio que se deu à formação no Seminário Maior de Viamão foi marcado pelos estudos humanísticos. Para tanto, o estudo das disciplinas literárias, com ênfase no grego e no latim, ocupou lugar de distinção. Contudo, embora o Seminário de Viamão possuísse um caráter universitário, o que mais importou foi formar a piedade sacerdotal. Por essa razão, emprestamos a palavra a seu grande idealizador:

Mas para Jesus e seus doze primeiros seminaristas e futuros apóstolos, o Gethsêmani, situado longe do bulício do mundo, era também lugar habitual de oração. O Seminário, por sua vez, quer formar sacerdotes imbuídos do espírito de Deus, que ensinem mais pelo exemplo que pela palavra, e sejam filhos da graça, eles que a devem comunicar a homens afundados em preocupações de ordem terrena. O sacerdote de poucas letras, mas de profunda piedade, seria incomparavelmente mais útil às almas que outro de vasta ilustração mas contaminado pelo espírito do século (SCHERER, 1979, p. 20).

Destas palavras se depreende uma série de elementos importantes para compreendermos qual o tipo de formação que se queria enfatizar. Diferentemente dos jesuítas, que se preocupavam mais com a excelência acadêmica, no Seminário de Viamão o acento se direcionava à formação para a piedade sacerdotal. Para tanto, inclusive, o local do seminário deveria privilegiar a busca pela distância do século. Quanto mais a sua localização estivesse distanciada da balbúrdia da grande cidade, mais se poderia exercitar na formação da vida de piedade, sem a influência externa

Seminário Central e resolvesse a querela. Se diz que na reunião final, em que se fizeram presentes o Cardeal, o Provincial dos jesuítas, o Reitor do Seminário Central e o Visitador Pontifício, a situação se tornou tão animosa que o Visitador, com um golpe de mão sobre a mesa, disse: “Que se coloque uma pedra sobre este assunto.” Bem, a pedra foi colocada sobre o assunto naquela situação, mas foi só momentaneamente, pois os ânimos já estavam bastante acirrados. Soma-se a isso o modelo de formação que os jesuítas empregavam, e que era considerado pelos representantes do clero da Arquidiocese de Porto Alegre como extremante laxista, não condizente com a ortodoxia e a doutrina da Igreja Católica. Esta, podemos dizer que foi a razão principal que levou a desencadear todo o conflito entre o Cardeal e os jesuítas, propiciando a constituição de uma celeuma, que veio a resultar na ruptura. E, quando se fala em ruptura, se quer dizer que se tem a constituição de um Novo Seminário para a formação de seus Seminaristas: O Seminário Maior Nossa Senhora da Conceição, mediante aquisição realizada em Viamão. A aquisição do espaço para a construção do novo Seminário se deu através da compra de uma fazenda pertencente aos irmãos Gertum, como o próprio Cardeal Dom Vicente Scherer se pronuncia “(...) a sua compra foi contratada em 04 de agosto de 1949 e escriturada em 28 de dezembro de 1950” (SCHERER, 1979, p. 18). Pois o local era considerado aprazível, fora do centro urbano, com ar puro, vegetação e veios de água que permitiam a sua captação para o consumo do seminário. A área adquirida permite além da construção de um espaço físico espaçoso, também a constituição de uma chácara para o cultivo de produtos para o consumo do seminário. Chama a atenção que, apesar de toda a celeuma instalada entre o cardeal e os jesuítas, aquele os convidou para a inauguração do seminário. Lá se fez presente o então Provincial, Pe Erwino Friedrich. Ainda um outro aspecto que salta aos olhos foi o fato de que o Cardeal ofereceu aos jesuítas a direção do Novo Seminário, com relação às dimensões pedagógicas e espiritual, porém excetuando-se a direção administrativa. Bem, o que se pode concluir disto é o fato de que se fez este convite para que não fosse aceito, já que os jesuítas não tinham recursos humanos suficientes para manter os dois seminários, à saber, o de São Leopoldo e o de Viamão. O Seminário de Viamão acabou sendo dirigido totalmente pelos padres seculares, adotando-se assim aquele estilo de formação que mais se considerava conveniente.

do mundo. Estas palavras nos ajudam a compreender ainda mais o perfil formativo do Seminário de Viamão.

No jardim das Oliveiras iniciou Jesus a sua Paixão e sofreu as torturas de agonia mortal que lhe arrancou suor e sangue. O jovem seminarista começa no Seminário uma carreira que, bem ele o sabe, não lhe propiciará a glória e as comodidades geralmente tão apetecidas principalmente em nossos dias de epicureísmo, mas aspirará a estreita união com Jesus Crucificado, completando na sua vida, pela participação em todas as dores humanas e pela multiforme oblação de si mesmo como vítima voluntária, 'o que falta à paixão de Cristo (Col. 1,24)' (SCHERER, 1979, p. 20).

Esta passagem acima ajuda ainda mais a entender o elemento ascético da formação no Seminário Maior de Viamão. Ela privilegia exatamente aquilo que Nietzsche condena em sua terceira dissertação de *Para a genealogia da moral*, quando trata sobre a postura do sacerdote ascético.

Todo o excuro historiográfico acima se justifica enquanto recurso metodológico, para se compreender a origem ultramontana do Seminário Maior de Viamão, e, com isso, o modo pelo qual Nietzsche é nele recepcionado. Neste, o pensamento de Nietzsche é visto como dismantelador da ordem estabelecida, o que representa ameaça para uma organização permeada pelo ultramontanismo⁵. A maneira pela qual Nietzsche foi recepcionado no Seminário Maior revela certa tendência para a compreensão desse pensador como relativista, por isso foi entendido como suposto perigo para a formação daqueles que pretendem assumir o serviço sacerdotal. Pois, como já acompanhamos, pela forma com que o Seminário Maior de Viamão foi gestado, tudo o que era tido mediante a formação jesuíta foi considerado laxista. O Seminário Maior de Viamão, em última análise, constitui uma resposta ao laxismo jesuíta, a fim de fazer com que a formação, tanto no seu aspecto intelectual quanto espiritual e de postura disciplinar prática, fosse permeada por regramentos mais rígidos, com o intento de retomar aquela antiga grande disciplina, própria de uma vida caracterizada pela *fuga mundi*.⁶ De acordo com as palavras do Cardeal Dom Vicente Scherer, no que toca aos professores e à orientação do Seminário:

Este Seminário ficará sob a imediata direção do Episcopado e, por mais esta razão, nele se cultivará entranhadamente o 'sensus romanus', a fidelidade, o amor e a devoção ao Sumo Pontífice o Papa, representante de Cristo, fiador da pureza e da integridade da fé. O seu magistério, ordinário e extraordinário, terá um eco fidelíssimo nas cátedras desta casa e, segundo as diretivas sempre sábias e atualizadas da Sagrada Congregação dos

⁵ O ultramontanismo se caracteriza como uma doutrina que defende a posição tradicional da Igreja Católica Romana de sustentar a tese da infalibilidade do papa.

⁶ *Fuga mundi*, é uma expressão tipicamente medieval própria dos monges que levavam vida eremítica. Constitui, a partir de Santo Antão (250), que o afastamento do mundo é uma regra de vida e um caminho certo para chegar ao céu.

Seminários, se orientarão todas as atividades didáticas e educacionais (SCHERER, 1979, p. 35).

Se ressalta, por estas palavras do Cardeal, a preocupação com a ortodoxia e com a instituição, o Seminário terá que seguir literalmente todas as orientações que regem a vida para a formação seminarística.

Nos primeiros anos da existência do Seminário só havia as férias de verão, que começavam nos primeiros dias de dezembro e se estendiam até o fim de fevereiro. Mesmo os quartanistas de teologia, ordenados na metade do ano, no começo só podiam ir para casa celebrar sua primeira missa junto aos familiares e para isso tinham que aguardar o fim do ano (SCHERER, 1979, p. 42).

Com estas breves análises, acompanhamos um pouco da forma como o Seminário Maior de Viamão foi gestado, e assim poderemos entender a maneira pela qual nele Nietzsche é recepcionado. Seguimos adiante acompanhando as diversas referências ao pensamento de Nietzsche no Seminário de Viamão.

Fontes, referências e escritos sobre Nietzsche no Seminário Maior de Viamão

Antes propriamente de adentrarmos nos meandros da recepção de Nietzsche no Seminário Maior de Viamão, cabe uma palavra sobre a fundação da Faculdade de Filosofia Imaculada Conceição. Principiando no ano de 1954, como curso seminarístico, os bispos que mantinham seus seminaristas neste seminário já desde cedo acalentavam o sonho de que o curso de Filosofia do Seminário obtivesse o seu reconhecimento civil. Assim, em 22 de janeiro de 1957, compareceu o Sr Franklin Olivé Leite para proceder à verificação se este curso preenchia os requisitos mínimos para o seu reconhecimento civil. A sua verificação, com uma carta de 24 de janeiro deste mesmo ano, foi concluída:

[...] encerrando nossa apreciação, resta-nos dizer que ficamos impressionados com o que nos foi dado observar, e assim, depois de tudo o que ficou exposto, chegamos à conclusão de que a Faculdade de Filosofia Nossa Senhora da Imaculada Conceição da Província Eclesiástica do Rio Grande do Sul, com sede no Seminário Maior Nossa Senhora da Conceição da mesma província, em Viamão, Estado do Rio Grande do Sul, preenche, perfeitamente, as condições requeridas pelo artigo 4º. Do Decreto-Lei nº. 421, de 11/5/38, combinada com o Decreto-Lei nº. 2076, de 8/3/40 (SCHERER, 1979, p. 48-9).

Durante vários anos de sua existência, a Faculdade de Filosofia Imaculada Conceição foi considerada uma das melhores faculdades de filosofia do país, seja pela qualidade de seu corpo docente, acervo bibliográfico, como também pela disciplina e organização dos estudos. Portanto, em um ambiente marcado por

tamanha rigorosidade e minúcia quanto a ordem e organização dos estudos, a abordagem filosófica de Nietzsche passou a ser considerada com suspeita, por não se enquadrar dentro daquele esquema lógico e racional, razão pela qual se lê em um manual de aula de Pe Carolo Boyer: “Em seguida, muitos deles, aqueles que, como Nietzsche e Spengler, o relativismo tem a liderança”⁷ (BOYER, 1955, p. 197). Num modelo de formação como é o Seminário Maior de Viamão, tudo o que não se pode tolerar é o relativismo, já que seu surgimento se dá para suprir uma lacuna que se identificava no modelo de formação anterior, a saber, aquele liderado pelos jesuítas em São Leopoldo.

Apesar de, por um lado, conceber críticas a Nietzsche como relativista, como acabamos de acompanhar, por outro, percebemos que há reconhecimento direcionado a este filósofo como alguém sensível às mudanças próprias do contexto histórico, o que pode ser entendido dentro de uma compreensão orgânica, como atestamos nas palavras de Augusto Brunner: “Se na natureza se destrói toda a constância pela evolução das espécies, por que na espiritualidade admiti-la sem demonstração, mesmo contradizendo a evidência? Já em Nietzsche tomam vulto semelhantes dúvidas” (BRUNNER, 1955, p. 64). Há aqui nesta passagem, utilizando-se de Nietzsche, uma busca dirigida à compreensão sobre as mudanças que fazem parte da ordem natural. Parece contraditório, mas a natureza segue uma ordem que está assentada numa inconstância. Esta inconstância é atestada pela evolução e pela seleção natural das espécies, tal como Charles Darwin havia demonstrado a partir de suas investigações. Assim, como na ordem natural não se tem uma constância e regularidade no sentido de um acontecimento fixo das coisas, também o mesmo não se deriva da ordem espiritual. A própria observação empírica comprova a falta de regularidade nos acontecimentos. O que está sob o domínio do espírito, tal como na própria natureza, segue o princípio nietzschiano da organicidade. Neste âmbito, tudo passa a obedecer a um tipo de ordenamento que extrapola a lógica racional, incidindo sobre uma lógica comandada pelos impulsos e pelos afetos.

Portanto, faz-se necessário libertar-se da tirania da lei, como recorda o Pe. Federico Klimke neste seu manual de aula: “Hípias ensinou que a lei é o tirano dos homens (Protágoras, 337, D; conf. entre os recentes, Stirner, Nietzsche, Ellen Key)” (KLIMKE, 1956, p. 36). Nietzsche é mencionado como um exemplo daqueles que se desapegam do jugo da lei que aprisiona, impedindo que o ser humano se manifeste naquilo que ele é em si: manifestação de impulsos e afetos. É curioso que, neste âmbito, Nietzsche é tomado como um exemplo a ser seguido, quando em princípio parecia ter sido rejeitado no Seminário Maior de Viamão. A partir do exposto, constatamos que, embora Nietzsche seja altamente questionado com relação ao conteúdo de seus escritos, de maneira especial sua crítica à moral cristã, é valorizado pelo seu procedimento metodológico. Dentro desse debate, podemos

⁷ *Deinde multi, qui ut Nietzsche et Spengler, relativismos usque ad extrema deducunt* (BOYER, 1955, p. 197).

notar o desapego à regularidade, própria da observância irrestrita a uma lei, que acaba impedindo que se viva a vida em sua plenitude. O procedimento metodológico apontado pelo filósofo alemão é o de abandonar a observância irrestrita da lei e investir em uma concepção de vida em plenitude. No entanto, Klimke (1956), neste mesmo escrito, adverte:

que pelas inúmeras coisas que performam já muitas das ideias de Friedrich Nietzsche, o panteísmo absoluto da filosofia transcendental e sua doutrina da identificação do homem autoconsciente com Deus, é levado às últimas consequências na vida prática, com a qual claramente se manifesta que este panteísmo destrói radicalmente a ordem moral e social. (KLIMKE, 1956, p. 512)

Em outras palavras, Klimke questiona a busca do homem para, pela sua vontade de potência, alcançar o cume, os pontos mais culminantes de potência, atingindo o estatuto de além-do-homem. Isto equivale a destituir Deus e outras realidades transcendentais, para que o próprio ser humano ocupe o seu lugar. Ele, o ser humano, passa a ser Deus, portanto, configurando um panteísmo, com consequências para a ordem moral, já que não há mais um ordenamento externo que esteja para além do ser humano, e para a ordem social, pois o que conta é o ser humano individualmente alcançar o cume do poder, em detrimento de todos os outros seres humanos.

Desta ocorrência na recepção de Nietzsche no Seminário Maior de Viamão, percebemos uma ênfase ao conteúdo da letra de Nietzsche. E, frente a este, são demandadas as críticas mais acerbas. Ainda neste mesmo texto, Klimke (1956, p. 523) faz uma análise de autores, como Schopenhauer, por causa da influência empregada sobre o trabalho de outros filósofos, entre os quais Nietzsche, no sentido de reverter o seu pessimismo em otimismo. Segue-se, aqui, mais uma vez, a valorização de Nietzsche enquanto propugnador de um procedimento metodológico.

Nietzsche, outrossim, é considerado como um filósofo voluntarista⁸. Pois é pela vontade que ele fará a afirmação de si mesmo, de modo que a volição ocupe o mais alto escalão daqueles que rumam ao além-do-homem. Por essa razão, o que conta não é a essência e sim a existência, e Nietzsche é muito bem recordado neste aspecto. O filósofo alemão, juntamente com outros como Descartes, Kant e Hegel, influenciaram a eclosão de uma nova tendência filosófica: o existencialismo. Estes muito têm contribuído na compreensão do fenômeno contemporâneo. Onde se depreende que Nietzsche novamente desponta como aquele que faz vislumbrar um método revolucionário, vindo a apontar novos caminhos para a compressão do ser humano. E, dentre estes caminhos, como já assinalamos, se destaca o evolucionismo. Vários foram aqueles filósofos que apontaram, em várias partes, o evolucionismo como um caminho revolucionário para a compreensão do ser humano: “Na Alemanha cabe assinalar a Friedrich Nietzsche (1844-1900)”

⁸ Cf. KLIMKE, 1956, p. 524

(KLIMKE, 1956, p. 656). A posição anti-intelectualista contemporânea de Nietzsche⁹ faz com que ele ocupe um papel de destaque entre a plêiade de filósofos que compõem o panorama filosófico.

Assim, de acordo com Klimke (1956, p. 679-80), a filosofia de Nietzsche consiste numa crítica ao intelectualismo e uma defesa do positivismo biológico e voluntarista. Nietzsche influenciou uma ética positivista e naturalista, com um acento no papel do indivíduo, opondo-se ao panteísmo racionalista e ao socialismo materialista. Há uma preocupação em situar Nietzsche dentro de um conjunto de sistemas e procedimentos metodológicos. Contudo, seus escritos se situam em um limite tênue entre o intelectual e o poeta.

Além de tudo o que até agora se produziu a respeito de Nietzsche, não poderia deixar de sublinhar uma certa associação com leituras de teor puritanista. Não que necessariamente este tipo de leitura seja considerado um discurso apologético ao nazismo, mas que pode, no mínimo, evocá-lo. Por exemplo, ao aproximar as leituras de Joseph Chamberlain (1836-1914), que era declaradamente arianista, com a de Nietzsche, se diz que:

De Chamberlain a Nietzsche não é grande a distância que há que percorrer. Só que Nietzsche é mais radical e conseqüente consigo mesmo: 'Não há nem espírito, nem razão, nem pensamento, nem consciência, nem alma, nem vontade, nem verdade; estas não são mais que ficções inúteis', tal como se depreende da Vontade de Potência (KLIMKE, 1956, p. 682).

Ora, dizer que em Nietzsche não há nada, nem alma, nem consciência, nem vontade, equivale a reduzi-lo a iconoclastia. Contudo, uma iconoclastia irrefletida, pois se radicaliza em demasia um tipo de leitura, tal como comumente se tem feito do filósofo alemão. Por essa razão, se percebe o quanto não se tem tomado a sério os escritos de Nietzsche, no sentido de desmistificar o seu significado, para além dos preconceitos, típicos de uma leitura apressada que dele se tem realizado.

Contudo, apesar de se pensar em um Nietzsche iconoclasta, é importante ter presente que esta iconoclastia já é reconhecida por um autor antes dele, que é Hegel. Padre Leatus Marcus Veit, em um manual de História da Filosofia a respeito da arte e da religião diz que:

A arte mesma e a mesma religião não são mais que dois momentos conservados e destruídos na síntese da filosofia. Hegel dizia que com ele a arte estava morta, e a partir de seu ponto de vista tinha razão. Também a religião morre com ele: antes que Nietzsche, Hegel pode dizer 'Deus está morto'. Já não existe Deus, com efeito, se é um 'Deus que se faz'; já não é autônoma a religião enquanto se resolve (se dissolve) na filosofia (VEIT, 1956, p. 474).

⁹ Cf. KLIMKE, 1956, p. 659

Reconhecer que as imprecações contra o Cristianismo, de maneira particular com a expressão “Deus está morto”, já se manifesta antes de Nietzsche, em Hegel, consiste num dado importante, pois se faz justiça a uma correta compreensão e esclarecimento sobre um dado tão disputado, como é este sobre a morte de Deus. Por essa razão, nossa incursão sobre a recepção de Nietzsche no Seminário Maior de Viamão segue, neste momento, com uma análise e ponderação sobre alguns equívocos, consequência de uma má compreensão do filósofo.

Algumas ponderações sobre a recepção de Nietzsche

De tudo o que analisamos até aqui, obtivemos alguns elementos importantes que nos permitem avaliar o tipo de recepção de Nietzsche do Seminário Maior de Viamão. Consiste numa recepção centrada na visão de Nietzsche como um autor perigoso para a formação daqueles que pretendem exercer o ministério ordenado. Com respeito ao conteúdo que se depreende da pena de Nietzsche, temos imprecações contra a moral e a razão, ambos elementos fundamentais para a estrutura institucional da Igreja; e com relação à forma, temos um tipo de recepção que aproveita a escrita de Nietzsche como ferramenta para se pensar situações como a arte, a vida, o ser humano e até mesmo a própria religião. Nesta ocorrência, num manual de História da Filosofia¹⁰, Nietzsche, juntamente com Kierkegaard, é considerado como representante de uma corrente de pensamento que combate o idealismo transcendental para pensar o conceito de pessoa humana.

Não é nossa intenção corrigir a leitura e interpretação realizada sobre o pensamento de Nietzsche no contexto do Seminário Maior de Viamão, mas, antes, trazer algumas ponderações que auxiliem a compreender o motivo de tal leitura, para avaliar em que medida tal recepção se aproxima ou não ao esclarecimento sobre o pensamento do autor em questão.

Seguindo a leitura que Veit (1956) faz de Nietzsche, cada querer individual é uma força cega que tende à expansão, constituindo uma luta de forças que compõe uma hierarquia, de modo que cada força quer atingir o seu assenhramento sobre as demais. Bem, este aspecto orgânico, que se depreende da leitura que Veit faz de Nietzsche, consiste numa recepção bastante razoável do filósofo alemão, no entanto, o problema está em derivar deste aspecto organicista e vitalista uma ficção sobre toda a ordem religiosa, tida, inclusive, como uma grande mentira. “A ordem metafísica e a ordem religiosa são colossais mentiras. ‘Deus está morto’ disse Nietzsche, e a moral e a religião cristã são daninhas e antinaturais” (VEIT, 1956, p. 561). Seria muito mais razoável considerar que Nietzsche ataca um tipo determinado de Cristianismo, e não este como um todo. A religião cristã daninha e

¹⁰ Cf. VEIT, 1956, p. 531

antinatural é, na verdade, aquela que se assenta numa moral e não numa prática cristã, inspirada no tipo psicológico de Jesus.

Quanto ao conceito de “vontade de potência”, a leitura que Veit realiza está direcionada a uma concepção estática da mesma, a começar pela tradução que faz de *Macht* para poder e não, o que seria mais razoável, potência. Esta dimensão estática já cria um mal-entendido com relação ao próprio pensamento de Nietzsche, como vemos nesta citação:

A lei da vida é a lei da ‘vontade de poder’ (Wille zur Macht), que se manifesta e se enriquece de maneira sempre nova. Para a vontade de poder, as leis da moral comum (amor ao próximo, irmandade, perdão, piedade, etc.) são as leis mais débeis e dos escravos, de quantos não podem impor sua vontade aos demais. A moral de domínio é a oposta ao comum: não conhece outras leis senão as da própria vontade de poder, está mais além do bem e do mal. Cada vontade tem a forma mais potente de vida, a máxima expressão da própria energia (VEIT, 1956, p. 561).

A partir desta citação se percebe o quanto de incompatível há na simples tradução que se faz de *Macht* para poder. A expressão “poder” evoca uma realidade estática, portanto, oposta à concepção nietzschiana, que está alicerçada sobre uma concepção dinâmica do mundo da vida. Neste sentido, quando se fala em lei da vida, o termo lei, mais uma vez, está ligado a esta concepção estática e pétrea, própria de uma evocação jurídica, contrária à compreensão de Nietzsche. Ora, consiste num contrassenso falar em lei da vontade de poder, tanto por causa da dimensão pétrea, própria da lei, como pela ideia que o termo “poder” evoca, estaticidade e imutabilidade. Para se traduzir os textos de Nietzsche para outras línguas se faz necessário estar imbuído de todas as ferramentas necessárias para adentrar na compreensão de sua esfera de pensamento, o que exige um trato cuidadoso e refinado de seus termos.

Ligada à expressão vontade de poder, temos outra expressão tipicamente nietzschiana, o termo *Übermensch*, que Veit traduz como super-homem, o que, novamente, traz problemas para uma correta compreensão do mesmo, pois o termo “super” evoca a ideia de que algo atingiu o ápice da escala que se pode percorrer. Diferentemente do que ocorreria se fosse empregado o termo “além”, que, por sua vez, evoca a ideia de que se galgou um alto nível da escala de potência, atingindo a sua culminância, porém, que não é o grau definitivo, podendo ainda continuar a buscar alcançar graus ainda mais culminantes. O equívoco desta expressão se apresenta a partir desta citação:

Expressão autêntica da vontade de domínio é o super-homem (*Übermensch*), e a quem se manifesta todas as forças da vida, inclusive as daninhas. Daqui o desprezo que Nietzsche sente pela habitual vida burguesa e a exaltação que faz da ‘única’, do super homem. Outras vezes o termo ‘super-homem’ significa em Nietzsche ‘homem perfeito’, que tem a virtude

de dominar suas paixões, de submeter a besta que está latente em seu interior (VEIT, 1956, p. 561-2).

A compreensão estática do termo “super-homem” contradiz a noção nietzschiana de movimento, de ser o homem alguém que está sempre buscando se superar. Portanto, a ideia de superação é a que mais se aproxima a uma correta tradução do termo nietzschiano. A ideia de além do homem é a que melhor evoca esta superação constante.

Ainda uma doutrina, talvez a mais importante da filosofia de Nietzsche, é a do Eterno Retorno do mesmo. Veit associa muito bem a doutrina do eterno retorno com a noção de *amor fati*, ambos unidos em torno da ideia de acolhida e aceitação irrestrita.

Símbolo do perpétuo movimento vital é a teoria do eterno retorno, que Nietzsche toma do pensamento grego, nele que penetrou profundamente. O eterno retorno é entendido umas vezes como o retornar imutável de cada coisa e outras como evolutivo e produtor do super-homem. Porém sempre se trata de uma evolução necessária, que o homem deve aceitar e amar: *amor fati* ou submissão ao destino (VEIT, 1956, p. 562).

Se, por um lado, o eterno retorno consiste num retornar imutável e inexorável de todas as coisas, por outro, consiste num movimento evolutivo, criador de todas as coisas. Este elemento paradoxal do eterno retorno do mesmo foi muito bem captado por Veit, tanto que ele deixa entrever nesta doutrina um senso de mistério, o que bem caracteriza o eterno retorno¹¹, a doutrina mais abissal de Nietzsche, como ele mesmo dela se pronuncia.

O caráter abissal e misterioso da doutrina do retorno, tal como Veit muito bem compreende, aponta para o voluntarismo vitalista de Nietzsche e que inspira um relativismo moral moderado, pois tudo depende da vontade, que é uma força cega a se impor sobre os destinos da vida humana, além do que cada momento está atingindo pontos sempre mais culminantes de potência. O eterno retorno não é pautado por regramentos lógicos, mas por uma força instintual que aspira atingir, ao mesmo tempo que a unidade, os mais altos cumes da potência; não uma unidade que se petrifica, nem uma potência que desagrega, mas uma unidade que se estabelece na diferença de pontos de força que se hierarquizam.

Veit apresenta uma perspectiva bastante interessante ao considerar a filosofia de Nietzsche uma metafísica, porém não uma metafísica abstrata da coisa em si, e sim uma metafísica existencial. Esta modalidade metafísica que Nietzsche inaugura tem como foco o drama existencial humano, próprio do fenômeno contemporâneo, razão pela qual, de sua filosofia, emergem Kierkegaard, Freud, Heidegger, Wittgenstein. Estes estão preocupados com o elemento metafísico

¹¹ A doutrina do Eterno Retorno, tal como Nietzsche a referencia em seu *Assim falava Zaratustra*, é considerada pelo próprio filósofo a sua doutrina mais abissal. Por esta, se depreende que todos os grandes acontecimentos que a humanidade viveu, novamente os tornará a viver, numa série infindável de vezes.

existencial¹². A marca da metafísica existencial é pautada pela busca de um sentido para a existência humana, para além daquele sentido que até então marcou a cultura ocidental, com um viés lógico racional e implicações para uma ordenação moral. É um sentido que aponta para uma tipologia psicológica, da qual emana uma experiência de vida, uma prática, tal como o próprio Nietzsche viu em Jesus de Nazaré. Portanto, dentre os vários equívocos na leitura sobre Nietzsche, podemos também estabelecer algumas univocidades, referentes àquelas leituras que pactuam com uma interpretação da letra de Nietzsche, aceita pela comunidade dedicada à pesquisa Nietzsche.

Quando falamos em equívocos e univocidades na leitura de Nietzsche, vemos também que estes aparecem mesclados em uma mesma leitura, como esta que o Pe. Humberto Padovani apresenta ao discutir sobre a dimensão nietzschiana da educação e da cultura:

Nietzsche, quando discípulo de Schopenhauer, ainda não transviado pela doutrina do super-homem e pela loucura da ação do mundo, escreveu a esse propósito um ensaio famoso intitulado precisamente *Schopenhauer educador*. Nietzsche chama a Schopenhauer educador porque libertou o espírito humano dos nivelamentos, dos empecilhos e da escravidão do ambiente, da opinião pública e da massa popular (PADOVANI, 1957, p 344).

Se, por um lado, Nietzsche é valorizado por abrir uma perspectiva educacional que acentua a importância de se afastar de todos os tipos de nivelamentos e projetos massificadores, para que desse modo se alcance uma educação incentivadora da capacidade criadora, por outro, se enxerga um Nietzsche a acentuar a dimensão da ação humana no mundo com um toque voluntarista. Nesta mesma linha de pensamento, ao associar a filosofia de Nietzsche à dimensão da força, nesta ocorrência se constata mais um contrassenso:

O critério de verdade está no aumento da força, do poder, diz Nietzsche. Deus é uma criação imaginária dos povos fracos; finalidade suprema deve ser a produção de super-homens, imortal, ateu, violento, tirano, egoísta, agarrado à terra sem nunca levantar os olhos para os céus (não se deve esquecer que Nietzsche enlouqueceu aos poucos, terminando a vida completamente louco). Tal superioridade do ser-homem sobre a massa do povo, isola-o na solidão e na dor, porque o super-homem está aborrecido de ser homem (PADOVANI, 1957, p. 426).

De acordo com a leitura de Padovani, se, por um lado, há uma valorização do pensamento de Nietzsche pelo aspecto da força que substitui a dimensão da verdade, o que se apresenta como salutar, por outro, a sua crítica, ao reduzir Deus a uma criação imaginária do rebanho, é temerária. O próprio Nietzsche, em seus *Fragmentos Póstumos*, afirma ser Deus um ponto culminante de potência, ou seja, da força; Ele não pode ser, simplesmente, associado a uma criação fictícia, mas logo à

¹² Cf. VEIT, 1956, p. 625

própria força. Esta leitura de Nietzsche nos dá uma pista importante: a de perceber os equívocos que se depreendem de reduzir a compreensão deste autor apenas com base em escritos publicados, esquecendo, portanto, de consultar a riqueza que os inspira, sobretudo, nos *Fragmentos Póstumos* e no *Epistolário*. Outro preconceito é o de associar a sua enfermidade demencial ao fato de seu isolamento e autocentramento na concepção de super-homem. Isto revela um esclarecimento bastante incipiente sobre o filósofo. Pois é sabido que Nietzsche é um mestre do cultivo de si, para além de um narcisismo solipsista. Este cultivo de si mesmo valeu-lhe a consigna da associação do pensamento ao existencialismo: “Contribuí para a constituição do existencialismo também Nietzsche (1844-1900) com a sua doutrina do fortalecimento vital ou do super-homem” (PADOVANI, 1957, p. 436). Esta potencialidade vital é extraída por Nietzsche da leitura que este faz de Heráclito, como August Messer considera mediante estas palavras,

Provavelmente, procede desses ‘muitos’ a fama de ‘obscuro’ de Heráclito. Pelo menos, Nietzsche – pensador de análoga estrutura e intimamente aparentado a Heráclito – diz a esse respeito: ‘Provavelmente, nunca homem algum escreveu com maior clareza para um leitor leviano.’ Sem embargo, muitos dos seus fragmentos mostram uma linguagem de oráculo e alegorias dificilmente inteligíveis [...] Esta ordenação das coisas não é obra dos deuses nem dos homens, mas existiu desde sempre, e é e será um fogo eterno e vivo, que se acende segundo medidas e se apaga segundo medidas (MESSER, 1958, p. 29).

Esta referência, empregada por Nietzsche, à doutrina do eterno retorno, enfatiza que tudo no mundo perfaz ciclos de nascimentos e destruições, coincidindo assim o destino com o sistema solar. Tal como o sistema solar perfaz uma ordem determinada, assim o destino também perfaz a sua trajetória de maneira inexorável, cabendo ao ser humano nada mais fazer senão acolher. “Por consequência, a missão suprema do indivíduo consiste em pôr-se de acordo com o grande todo e a razão divina que o governa, dizendo ‘sim’ ao destino, sossegadamente e com plena confiança no divino, e amá-lo (*amor fati* chamou Nietzsche a esta disposição da alma)” (MESSER, 1958, p. 123). O dizer sim ao destino aponta para uma maneira de se expressar com liberdade e originalidade: “Mais ainda, é na luta heroica contra tudo que gravita e oprime, que devemos encontrar o supremo valor da vida, a vontade de poder, como vemos, por exemplo, em Nietzsche” (MESSER, 1958, p. 519). O elemento afirmativo em Nietzsche é muito bem acentuado, e com razão, pois é o que fundamentalmente caracteriza o seu pensamento. Messer aponta três grandes aspectos que permeiam a filosofia de Nietzsche: “[...] não admitir a metafísica, considerar as convicções humanas do ponto de vista de seu valor biológico e, por fim, enfim, o centro de gravidade na vontade e ação do homem” (MESSER, 1958, p. 581). Novamente, salta aos olhos o acento que se dá ao elemento voluntarista na filosofia de Nietzsche, o que cria um contrassenso à leitura de

Nietzsche, pois enfatizar demasiadamente a vontade e a ação do ser humano fere aquele princípio que o filósofo alemão aponta; o da fidelidade à terra.

Apesar de se realçar o aspecto afirmativo da vida em Nietzsche, no fundo se lê como uma negação de tudo o que evoca algum princípio metafísico e moral, como se depreende deste discurso de formatura preparado pelo paraninfo, o Pe. Ernani Fiori:

Terrível, no entanto, é o poder de negação de que dispõe o homem, pode até mesmo negar-se, obscurecendo e apagando na opacidade da agitação materializante, os traços de sua divina imagem. Negação que se disfarça sempre num anseio de falsa superação: em Nietzsche o homem é negado pelo super-homem (FIORI, 1958, p. 65).

Pelo discurso do Pe. Fiori, a superação de Nietzsche é aparente porque quer superar o que de per si não o pode, a saber, a realidade metafísica e moral, que são a base da cultura cristã. Mais diretamente tocando neste ponto, o discurso de paraninfo do Pe. Waldemar Puhl diz: “E mais modernamente, Nietzsche e seus adeptos, atacavam a religião cristã por contrariar a ação moral da lei de seleção, que tende a fazer desaparecer os seres mal conformados e ... ‘prolongar uma multidão de existências inúteis’” (PUHL, 1959, p. 103). Desta leitura se constata, de maneira bastante evidente, o elemento ultramontano, que põe em realce todo o aspecto da moral, em detrimento da experiência existencial. Desse modo, tudo o que, de alguma forma, critique a moral e o dogma, como é o caso do pensamento de Nietzsche, passa a ser considerado como perigoso, necessitando assim afastamento e abandono.

A ausência de livros desse filósofo na biblioteca do Seminário pode ser apontada como um dos motivos da distância de uma compreensão mais aproximada das reais ideias desse pensador. Constavam nesse espaço comentários avulsos sobre esse autor, os quais, em grande medida, estão contaminados com preconceitos sobre o autor. Os equívocos cometidos contra Nietzsche, tal como analisamos, se devem à ausência de leituras versadas nas letras do próprio Nietzsche. Além dos discursos de formatura acima, como verificamos, soa forte uma certa resistência às ideias do filósofo. Há, no entanto, uma orientação do Pe. Reitor Edmundo Kunz, sobre o uso de modelos filosóficos considerados como de suspeita, como se pode reconhecer neste discurso de aula inaugural: “Que, em tudo se procure o zelo por preparar um coração de pastor para além de um intelectual, portanto há que precaver-se com filosofias da suspeita como a de Nietzsche” (KUNZ, 1955, p. 12). Esta referência mostra, mais uma vez, o quanto a preocupação do programa formativo no Seminário de Viamão era o de constituir ministros ordenados obedientes às determinações e ordenamentos institucionais, em detrimento de uma formação crítica. Logo, pensamentos como o de Nietzsche foram considerados perturbadores dos ordenamentos então buscados. Isto tem resultado em leituras que se afastaram da letra do próprio autor, tanto do ponto de vista da apropriação de seus próprios escritos, como pelo uso, quase exclusivo, de comentadores aversos ao

seu pensamento. Estas ponderações, apresentadas no decorrer das leituras que se fazem de Nietzsche, se justificam na medida em que se compreende o porquê do tipo de recepção que se tem realizado sobre o seu pensamento.

O percurso realizado pelos anais, livros, revistas e discursos que permeiam a história do Seminário Maior de Viamão no que diz respeito à recepção de Nietzsche nos permitiu auferir algumas conclusões. Fruto de um movimento de discórdia, o Seminário viamonense traz em seu DNA algumas marcas que são dignas de nota, e que são sumamente importantes para entendermos o tipo de recepção que Nietzsche teve entre as suas paredes. O que mais marca a recepção do filósofo alemão lá pode ser resumido em alguns aspectos fundamentais que se apresenta em forma de três atitudes comportamentais: medo, incompreensão e preconceito.

Como longamente apresentamos no primeiro capítulo deste artigo, a origem do Seminário de Viamão ocorre pela discórdia entre o modelo de formação preconizado pelos formadores do Clero Arquidiocesano de Porto Alegre e o modelo dos jesuítas. Enquanto o clero de Porto Alegre aspira por uma formação protocolar, fiel ao magistério da Igreja Católica, os jesuítas estão preocupados em apresentar um modelo mais humanista, sensível às mudanças e transformações sociais e culturais. Com isso, o clero se vê temeroso com o modelo formativo dos jesuítas, sobretudo com o fato de que as mudanças sociais implicam em aventurar-se ao estudo de autores e teorias que escapam ao controle institucional, até então reconhecidos como adequados. Entre estes modelos, Nietzsche se apresenta como um autor destacado, razão pela qual, enquanto o Seminário de Central de São Leopoldo possui vastos volumes deste autor trazidos pelos missionários alemães, o Seminário Maior de Viamão não possui livros desse filósofo.

Ora, se na biblioteca do Seminário de Viamão não há nenhum livro de Nietzsche, mas apenas comentários avulsos sobre ele, então o que se pode concluir é um sentimento de descaso pelo filósofo. Se verifica que a sua filosofia não foi levada a sério. Não se buscou conhecê-la com mais profundidade, para assim se poder dela traçar um parâmetro pautado pela honestidade intelectual. Em várias passagens que analisamos em escritos sobre Nietzsche, vemos que o perfil enfermo de Nietzsche domina a imagem de seu pensamento. Por essa razão, conclui-se que não se pode levar a sério a obra de um doente, e ainda mais, de um doente mental. Esse descaso é ainda devido ao que Nietzsche fala sobre o Cristianismo, em sua crítica impiedosa. Contudo, não é uma crítica ao Cristianismo em si mesmo, mas a um tipo de Cristianismo, pautado sobre a moral institucional.

Assim, se não se conhece, com propriedade, a obra de um autor como Nietzsche a partir de sua própria letra, o que daí se deriva é falta de informação, raiz, em grande parte, de preconceitos. Este preconceito vem ligado a um misto de insegurança, por não saber como lidar com uma mente tão obscura e, ao mesmo tempo, como propriamente analisamos no material de recepção do autor, uma mente tão controversa. No entanto, apesar deste preconceito, vimos que, em alguns conceitos fundamentais de Nietzsche, se procura analisá-lo com

propriedade, como é o caso de conceitos como *amor fati*, eterno retorno, vontade de poder e super-homem. Talvez nestes dois últimos se tenha cometido algum preconceito, a começar pela própria maneira como são traduzidos do alemão. A tradução denuncia uma maneira inflexível e dogmática, contrária à própria concepção filosófica de Nietzsche, a qual inspira leveza, flexibilidade e movimento. Dentro deste molde, seria muito mais adequado ao espírito nietzschiano traduzir como “vontade de potência” e “além do homem”.

Logo, a nossa imersão nesta pesquisa de recepção de Nietzsche no Seminário Maior de Viamão levou-nos a dar um passo além no que diz respeito à compreensão do tratamento de um autor como Nietzsche em um ambiente dominado pela moral institucional ultramontana. Reafirmamos a necessidade do excuro empregado no decorrer do artigo, de uma análise historiográfica sobre a origem do Seminário de Viamão, para se compreender o tipo de recepção que nele ocupou o pensamento de Nietzsche. Uma instituição preocupada em assegurar o seu estatuto de guardião da ortodoxia e cumprimento das orientações que demandam de seus aparatos gestores, justamente, se coloca contra o que Nietzsche tem, na maioria de seus escritos, se manifestado a favor. Por essa razão, a crítica que o filósofo alemão endereça à moral cristã institucional acaba se adequando ao próprio modelo institucional representado pelo Seminário Maior de Viamão. Seja pelo medo, por um certo desconhecimento ou mesmo pelo preconceito, Nietzsche acabou ocupando um espaço marginal entre suas paredes.

Referências bibliográficas:

BOYER, Carolo. *Cursus Philosophiae*. Ad usum seminariorum. Volumen Primum. Viamão, 1955.

BRUNNER, Augusto. *Os problemas básicos da filosofia*. Viamão, 1955.

FEILER, Adilson Felício. A recepção de Nietzsche a partir do Index da biblioteca do Seminário Central de São Leopoldo/RS. In: *Cad. Nietzsche*, Guarulhos/Porto Seguro, v. 38, n. 3, p. 237-258, setembro/dezembro, 2017.

FIORI, Ernani. Discurso pronunciado pelo Pe Ernani Fiori, Paraninfo do Curso de Filosofia Ciências e Letras do Seminário Maior de Viamão. In: *Anuário do Seminário Maior Nossa Senhora da Conceição de Viamão*, Viamão, 1958, p. 65.

KLIMKE, Federico. *História da Filosofia*. Viamão, 1956.

KUNZ, Edmundo. Discurso da Primeira Aula Inaugural do Pe Edmundo Kunz, Reitor do Seminário de Viamão. In: *Anuário do Seminário Maior Nossa Senhora da Conceição de Viamão*, 1955, p. 12.

MESSER, August. *História da Filosofia*. Viamão, 1958.

PADOVANI, Humberto. *História da Filosofia*. Viamão, 1957.

PUHL, Waldemar. Discurso pronunciado pelo Pe Waldemar Puhl, Paraninfo do Curso de Filosofia Ciências e Letras do Seminário Maior de Viamão. In: *Anuário do Seminário Maior Nossa Senhora da Conceição de Viamão*, Viamão, 1959, p. 103.

SCHERER, Vicente. *A história do Seminário Maior de Viamão. 25 anos 1954-1979*. Porto Alegre, 1979.

VEIT, Leatus Marcus. *História da Filosofia*. Viamão, 1956.

PUHL, Waldemar. Discurso pronunciado pelo Pe Waldemar Puhl, Paraninfo do Curso de Filosofia Ciências e Letras do Seminário Maior de Viamão. In: *Anuário do Seminário Maior Nossa Senhora da Conceição de Viamão*, Viamão, 1959.

SCHERER, Vicente. *A história do Seminário Maior de Viamão. 25 anos 1954-1979*. Porto Alegre, 1979.

VEIT, Leatus Marcus. *História da Filosofia*. Viamão, 1956.

Recebido: 23/05/2023
Aprovado: 27/08/2023

Received: 23/05/2023
Approved: 27/08/2023



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 credits a consecução desse projeto a que a filosofia tenha podido estar para aquém 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