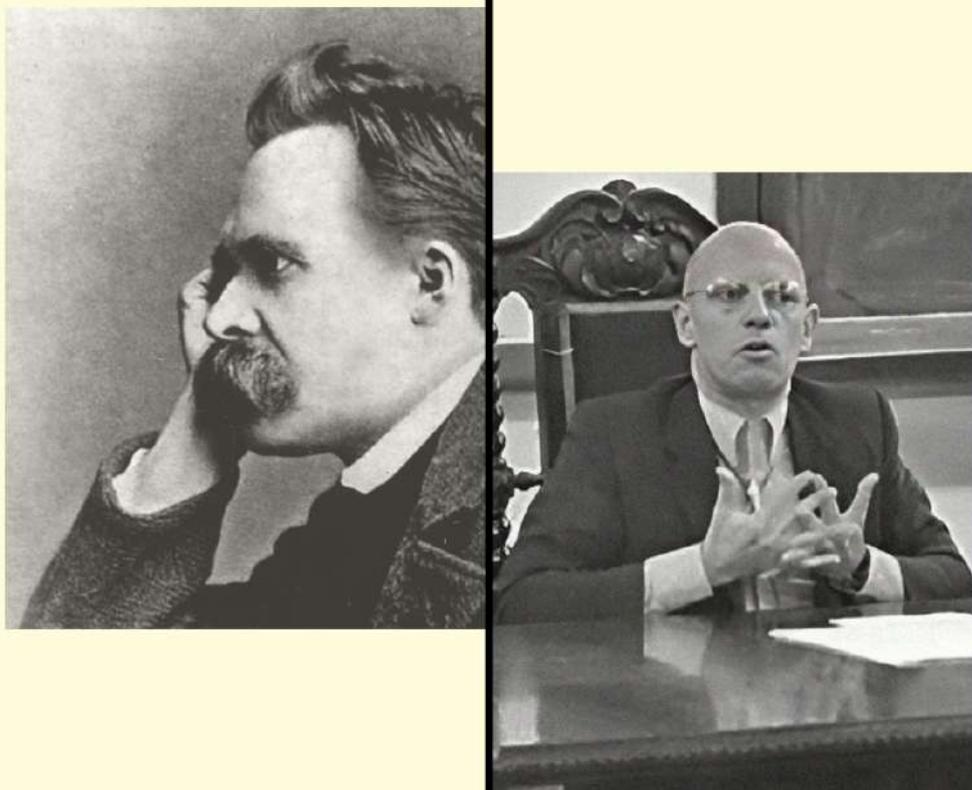


# ESTUDOS

---

# NIETZSCHE



**DOSSIÊ NIETZSCHE E FOUCAULT**

---

ISSN 2179-3441

**Volume 14 n. 2 (2023)**



# ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 14 - N. 2 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 o Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF-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 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, 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.

## **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. Ernani 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<sup>a</sup>. 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<sup>a</sup>. Katia Hanza (PUC/Lima - Peru)

Dr. Marco Brusotti (Universidade de Lecce - Itália)

Dr<sup>a</sup>. 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<sup>a</sup>. 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 2

Jul./Dez. 2023

Bases de dados / Indexadores:

EBSCO  
Publishing  
Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas  
Sumários.org



# SUMÁRIO

**Editorial**

i

## **Dossiê temático “Leituras teórico-filosóficas Nietzsche-Foucault”**

**Sur un Foucault authentiquement nietzschéen, ou comment utiliser  
généalogiquement les mots** 01  
Emmanuel Salanskis

**Sobre um Foucault autenticamente nietzschiano, ou como usar  
genealogicamente as palavras** 15  
Emmanuel Salanskis

**Nos arquivos de Foucault: sobre a gênese de “Nietzsche, a  
genealogia, a história”** 29  
Ermani Chaves

**Nietzsche e Foucault: sobre o problema da verdade cínica** 46  
Clademir Luís Araldi

**O *Ecce Homo* como linguagem ao infinito: um escrito para ser  
escutado com os olhos** 69  
Vânia Dutra de Azeredo

## **Seção “Varia”**

**O discurso *Das três transmutações* e a transvaloração de todos os  
valores em Nietzsche** 96  
Newton Pereira Amusquivar Junior

**A arte e a educação na *Consideração intempestiva: David Strauss,  
confessor e escritor*** 119  
Enock da Silva Peixoto

**O terror que edifica: o Nietzsche de Leo Strauss** 140  
Elvis de Oliveira Mendes

**Como se pensar em uma postura ativa em relação ao ressentimento** 162  
Ronaldo Pelli

## Resenhas

**Resenha de SIMONIN, David (org.). *Figures de la puissance dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Rue d'Ulm, 2023**

Danilo Bilate

182

# ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 14 - N. 02 ISSN 2179 - 3441

---

## Editorial

### Apresentação do dossiê temático *Leituras teórico-filosóficas Nietzsche-Foucault*

Pelos organizadores

Vânia Dutra de Azeredo e Clademir Luís Araldi

Considerando a importância de Michel Foucault na filosofia contemporânea de um modo geral e nos estudos de Nietzsche de uma forma particular, este dossiê visa apresentar leituras que tomem por base a relação teórico-filosófica entre Nietzsche e Foucault. Afinal, o filósofo francês preocupou-se com os estudos da filosofia nietzschiana por meio do cuidado com a edição da obra dele na França, visando a suplantar as distorções feitas por Elisabeth Förster-Nietzsche ao publicar aleatoriamente os fragmentos póstumos em *A vontade de potência*, livro que não foi escrito por Nietzsche. Ao fazê-lo, preocupou-se, juntamente com Deleuze, com o rigor e a fidelidade às intenções teóricas do autor de *Ecce Homo*. Reconheceu nos textos do filósofo alemão uma condição singular que transformou o modo de ser do discurso filosófico, constituindo um corte no pensamento ocidental. De outra parte, em entrevista a Jean Brochier de 1975, Foucault afirma sobre o próprio fazer filosófico que: “Se [...] fosse pretensioso, daria como título ao que faço: genealogia da moral”, expondo, ao mesmo tempo, um tributo e uma sequência ao pensamento de Friedrich Nietzsche. Mas, na mesma entrevista, em que pese declarar ter feito vários cursos sobre

o filósofo alemão, Foucault afirma que se seguiu a eles um silêncio sobre Nietzsche, remetendo-nos à indagação acerca da leitura que Michel Foucault faz do autor de *Assim falava Zaratustra* e das influências dele sobre o pensador francês. Daí, a proposição do dossiê “Leituras teórico-filosóficas Nietzsche-Foucault” apresentando interpretações que investigam e discutem certa relação filosófica entre os dois pensadores.

O dossiê “Leituras teórico-filosóficas Nietzsche-Foucault” traz quatro artigos que desde perspectivas diferentes abordam teoricamente as filosofias de Nietzsche e de Foucault a partir de pontos de convergência discursiva. Em “Sobre um Foucault autenticamente nietzschiano, ou como usar genealogicamente as palavras”, Emmanuel Salanskis analisa a relação Nietzsche-Foucault sob o ângulo metodológico, tratando da dimensão conferida à genealogia, defendendo a tese de que Foucault identificou um aspecto central na abordagem de Nietzsche presente na *Genealogia da Moral*, qual seja, o fio condutor linguístico do primeiro tratado. No artigo “Nos arquivos de Foucault: sobre a gênese de ‘Nietzsche, a genealogia, a história’”, Ernani Chaves discute os resultados de uma pesquisa realizada por ele nos Arquivos de Michel Foucault, ressaltando o modo como Foucault trabalhava, principalmente em seus exercícios filológicos, e as novas formas de interpretar o pensamento de Nietzsche desde a década de 1960. Em “Nietzsche e Foucault: sobre o problema da verdade cínica”, Clademir Araldi trata da retomada do cinismo antigo por Foucault e por Nietzsche a partir do problema da verdade, questionando a superestimação foucaultiana da manifestação da verdade nos cínicos, no horizonte do niilismo. No último texto, “O *Ecce Homo* como linguagem ao infinito: um escrito para ser escutado com os olhos”, Vânia Dutra de Azeredo interpreta a narrativa de *Ecce Homo* como suspensão da morte através da palavra por meio do texto de Foucault “A linguagem ao infinito”, mostrando que Nietzsche retoma o sentido das narrativas para os gregos da antiguidade ao conferir a imortalidade ao nome do autor.

## Apresentação da seção *Varia*

Pelo editor  
Danilo Bilate

A segunda edição do volume de 2023 da *Estudos Nietzsche* apresenta o dossiê temático *Leituras teórico-filosóficas Nietzsche-Foucault*, competentemente organizado por Vânia Dutra de Azeredo e por Clademir Luís Araldi. Completa a edição a seção *Varia* com quatro textos de jovens pesquisadores brasileiros. “O discurso *Das três transmutações* e a transvaloração de todos os valores em Nietzsche”, de Newton Pereira Amusquivar Junior, realiza um estudo cuidadoso do tão conhecido primeiro discurso do *Zarathustra*, apontando sua relação com o tema da transvaloração dos valores. “A arte e a educação na *Consideração intempestiva: David Strauss, confessor e escritor*”, de Enock da Silva Peixoto, apresenta com clareza os pontos principais da primeira *Consideração intempestiva*, ou *extemporânea*, preenchendo um vazio quase completo de artigos brasileiros dedicados a essa obra. Também se coloca como um estudo sobre assunto pouco abordado em nosso país o artigo “O terror que edifica: o Nietzsche de Leo Strauss”, de Elvis de Oliveira Mendes, por dedicar-se à leitura feita pelo filósofo germano-estado-unidense do pensamento nietzschiano. Fecha a seção “*Varia*”, o texto de Ronaldo Pelli, “Como se pensar em uma postura ativa em relação ao ressentimento”, contribuição para a continuidade das pesquisas em torno desse afeto ao qual Nietzsche dedicou tanta atenção. Encerra esta edição a resenha, escrita por mim mesmo, do livro recentemente publicado *Figures de la puissance dans la philosophie de Nietzsche*, coletânea organizada por David Simonin.

---



# ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 14 - N. 02 ISSN 2179 - 3441

---

## Sur un Foucault authentiquement nietzschéen, ou comment utiliser généalogiquement les mots

*About an authentically Nietzschean Foucault, or how to use words  
genealogically*

Emmanuel Salanskis 

Docteur en philosophie de l'Université de Reims Champagne-Ardenne.  
Professeur à la Faculté de Philosophie de l'Université de Strasbourg  
Strasbourg, France.

Contact: [salanskis@unistra.fr](mailto:salanskis@unistra.fr)

### Résumé:

Cet article étudie la relation Nietzsche–Foucault sous un angle méthodologique qui est une dimension de ce que ces deux auteurs ont appelé « généalogie ». Ma thèse est que Foucault a identifié un aspect crucial de la démarche de Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*, à savoir le fil conducteur langagier du premier traité : au lieu de traiter les mots comme des essences intemporelles, le généalogiste nietzschéen s'enquiert des mutations sémantiques historiquement repérables de notre vocabulaire moral, pour y trouver les traces de glissements axiologiques et de modifications des rapports de pouvoir. Après avoir mis en évidence ce fil conducteur chez Nietzsche, j'examine la réception foucauldienne, d'abord sur le plan du commentaire explicite de Nietzsche, ensuite dans le discours méthodologique personnel de Foucault, et finalement dans la pratique généalogique concrète des cours au Collège de France.

**Mots clés:** Langue. Généalogie. Mots. Méthodologie.

### Abstract:

This paper studies the Nietzsche–Foucault relationship from a methodological standpoint which is one dimension of what both authors called “genealogy”. My claim is that Foucault identified a crucial aspect of Nietzsche’s approach in *On the Genealogy of Morality*, namely the linguistic common thread of the first essay: instead of treating words as timeless essences, the Nietzschean genealogist inquires about the historically detectable semantic mutations of our moral vocabulary, to find traces of axiological shifts and of alterations in power relationships. After highlighting this main thread in Nietzsche, I examine Foucault’s reception, first on the level of an explicit commentary on Nietzsche, then in Foucault’s own methodological discourse, and lastly, in the concrete genealogical practice of the *Collège de France* lectures.

**Keywords:** Language. Genealogy. Words. Methodology

Dans un entretien accordé en 1983 à la revue *Telos*, Foucault déclarait à propos de son nietzschéisme : « de toute façon, mon rapport à Nietzsche n'a pas été un rapport historique ; ce n'est pas tant l'histoire même de la pensée de Nietzsche qui m'intéresse que cette espèce de défi que j'ai senti le jour, il y a très longtemps, où j'ai lu Nietzsche pour la première fois » (FOUCAULT, 1994, p. 445-446)<sup>1</sup>. Cette affirmation du dernier Foucault, un an avant sa mort, fournit une indication précieuse sur la posture qu'il a voulu adopter face à Nietzsche tout au long de son parcours philosophique. Se posant en continuateur plutôt qu'en commentateur, Foucault ne s'est guère préoccupé d'exégèse nietzschéenne : il opposait à cette activité académique de commentaire « le défi de Nietzsche », qui était ce qui comptait véritablement à ses yeux (FOUCAULT, 1994, p. 446). Foucault a donc trouvé en Nietzsche une source d'inspiration, un jardin secret qu'il ne souhaitait pas nécessairement transformer en objet de discours. C'est ce que confirme également un entretien de 1984 où Foucault présente Nietzsche comme un de ces auteurs « avec lesquels on pense, avec lesquels on travaille, mais sur lesquels on n'écrit pas » (FOUCAULT, 1994, p. 703)<sup>2</sup>.

Pour le chercheur qui veut précisément faire de la relation Nietzsche-Foucault un objet de connaissance, cette situation a des implications méthodologiques qu'il importe de prendre en compte. Les formulations de Foucault suggèrent en effet que sa dette envers Nietzsche ne pourra pas apparaître simplement dans ce qu'il en dit : car, paradoxalement, ce qu'il en dit, c'est qu'il n'en dit rien ou presque rien. On est donc confronté à une tâche bien plus complexe, qui est de mettre en évidence chez Foucault un nietzschéisme tacite, c'est-à-dire une filiation subtile, qui se traduirait moins par des emprunts doctrinaux explicites que par la réactivation d'une démarche, ou même, comme l'a suggéré Judith Revel (2010, p. 87), par « une certaine pratique commune de la pensée ».

Dans cette présentation, je voudrais m'intéresser au versant généalogique de cette « pratique commune de la pensée ». On sait en effet que Foucault a rendu des hommages répétés à la généalogie nietzschéenne. Dès 1967, donc un an après *Les Mots et les Choses*, il avouait que son archéologie des sciences humaines devait plus « à la généalogie nietzschéenne qu'au structuralisme proprement dit » (FOUCAULT, 1994, p. 599)<sup>3</sup>. Un peu plus tard, au moment où les travaux de Foucault au Collège de France prennent officiellement le nom de « généalogies », il publie son fameux article de 1971 sur « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », qui a pu apparaître dans ce contexte comme

<sup>1</sup> « Structuralisme et poststructuralisme », entretien avec G. Raulet, in *Telos*, vol. XVI, n° 55, printemps 1983, p. 195-211 (repris dans *Dits et Écrits : 1954-1988*, sous la dir. de D. Defert et Fr. Ewald, Paris, Gallimard, 1994, vol. 4, p. 431-457).

<sup>2</sup> « Le retour de la morale », entretien avec G. Barbedette et A. Scala, 29 mai 1984, in *Les Nouvelles Littéraires*, n° 2937, 28 juin-5 juillet 1984 (repris dans *Dits et Écrits : 1954-1988, op. cit.*, vol. 4, p. 696-707).

<sup>3</sup> « Sur les façons d'écrire l'histoire », entretien avec R. Bellour, in *Les Lettres françaises*, n° 1187, 15-21 juin 1967, p. 6-9 (repris dans *Dits et Écrits : 1954-1988, op. cit.*, vol. 1, p. 585-600).

un manifeste méthodologique<sup>4</sup>. Et encore quatre ans plus tard, la référence généalogique à Nietzsche devient tout à fait explicite en 1975, dans un « Entretien sur la prison » contemporain de *Surveiller et punir*, où Foucault lance carrément : « Si j'étais prétentieux, je donnerais comme titre général à ce que je fais : généalogie de la morale » (FOUCAULT, 1994, p. 753)<sup>5</sup>. Or envisager ce titre, c'est presque déjà l'adopter.

Tous ces témoignages confirment donc l'existence d'une filiation généalogique explicite avec Nietzsche, mais sans nous dire exactement comment l'analyser. On aurait tort de se contenter du *leitmotiv* général de la généalogie, comme s'il constituait en tant que tel un éclaircissement suffisant. Les spécialistes de Nietzsche savent bien que l'unité du mot ne garantit en rien l'unité de la chose<sup>6</sup>. En l'occurrence, quand on considère les définitions successives du concept de généalogie que Foucault a tentées, on peut penser qu'elles ne font pas pleinement ressortir sa dette nietzschéenne (cf. REVEL, 2008, p. 63-64). En particulier, la caractérisation des généalogies comme des « anti-sciences », au début de « Il faut défendre la société », semble relativement marginale par rapport à la problématique de Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*<sup>7</sup>. Et quand Foucault formule les choses en termes de contingence, en expliquant qu'une critique généalogique doit dévoiler « la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes »<sup>8</sup>, ce vocabulaire pose même un vrai problème philosophique dans une perspective nietzschéenne. Il n'est pas du tout évident qu'un tel contingentisme soit recevable pour le philosophe de l'*amor fati* et de l'éternel retour qu'était Nietzsche<sup>9</sup>.

La reconnaissance d'une filiation généalogique est donc bien loin de régler toutes les difficultés. Elle ouvre en réalité un nouveau champ de problèmes, que les définitions foucauldienne les plus citées de la généalogie ne permettent pas de résoudre facilement. Pour avancer dans la réflexion, il faut à mon avis revenir à une lecture de

<sup>4</sup> « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » [1971], repris dans *Dits et écrits : 1954-1988, op. cit.*, vol. 2, p. 136-156.

<sup>5</sup> Repris dans *Dits et Écrits : 1954-1988, op. cit.*, vol. 2, p. 740-753.

<sup>6</sup> « Ici non plus, comme si souvent, l'unité du mot n'est en rien garante de l'unité de la chose » (MA I 14).

<sup>7</sup> Cours du 7 janvier 1976 : « Les généalogies ce sont, très exactement, des anti-sciences » (FOUCAULT, 1997, p. 10).

<sup>8</sup> « Qu'est-ce que les Lumières ? », repris dans *Dits et Écrits, op. cit.*, vol. 4 : « cette critique sera généalogique en ce sens qu'elle ne déduira pas de la forme de ce que nous sommes ce qu'il nous est impossible de faire ou de connaître ; mais elle dégagera de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons » (p. 574).

<sup>9</sup> Les notions de hasard et de contingence sont souvent confondues, mais elles sont en réalité logiquement distinctes, ainsi que Nietzsche et Darwin l'avaient tous les deux compris. Chez Darwin, le hasard signifie une absence de finalité qui est compatible avec la nécessité, comme le précise le début du chapitre 5 de *L'Origine des espèces* (DARWIN, 2009) : « Jusqu'ici, je me suis parfois exprimé comme si les variations [...] étaient dues au hasard. C'est là, bien sûr, une façon de parler tout à fait incorrecte, mais elle a le mérite de reconnaître franchement que nous ignorons la cause de chaque variation particulière » (p. 131). Chez Nietzsche, le §13 du premier traité de la *Généalogie de la morale* vise à nier toute idée de contingence dans le devenir, mais cela n'empêche pas le §203 de *Par-delà bien et mal* de déplorer « cette effroyable domination de l'absurdité et du hasard qui s'est appelée jusqu'à présent "histoire" ».

première main de Nietzsche, afin de ressaisir quelque chose d'authentiquement nietzschéen dans la pratique généalogique de Foucault elle-même. Ce sera l'objectif de cet article. Je soutiens qu'on peut en particulier identifier un aspect précis de la *Généalogie de la morale* que Foucault a repris à son compte à partir de la décennie 1970 : j'appellerai cet aspect le fil conducteur langagier de Nietzsche. Et je vais développer cette idée en trois temps. J'expliquerai d'abord ce que j'entends par un tel fil conducteur langagier chez Nietzsche. Je montrerai ensuite que Foucault était pleinement conscient de cet enjeu méthodologique à l'époque de ses cours au Collège de France. Et enfin, je donnerai deux exemples concrets qui illustrent la fécondité de cette approche nietzschéenne dans les recherches historiques de Foucault.

## I. Le fil conducteur langagier de Nietzsche

Je commence donc par revenir à la *Généalogie de la morale*, pour attirer l'attention sur une caractéristique de la démarche nietzschéenne que Foucault a, selon moi, très bien identifiée. C'est ce que Nietzsche appelle au §4 du premier traité la « voie correcte » dans les études d'histoire de la morale, c'est-à-dire la question directrice : « que peuvent bien signifier, au point de vue étymologique, les désignations du “bon” forgées dans les différentes langues ? » (GM I 4).

Il faut souligner d'emblée que cette question a une importance stratégique pour Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*. En effet, contrairement à ce que Deleuze a prétendu en 1962 dans *Nietzsche et la philosophie*, Nietzsche ne se présente pas comme l'inventeur pur et simple de la généalogie de la morale. Il se reconnaît au contraire tout un ensemble de prédécesseurs, principalement anglais, qu'il désigne tour à tour comme les « généalogistes de la morale anglais » (GM, Préface 4), les « psychologues anglais » (GM I 1), et « les généalogistes de la morale jusqu'ici » (GM II 12)<sup>10</sup>. Herbert Spencer et Paul Rée sont par exemple deux auteurs auxquels Nietzsche se réfère dans ce contexte. Ce qui fait l'originalité de Nietzsche à ses propres yeux, c'est donc bien moins la généalogie de la morale en tant que telle qu'une certaine manière de la pratiquer, avec un « esprit historique » qui, selon le §2 du premier traité, a généralement fait défaut aux chercheurs anglais et à leurs disciples allemands. Autrement dit, ce qui est spécifiquement nietzschéen, c'est la « voie correcte » introduite par le §4 : celle que n'ont pas su emprunter Spencer et Rée. Or cette voie est manifestement langagière, puisqu'elle consiste à prendre pour fil conducteur l'histoire du langage moral.

Comment expliquer ce choix méthodologique de Nietzsche ? Pour le justifier, il faut d'abord comprendre à quoi il s'oppose. Et ceci nous renvoie à un paradoxe contenu

<sup>10</sup> Trad. légèrement modifiée pour l'expression « die bisherigen Moral-Genealogen ».

dans le titre même de la *Généalogie de la morale*, qui est cet étrange singulier de l'expression « la morale ». Ce singulier surprend parce que Nietzsche conteste précisément l'unicité de la morale judéo-chrétienne dans d'autres textes. Le §260 de *Par-delà bien et mal* débute ainsi par ces mots : « En faisant route à travers les nombreuses morales, les plus subtiles comme les plus grossières, qui ont régné jusqu'à présent ou continuent de régner sur terre [...] ». Si les morales sont assez nombreuses pour constituer un pays métaphorique à travers lequel on peut faire route, à la manière d'un voyageur, alors, en toute rigueur, il faudrait en parler comme d'une réalité irréductiblement plurielle. Et ceci d'autant plus que, selon Nietzsche, comparer un grand nombre de morales est une obligation de méthode pour le philosophe. Le §186 de *Par-delà bien et mal* avait clairement formulé cette exigence comparatiste :

C'est précisément parce que les philosophes de la morale n'avaient qu'une connaissance grossière des *facta* moraux, sous forme d'extraits arbitraires et de résumés fortuits, par exemple à travers la moralité de leur entourage, de leur classe, de leur église, de l'esprit de leur époque, de leur climat et de leur petit coin de terre, – précisément parce qu'ils étaient mal informés au sujet des peuples, des époques, des temps passés, et même peu curieux de les connaître, qu'ils ne discernèrent absolument pas les véritables problèmes de la morale : – eux qui ne se font jour qu'à la faveur de la comparaison de nombreuses morales.

On peut difficilement être plus clair. Dans ce passage, Nietzsche donne à entendre qu'en traitant « la » morale comme une chose singulière, les philosophes succombent déjà inconsciemment à une illusion morale. Ils sont sous le charme envoûtant de leur propre morale, cette « Circé »<sup>11</sup>.

D'où cette question simple et centrale : pourquoi Nietzsche parle-t-il à son tour de « la » morale dans le titre de son livre ?

C'est peut-être justement le mot « généalogie », accolé à ce singulier, qui fournit un élément de réponse. Car une généalogie n'est pas simplement l'histoire d'une émergence, mais aussi la mise en évidence d'un héritage. Comme Foucault l'a très bien exprimé dans *Surveiller et punir*, c'est une « histoire du présent » (FOUCAULT, 1975, p. 40). Ce singulier nietzschéen peut dès lors être réinterprété d'un point de vue critique. Il s'agit de mettre en question notre croyance à l'unicité de la morale judéo-chrétienne, pour faire apparaître un héritage moral encore opérant. En d'autres termes, la généalogie de la morale est la généalogie de ce que vous (lecteurs) appelez tout simplement « la morale », mais à tort et par manque d'esprit historique.

Ce « vous » peut s'adresser à deux types d'adversaires auxquels Nietzsche oppose pareillement son fil conducteur langagier. Il y a bien sûr les tentatives philosophiques traditionnelles pour fonder la morale. Au §186 de *Par-delà bien et mal*, Nietzsche cite en

<sup>11</sup> Pour reprendre l'image évocatrice de la préface d'*Aurore* (§3).

particulier le discours fondationnel de Schopenhauer dans *Les Deux Problèmes fondamentaux de l'éthique*, qui aboutit dans *Sur le fondement de la morale* à une proposition latine fameuse, présentée par l'auteur comme « le vrai point de mire de toute morale et de toute moralisation » : « *Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva* » (« Ne fais de mal à personne, aide plutôt chacun selon ton pouvoir » ; SCHOPENHAUER, 1874, p. 162, ma traduction). L'existence d'un fondement universel de « la » morale est alors présupposée, ce qui se traduit d'ailleurs par le fait que Schopenhauer n'invente pas son propre questionnement, mais participe en fait, par le biais de sa *Preisschrift*, à un concours ouvert par la Société Royale des Sciences du Danemark en 1837<sup>12</sup>. Le mémoire de Schopenhauer ne fut pas primé et Nietzsche ironise bien sûr cruellement sur cet insuccès : « Il est bien possible en effet que la difficulté de fonder la proposition évoquée ne soit pas mince – il est de notoriété publique que Schopenhauer non plus n'y est pas parvenu » (JGB 186).

Mais en dehors de cette approche métaphysique bien connue, Nietzsche a aussi des adversaires plus contemporains et plus intéressants<sup>13</sup>, en apparence antimétaphysiciens, qui sont les premiers historiens évolutionnistes de la morale : deux représentants typiques de cette démarche sont le Paul Rée de *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* et le Herbert Spencer de *The Data of Ethics*. Ces auteurs donnent l'impression de ne plus tenir un discours anhistorique, parce qu'ils prétendent au contraire retracer l'évolution de la morale. Mais c'est justement ici que l'analyse de Nietzsche devient plus fine. À y mieux regarder, un évolutionnisme comme celui de Spencer repose encore sur le présupposé d'une morale unique et objective. Car chez Spencer, la théorie de l'évolution conduit à proclamer l'avènement nécessaire d'une morale objectivement utile : la nôtre. Au §3 du premier traité de la *Généalogie de la morale*, Nietzsche résume ainsi la théorie de Spencer par cette équation : « Est bon [...] ce qui de toute éternité s'est montré utile ». Pour Nietzsche, poser cette équation, c'est injecter *ipso facto* dans l'histoire le préjugé moral selon lequel le mot « bon » a toujours signifié la même chose. Spencer se trahit du reste involontairement au chapitre 3 des *Data of Ethics*, quand il croit pouvoir indiquer « the essential meaning [of the words good and bad] » (SPENCER, 1879, §8, p. 21). Toute l'entreprise spencérienne repose donc bel et bien sur l'essentialisation d'un certain vocabulaire moral. Et on pourrait en dire autant du livre de Paul Rée sur *L'Origine des sentiments moraux*, comme j'ai tâché de le montrer ailleurs (SALANSKIS, 2019, p. 15).

À l'azur de ces constructions hypothétiques anglaises, Nietzsche préfère le gris des documents (GM, Préface 7). La *Généalogie de la morale* va donc attaquer frontalement le préjugé de la stabilité des mots. Non seulement parce qu'il y a eu d'autres mots aujourd'hui oubliés, comme l'adjectif grec ἐσθλός, dont le poète Théognis

<sup>12</sup> La question officiellement soumise à concours portait sur « philosophiae moralis fons et fundamentum » (« la source et le fondement de la philosophie morale » ; SCHOPENHAUER, 1874, p. 275).

<sup>13</sup> Sur l'intérêt que ces adversaires présentent pour un psychologue, cf. GM I 1.

de Mégare faisait un qualificatif moral au VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C. ; mais aussi parce que les mêmes mots ont fait l'objet d'appropriations successives qui en ont modifié le sens, parfois au point d'inverser la sémantique initiale. Au §11 du premier traité, Nietzsche souligne à cet égard que, quand on passe d'une morale de type « bon et mauvais » à une morale de type « bon et méchant », « ce n'est pas le même concept de "bon" ». Car, dit Nietzsche, « qu'on se demande plutôt *qui* au juste est "méchant" au sens de la morale du *ressentiment*\*. Pour répondre en toute rigueur : le "bon" de l'autre morale *justement* » (GM I 11). Les généalogistes anglais méconnaissent ces dynamiques de resignification. Ils sont induits en erreur par la persistance des mots, qui leur dissimule la fluidité du sens et des valeurs dont ces mots ont été investis au cours du temps. Mais une solution peut heureusement naître du problème. En effet, comme Nietzsche nous le montre lui-même au premier traité, le chercheur averti de cette difficulté pourra au contraire utiliser les mots comme un fil conducteur pour enquêter sur les mutations du sens. Il trouvera par exemple des textes en vieil allemand où le mot *schlecht* désignait encore l'homme simple, sans connotation péjorative (GM I 4) ; et une étude de lexicographie grecque lui révélera que le premier sens du mot ἀγαθός était « de bonne naissance » (GM I 5). Ce que révèlent ces exemples nietzschéens, c'est que le vocabulaire moral a laissé des traces généalogiques des interprétations dont il a été le vecteur ou l'enjeu. Le généalogiste découvre par conséquent le pouvoir heuristique des mots, précisément parce qu'il a suspendu toute croyance en leur essentialité. C'est ce que je propose d'appeler le fil conducteur langagier de la généalogie nietzschéenne.

## II. L'appropriation réflexive de cette démarche par Foucault

J'en viens maintenant à la réception de cet aspect par Foucault. Pour analyser cette réception, je voudrais procéder en deux étapes, qui correspondent *grosso modo* à la théorie et à la pratique. Il faut en effet montrer, d'une part que Foucault avait identifié le fil conducteur de Nietzsche, et d'autre part qu'il a choisi d'emprunter cette voie dans ses propres généalogies.

Commençons donc par établir que Foucault avait une conscience méthodologique de cet enjeu nietzschéen. Pour cela, il suffit à vrai dire de se reporter à la première page de « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », où on peut en particulier relever le passage suivant :

La généalogie est grise ; elle est méticuleuse et patiemment documentaire. Elle travaille sur des parchemins embrouillés, grattés, plusieurs fois récrits. Paul Rée a tort, comme les Anglais, de décrire des genèses linéaires – d'ordonner, par exemple, au seul souci de l'utile, toute l'histoire de la morale ; comme si les mots

---

avaient gardé leur sens, les désirs, leur direction, les idées, leur logique (FOUCAULT, 1994, p. 136).

Ici, Foucault suggère donc avec Nietzsche que les mots n'ont justement pas gardé leur sens, parce que les désirs n'ont pas gardé leur direction et parce que les idées n'ont pas gardé leur logique. C'est cette thèse de non-linéarité qui justifie, un peu plus bas, une des caractérisations négatives que Foucault propose pour la généalogie nietzschéenne : « [La généalogie] s'oppose au déploiement métahistorique des significations idéales et des indéfinies téléologies » (FOUCAULT, 1994, p. 136-137). On voit bien que les deux refus évoqués par Foucault dans cette phrase vont de pair : refuser l'éternité du sens, c'est aussi refuser tout finalisme – et réciproquement. Foucault a parfaitement compris cette leçon du premier traité de la *Généalogie de la morale*. Et il a d'ailleurs aussi perçu le rôle décisif du langage dans l'analyse du premier traité : quand Foucault définit un « événement » comme « un rapport de forces qui s'inverse, un pouvoir confisqué, un vocabulaire repris et retourné contre ses utilisateurs » (FOUCAULT, 1994, p. 148), on reconnaît immédiatement une allusion au retournement judéo-chrétien du mot « bon », tel que Nietzsche l'avait évoqué au §11. C'est donc une lecture très fine de Nietzsche que Foucault fait sur ce point<sup>14</sup>. Et il se trouve, une fois n'est pas coutume, que le contexte est un discours explicite sur Nietzsche.

On peut maintenant faire un pas supplémentaire en montrant que Foucault a aussi intégré cet enjeu à son propre discours méthodologique dans les cours au Collège de France. Il s'agit d'une étape ultérieure dans l'assimilation : la même exigence de méthode, mais assumée en première personne par Foucault, dans plusieurs passages autoréflexifs de ses propres cours. Je voudrais citer en particulier deux passages de ce type qui me paraissent révélateurs.

Le premier est tiré de *Sécurité, territoire, population*, plus précisément de la leçon du 8 février 1978. Il faut dire un mot rapide sur le contexte. Foucault veut expliquer les raisons qui l'ont conduit à étudier l'histoire de la « gouvernementalité », en forgeant d'ailleurs ce néologisme. Et il se fait à lui-même une objection : pourquoi ne pas avoir abordé plus directement le problème de l'État et de la population ? C'est pour répondre à cette objection que Foucault revient sur le projet général qui a été le sien pendant plusieurs années, au sujet de l'armée, des hôpitaux, des écoles et des prisons. Foucault a appliqué à ces différents ensembles la problématique des disciplines. Il apporte maintenant une précision sur ses intentions : son objectif était chaque fois de « passer à l'extérieur », en trois sens différents qui sont distingués dans la suite de la leçon –

---

<sup>14</sup> Elle est d'autant plus fine que Foucault met ainsi en lumière un thème typiquement nietzschéen, celui du pouvoir de nomination : c'est toujours le dominant qui impose sa terminologie au dominé. Nietzsche va effectivement jusqu'à suggérer que l'origine du langage elle-même devrait être cherchée du côté de cette « extériorisation de puissance des dominants » (GM I 2). Tirant remarquablement les conséquences de cette idée, Foucault déclare dans sa leçon inaugurale au Collège de France sur *L'Ordre du discours* : « le discours n'est pas simplement ce qui traduit les luttes ou les systèmes de domination, mais ce pour quoi, ce par quoi on lutte, le pouvoir dont on cherche à s'emparer » (FOUCAULT, 1971, p. 12).

passer à l'extérieur de l'*institution*, passer à l'extérieur de la *fonction*, et passer à l'extérieur de l'*objet* (FOUCAULT, 2004, p. 120). Le premier décentrement permettait de retrouver une technologie de pouvoir derrière l'institution, pour éviter l'« institutionnalocentrisme ». Le deuxième décentrement court-circuitait l'analyse purement fonctionnelle, pour adopter « le point de vue extérieur des stratégies et tactiques » (FOUCAULT, 2004, p. 121). Et le troisième décentrement était une manière de « refuser de se donner un objet tout fait, que ce soit la maladie mentale, la délinquance, la sexualité » (FOUCAULT, 2004, p. 121-122). Voilà ce que Foucault dit lui-même de sa démarche dans cette rétrospection méthodologique. Or refuser de se donner un objet tout fait correspondant à un mot familier, c'est exactement ce que Nietzsche avait fait à propos de « la morale ». De plus, Nietzsche avait lui aussi refusé les analyses fonctionnelles beaucoup trop linéaires de Rée et de Spencer, en leur reprochant de méconnaître la fluidité historique du sens et des valeurs : rappelons qu'aux yeux de Nietzsche, « le “but du droit” est bien la dernière chose dont il faille faire usage pour l'histoire de l'émergence du droit » (GM II 12). Et enfin, on peut voir une analogie entre la critique foucauldienne de l'institutionnalocentrisme et la critique nietzschéenne des hypostases psychologiques : n'en déplaise à Spencer et à Rée, il n'y a pas de sentiments qui seraient intrinsèquement moraux et dont on pourrait faire le support d'une histoire morale unitaire<sup>15</sup>. L'histoire qu'il faut raconter est une histoire de rapports de puissance en perpétuelle fluctuation. Et c'est bien la perspective que Foucault semble adopter en passant à l'extérieur des institutions pour mettre en évidence des technologies de pouvoir : on pourrait par exemple interpréter de cette manière tout le cours sur *Le Pouvoir psychiatrique*.

La convergence méthodologique avec Nietzsche me paraît donc très nette dans ce discours réflexif de Foucault. Cette convergence est ensuite confirmée un an plus tard par un cours encore plus célèbre de Foucault, *Naissance de la biopolitique*. Dans cet autre cours, Foucault commente de nouveau « un certain choix de méthode » (FOUCAULT, 2004, p.4), mais en tâchant cette fois d'expliquer, toujours à propos des pratiques gouvernementales, pourquoi il n'a pas cru bon d'invoquer les grandes notions politiques que seraient « le souverain, la souveraineté, le peuple, les sujets, l'État, la société civile » : toute une série de termes que Foucault désigne comme des « universaux ». Or Foucault justifie ce choix négativement. Il reproche justement à un certain historicisme de partir des universaux, pour étudier ensuite leurs variations historiques, mais de manière seconde. Cette méthode a l'inconvénient de suggérer qu'il existe des invariants sous-jacents aux transformations de l'histoire : un invariant de « l'État » sous les transformations étatiques, un invariant de « la société » sous les

<sup>15</sup> « il n'y pas de faits moraux du tout. [...] La morale n'est qu'une interprétation de certains phénomènes, pour le dire plus précisément, une *mésinterprétation* » (GD, Ceux qui rendent l'humanité “meilleure” 1).

transformations sociales, etc. Quand on fait une histoire de l'État ou de la société, qu'on le veuille ou non, on tombe déjà dans ce piège. Foucault souligne que son propos est exactement inverse :

[...] au lieu de partir des universaux pour en déduire des phénomènes concrets, ou plutôt que de partir des universaux comme grille d'intelligibilité obligatoire pour un certain nombre de pratiques concrètes, je voudrais partir de ces pratiques concrètes et passer en quelque sorte les universaux à la grille de ces pratiques (FOUCAULT, 2004, p.4-5).

Autrement dit, Foucault pratique une suspension volontaire de la croyance aux universaux, qui évoque là encore très directement la *Généalogie de la morale*. Au §13 du deuxième traité, Nietzsche affirmait déjà que « seul est définissable ce qui n'a pas d'histoire ». Thèse qui impliquait aussi, par contraposition, que tout ce qui a une histoire n'est pas rigoureusement définissable : par exemple le châtiment, qui n'est pas pour Nietzsche un concept unique, mais au contraire « toute une synthèse de "sens" », difficile à démêler historiquement et impossible à définir (GM II 13). De nouveau, l'exigence de mettre les universaux entre parenthèses apparaît donc comme une pratique nietzschéo-foucauldienne de la pensée. Aucune généalogie digne de ce nom ne pourra partir d'une définition prétendument générale de son objet.

### III. Deux exemples foucauldien révélant la fécondité de cette approche

J'en arrive maintenant à la dernière partie de cet article, qui est l'esquisse d'une recherche en cours. Je voudrais achever mon argumentation en relevant, dans les généalogies de Foucault, deux exemples concrets qui suggèrent qu'il a lui aussi recouru au fil conducteur langagier de Nietzsche. Je me limiterai en l'occurrence à deux exemples dont je ne proposerai même pas une analyse complète : à chaque fois, je me contenterai d'attirer l'attention sur un mot-clé qui a manifestement servi de point de repère langagier à l'enquête généalogique de Foucault.

Je commence par me référer au passionnant cours de 1976 qui s'intitule « Il faut défendre la société ». Dans ce cours, il y a en particulier un mot qui joue le rôle de trace pour le généalogiste foucauldien : c'est le mot « nation ». On le voit bien dans la séance du 11 février 1976, où Foucault s'intéresse à une transformation de la pratique historiographique qu'il considère comme majeure et qui aurait eu lieu dans la France de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et du début du XVIII<sup>e</sup> siècle. Jusqu'à présent, dit Foucault, l'histoire avait été le récit que le pouvoir se racontait sur lui-même (FOUCAULT, 1997, p. 116). Mais à partir de ce moment-charnière repéré par le généalogiste, on voit surgir un nouveau sujet de l'histoire, au double sens du génitif objectif et du génitif subjectif. Selon Foucault, « ce quelque chose qui parle désormais dans l'histoire, qui prend la

parole dans l'histoire, et dont on va parler dans l'histoire, c'est ce que le vocabulaire de l'époque désigne par le mot de "nation" » (FOUCAULT, 1997, p. 117). Notons que Foucault évoque bien *le vocabulaire de l'époque*, c'est-à-dire la langue classique du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècle, parce que, comme il le précise plus bas, « la nation, à cette époque, n'est pas du tout quelque chose qui se définirait par l'unité des territoires, ou par une morphologie politique définie ou par un système de sujétions à un *imperium* quelconque » (FOUCAULT, 1997, p. 117). Autant dire qu'il faut faire abstraction de *notre* concept moderne d'État-nation, pour exhumer un usage ancien et exotique du mot « nation ». C'est en ce sens aujourd'hui disparu qu'on pouvait dire de la noblesse, par exemple, qu'elle était une nation en face d'autres nations, au sein même de l'État. Or cette découverte langagière de Foucault lui ouvre une piste généalogique, sur laquelle il va rencontrer le thème de la « dualité nationale » de la France : thème dont il suivra dès lors attentivement les métamorphoses, de Boulainvilliers à Augustin Thierry notamment. Une bonne partie du cours de 1976 tourne donc autour de l'appréhension historiquement rigoureuse d'une signification passée d'un mot.

Mais on peut certainement en dire autant de *Sécurité, territoire, population*, le cours que Foucault professe au Collège de France l'année suivante, en 1977-78. Dans la leçon du 1<sup>er</sup> février 1978, Foucault met cette fois au jour une vieille utilisation du mot « gouvernement » au XVI<sup>e</sup> siècle, dans une acception très large : « gouverner une maison », « gouverner des enfants », « gouverner un couvent », etc. (FOUCAULT, 2004, p. 96). Et Foucault commente cette autre trouvaille langagière en disant ceci : « Ces remarques, qui ont l'air d'être et qui sont des remarques de pur vocabulaire, ont en fait des implications politiques importantes » (FOUCAULT, 2004, p. 96). Effectivement, de cette simple bizarrerie de vocabulaire, aperçue dans un vieux texte de Guillaume de La Perrière, Foucault va tirer toute une généalogie des arts de gouvernement, qui éclairera aussi, entre autres choses, la naissance de l'économie politique au XVIII<sup>e</sup> siècle : justement en tant que « gouvernement économique » (FOUCAULT, 2004, p. 98-99). Là encore, une sorte de flair nietzschéen du mot semble guider Foucault dans ses investigations historiques sur la gouvernementalité. C'est ce qui lui permet d'esquisser une « généalogie de l'État moderne » (FOUCAULT, 2004, p. 362), au sens où la catégorie d'État est passée à la grille des pratiques gouvernementales.

Ces deux exemples pourraient évidemment être étudiés plus en détail, et on pourrait également en ajouter beaucoup d'autres : j'ai ainsi suggéré dans un article antérieur que le mot grec *παρησία* était utilisé de manière tout à fait similaire dans les cours sur *Le Gouvernement de soi et des autres* et *Le Courage de la vérité* (SALANSKIS, 2019, p. 19). Mais ce qui m'intéresse ici est moins de dresser une liste exhaustive ou de proposer des études de cas minutieuses que de mettre en évidence une orientation méthodique féconde, que Foucault a régulièrement suivie dans ses travaux

généalogiques en référence consciente à Nietzsche. Mon objectif dans cet article n'était que d'attirer l'attention sur ce point.

## Conclusion

Je conclus par conséquent. J'ai essayé de montrer qu'un Foucault authentiquement nietzschéen apparaît quand on revient à une lecture directe de Nietzsche, parce que Foucault a eu avec Nietzsche un rapport d'inspiration active, qu'il n'a pas complètement thématiqué et qui échappe de toute manière à la définition. Je pense que les études foucauldienne ont parfois souffert de ne pas être en mesure d'effectuer ce retour aux sources nietzschéennes de Foucault. Certaines contributions sur la relation Nietzsche-Foucault tendent malheureusement, ou bien à reproduire le seul discours explicite de Foucault sur Nietzsche, ou bien à lire systématiquement Nietzsche à partir de Foucault, tantôt en projetant sur la *Généalogie de la morale* des notions foucauldienne comme celles de discours, de contingence et de dispositif de savoir/pouvoir, tantôt en prêtant à Nietzsche, à la suite de Foucault, une prétendue distinction conceptuelle entre « origine » (*Ursprung*) et « provenance » (*Herkunft*) qu'on ne trouve nulle part dans la *Généalogie de la morale*<sup>16</sup>. À mon avis, les commentaires de ce genre tournent en rond pour des raisons méthodologiques de principe. Car ce qu'il importe de comprendre est plutôt, comme l'a très bien observé Judith Revel, que Foucault a *appris à penser avec Nietzsche* : il a notamment appris à interpréter généalogiquement des textes passés, c'est-à-dire à les traiter comme une langue étrangère qu'on doit assimiler comme telle, au lieu d'opérer des traductions brutales dans nos catégories intellectuelles présentes. Ce Foucault-là me paraît éminemment fidèle à Nietzsche. Et on peut sans doute lui appliquer une chose qu'il disait lui-même de Nietzsche au colloque de Royaumont de 1964 : « Qu'est-ce pour lui que la philosophie, sinon une sorte de philologie toujours en suspens, une philologie sans terme, déroulée toujours plus loin, une philologie qui ne serait jamais absolument fixée ? » (FOUCAULT, 1994, p. 570).

<sup>16</sup> Une illustration de ce type de projection est fournie par la tentative récente de Brian Lightbody (2010-2011, 2 vol) pour reconstituer un dénominateur commun généalogique qui serait commun à Nietzsche et à Foucault. Dans cet ouvrage, Brian Lightbody attribue clairement à Nietzsche une terminologie foucauldienne, de son propre aveu du reste, puisqu'il assortit son commentaire de la *Généalogie de la morale* de précisions comme : « to borrow a term from Foucault's jargon » (vol. 1, p. 135). Lightbody traite par ailleurs comme une vérité incontestable la célèbre distinction entre *Ursprung* et *Herkunft* que Foucault croit identifier chez Nietzsche dans son article sur « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » (vol. 1, p. 11). Or on peut montrer que cette distinction n'existe pas chez Nietzsche sous cette forme précise. En réalité, l'hypothèse nietzschéenne capitale du §16 du deuxième traité de la *Généalogie de la morale* est bel et bien présentée comme une hypothèse sur l'*Ursprung* de la « mauvaise conscience », ce qui inviabilise cet aspect de la lecture de Foucault, mais permet dès lors de détecter un certain nombre de commentaires qui reçoivent Nietzsche par un biais purement foucauldien.

---

## Références bibliographiques

DARWIN, Charles. *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. London, John Murray, 1859.

FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits : 1954-1988*, sous la dir. de D. Defert et Fr. Ewald, Paris, Gallimard, 1994.

\_\_\_\_\_. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, éd. établie par M. Senellart, sous la dir. de Fr. Ewald et A. Fontana, Paris : Seuil/Gallimard, 2004.

\_\_\_\_\_. *“Il faut défendre la société”*. Cours au Collège de France. 1976, éd. établie par M. Bertani et A. Fontana, sous la dir. de Fr. Ewald et A. Fontana, Paris, Seuil/Gallimard, 1997.

\_\_\_\_\_. *L'ordre du discours*. Paris, Gallimard, 1971.

\_\_\_\_\_. *“Il faut défendre la société”*. Cours au Collège de France. 1976. Paris, Gallimard/Seuil, 1997, Cours du 7 janvier 1976.

\_\_\_\_\_. *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard, 1975.

LIGHTBODY, B. *Philosophical Genealogy. An Epistemological Reconstruction of Nietzsche's and Foucault's Genealogical Method*. New York: Peter Lang, 2010-2011, 2 vols.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke - Kritische Studienausgabe*, ed. Giorgio Colli etazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1967/1978. 15 vol.

\_\_\_\_\_. *Éléments pour la généalogie de la morale*. Trad. P. Wotling. Paris: Librairie Générale Française, 2000.

\_\_\_\_\_. *Humain, trop humain I*. Trad. P. Wotling. Paris: Flammarion, 2019.

\_\_\_\_\_. *Aurore*. Trad. J. Hervier revue par D. Astor. *Œuvres, II*, Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2019.

\_\_\_\_\_. *Par-delà bien et mal*. Trad. P. Wotling, Paris : Flammarion, 2000.

REVEL, J. *Foucault, une pensée du discontinu*. Paris: Mille et une nuits, 2010.

\_\_\_\_\_. Dictionnaire Foucault. Paris: Ellipses, 2008.

SALANSKIS, E. Une fidélité de Foucault à Nietzsche: le langage comme fil conducteur généalogique. *Phantasia*, vol. 8, 2019, p. 13-20.

SCHOPENHAUER, A. Die beiden Grundprobleme der Ethik, in *Schriften zur Naturphilosophie und zur Ethik*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1874.

SPENCER, H. *The Data of Ethics*. London: Williams and Norgate, 1879.

---

Recebido: 04/12/2023

Aprovado: 11/01/2024

Received: 04/12/2023

Approved: 11/01/2024



# ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 14 - N. 02 ISSN 2179 - 3441

---

## Sobre um Foucault autenticamente nietzschiano, ou como usar genealógicamente as palavras<sup>1\*</sup>

*About an authentically Nietzschean Foucault, or how to use words  
genealogically*

Emmanuel Salanskis 

Doutorado em filosofia pela Université de Reims Champagne-Ardenne.

Professor da Faculdade de Filosofia da Université de Strasbourg

Strasbourg, França.

Contato: [salanskis@unistra.fr](mailto:salanskis@unistra.fr)

**Resumo:** Este artigo estuda a relação Nietzsche-Foucault sob um ângulo metodológico que é uma dimensão do que esses dois autores chamaram de “genealogia”. Defendemos a tese de que Foucault identificou um aspecto crucial na abordagem de Nietzsche na *Genealogia da Moral*, nomeadamente, o fio condutor linguístico do primeiro tratado: em vez de tratar as palavras como essências intemporais, a genealogia nietzschiana investiga as mutações semânticas historicamente identificáveis do nosso vocabulário moral, para encontrar vestígios de mudanças axiológicas e de modificações nas relações de poder. Depois de ter destacado esse fio condutor em Nietzsche, examinamos a recepção foucaultiana, primeiro no plano do comentário explícito de Nietzsche, depois no discurso metodológico pessoal de Foucault e, por fim, na prática genealógica concreta dos cursos do *Collège de France*.

**Palavras-chave:** Linguagem. Genealogia. Palavras. Metodologia

**Abstract:** This paper studies the Nietzsche-Foucault relationship from a methodological standpoint which is one dimension of what both authors called “genealogy”. My claim is that Foucault identified a crucial aspect of Nietzsche’s approach in *On the Genealogy of Morality*, namely the linguistic common thread of the first essay: instead of treating words as timeless essences, the Nietzschean genealogist inquires about the historically detectable semantic mutations of our moral vocabulary, to find traces of axiological shifts and of alterations in power relationships. After highlighting this main thread in Nietzsche, I examine Foucault’s reception, first on the level of his explicit commentary on Nietzsche, then in Foucault’s own methodological discourse, and lastly, in the concrete genealogical practice of the *Collège de France* lectures.

**Keywords:** Language. Genealogy. Words. Methodology.

---

<sup>1\*</sup> Tradução de Vânia Dutra de Azeredo

Em uma entrevista concedida em 1983 à revista *Telos*, Foucault declarou a propósito do seu nietzscheísmo: “de qualquer forma, minha relação com Nietzsche não foi uma relação histórica; não é tanto a própria história do pensamento de Nietzsche que me interessou, mas essa espécie de desafio que senti no dia, faz muito tempo, em que li Nietzsche pela primeira vez” (FOUCAULT, 1994, p. 445-446)<sup>2</sup>. Esta afirmação do último Foucault, um ano antes de sua morte, fornece uma indicação valiosa da postura que ele quis adotar em relação a Nietzsche ao longo de sua jornada filosófica. Colocando-se mais como um continuador do que como um comentador de Nietzsche, Foucault preocupou-se pouco com a exegese nietzschiana: opondo à atividade acadêmica de comentário o “desafio de Nietzsche”, que era o que realmente importava a ele (FOUCAULT, 1994, p. 446). Assim, Foucault encontrou em Nietzsche uma fonte de inspiração, um jardim secreto que ele não desejava necessariamente transformar em objeto de discurso. Isto também é confirmado por uma entrevista de 1984 em que Foucault apresenta Nietzsche como um daqueles autores “com os quais se pensa, com os quais se trabalha, mas sobre os quais não se escreve” (FOUCAULT, 1994, p. 703)<sup>3</sup>.

Para o pesquisador que pretende especificamente fazer da relação Nietzsche-Foucault um objeto de estudo, esta situação traz implicações metodológicas que precisam ser levadas em conta. As formulações de Foucault sugerem, de fato, que a dívida dele para com Nietzsche não pode aparecer simplesmente no que ele diz sobre isso: porque, paradoxalmente, o que ele diz sobre o tema é que não diz nada ou quase nada sobre ele. Somos, portanto, confrontados com uma tarefa bem mais complexa, que consiste em pôr em evidência um nietzscheísmo tácito, ou seja, uma filiação sutil, que se traduziria menos por meio de empréstimos doutrinários explícitos do que através da reativação de uma abordagem, ou mesmo, como sugeriu Judith Revel, por meio de “uma certa prática comum de pensamento” (REVEL, 2010, p. 87).

Neste artigo, gostaríamos de focar no lado genealógico desta “prática comum de pensamento”. Efetivamente, sabemos que Foucault prestou repetidas homenagens à genealogia nietzschiana. Já em 1967, um ano depois de *As Palavras e as Coisas*, ele admitiu que a sua arqueologia das ciências humanas devia mais “à genealogia nietzschiana do que ao estruturalismo propriamente dito” (FOUCAULT, 1994, p. 599)<sup>4</sup>. Um pouco mais tarde, na época em que o trabalho de Foucault no *Collège de France* assumiu oficialmente o nome de “genealogias”, ele publicou seu famoso artigo de 1971 sobre “Nietzsche, a genealogia, a história”, que pode ter aparecido neste contexto

<sup>2</sup> “Structuralisme et poststructuralisme”, entretien avec G. Raulet, in *Telos*, vol. XVI, n° 55, printemps 1983, p. 195-211 (retomado em *Dits et Écrits: 1954-1988*, sob a dir. de D. Defert et Fr. Ewald. Paris: Gallimard, 1994, vol. 4, p. 431-457).

<sup>3</sup> “Le retour de la morale”, entretien avec G. Barbedette et A. Scala, 29 mai 1984, in *Les Nouvelles Littéraires*, n° 2937, 28 juin-5 juillet 1984 (retomado em *Dits et Écrits: 1954-1988*, op. cit., vol. 4, p. 696-707).

<sup>4</sup> “Sur les façons d’écrire l’histoire”, entretien avec R. Bellour, in *Les Lettres françaises*, n° 1187, 15-21 juin 1967, p. 6-9 (retomado em *Dits et Écrits: 1954-1988*, op. cit., vol. 1, p. 585-600).

como um manifesto metodológico<sup>5</sup>. E quatro anos depois, a referência genealógica a Nietzsche tornou-se bastante explícita em 1975, numa “Entrevista sobre a Prisão” contemporânea de *Vigiar e Punir*, em que Foucault diz explicitamente: “Se eu fosse pretencioso, daria como título geral ao que faço de: genealogia da moral” (FOUCAULT, 1994 p. 753)<sup>6</sup>. Considerar este título é quase já adotá-lo.

Todos estes testemunhos confirmam a existência de uma ligação genealógica explícita com Nietzsche, mas sem nos dizer exatamente como analisá-la. Ficar satisfeito com o *leitmotiv* geral da genealogia, como se constituísse enquanto tal um esclarecimento suficiente não seria apropriado. Afinal, os especialistas de Nietzsche sabem bem que a unidade da palavra não garante de forma alguma a unidade da coisa<sup>7</sup>. Neste caso, quando consideramos as sucessivas definições do conceito de genealogia em Foucault, podemos pensar que elas não revelam plenamente a dívida nietzschiana do autor francês (cf. REVEL, 2008, p. 63-64). Em particular, a caracterização das genealogias como “anticiências”, no início de *Em Defesa da Sociedade*, parece relativamente marginal em relação à problemática de Nietzsche na *Genealogia da Moral*<sup>8</sup>. E quando Foucault formula as coisas em termos de contingência, explicando que uma crítica genealógica deve revelar “a contingência que nos fez ser o que somos”<sup>9</sup>, este vocabulário coloca um verdadeiro problema filosófico de uma perspectiva nietzschiana. Não está de forma alguma evidente que tal contingentismo seja admissível para o filósofo do *amor fati* e do eterno retorno que Nietzsche foi<sup>10</sup>.

O reconhecimento de uma filiação genealógica está, portanto, longe de resolver todas as dificuldades. Na verdade, abre-se um novo campo de problemas, que as mais citadas definições foucaultianas de genealogia não permitem resolver facilmente. Para

<sup>5</sup> “Nietzsche, la généalogie, l’histoire” [1971], retomado em *Dits et Écrits: 1954-1988, op. cit.*, vol. 2, p. 136-156.

<sup>6</sup> “Entretien sur la prison : le livre et sa méthode”, entretien avec J.- J. Brochier, *Magazine littéraire*, n° 101, juin 1975, p. 27-33 (retomado em *Dits et Écrits: 1954-1988, op. cit.*, vol. 2, p. 740-753).

<sup>7</sup> “Também aí, como sucede frequentemente, a unidade da palavra não garante a unidade da coisa” (HH I 14).

<sup>8</sup> Cours du 7 janvier 1976: “Les généalogies ce sont, très exactement, des anti-sciences” (p. 10).

<sup>9</sup> “Qu’est-ce que les Lumières ?”, retomado em *Dits et Écrits, op. cit.*, vol. 4: “cette critique sera généalogique en ce sens qu’elle ne déduira pas de la forme de ce que nous sommes ce qu’il nous est impossible de faire ou de connaître ; mais elle dégagera de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons” (p. 574).

<sup>10</sup> As noções de acaso e de contingência são muitas vezes confundidas, mas na verdade são logicamente distintas, como Nietzsche e Darwin o entenderam. Em Darwin, o acaso significa uma ausência de finalidade compatível com a necessidade, conforme especificado no início do capítulo 5 de *A Origem das Espécies* (DARWIN, 2009): “Até agora, por vezes expressei-me como se as variações [...] fossem devidas ao acaso. Esta é, evidentemente, uma forma de falar completamente incorreta, mas tem o mérito de reconhecer francamente que não conhecemos a causa de cada variação particular” (p. 131). Em Nietzsche, o §13 do primeiro tratado da *Genealogia da Moral* visa negar qualquer ideia de contingência no vir-a-ser, mas isso não impede que o §203 de *Para Além de Bem e Mal* deplore “esse pavoroso domínio do acaso e do absurdo que até o momento se chamou ‘história’”.

avançar na reflexão, em nossa ótica, devemos regressar a uma leitura em primeira mão de Nietzsche, a fim de retomar algo autenticamente nietzschiano na prática genealógica de Foucault. Este será o objetivo deste artigo. Tentaremos mostrar que é possível identificar, em particular, um aspecto preciso da *Genealogia da Moral* que Foucault retomou a partir da década de 1970: é o que chamaremos de fio condutor linguístico de Nietzsche. Desenvolveremos essa ideia em três etapas. Primeiro, começaremos por explicar o que significa tal fio condutor em Nietzsche. Em um segundo momento, mostraremos que Foucault tinha plena consciência desta questão metodológica na época dos seus cursos no *Collège de France*. Por fim, apresentaremos dois exemplos concretos que ilustram a fecundidade desta abordagem nietzschiana na pesquisa histórica de Foucault.

## I. O fio condutor linguístico de Nietzsche

Em primeiro lugar, precisamos regressar à *Genealogia da Moral*, a fim de chamar a atenção para uma característica da abordagem nietzschiana que Foucault, a nosso ver, identificou muito bem. É o que Nietzsche denomina no § 4 do primeiro tratado o “caminho certo” nos estudos da história da moral, ou seja, a questão norteadora: “que significam exatamente, do ponto de vista etimológico, as designações para ‘bom’ cunhadas pelas diversas línguas” (GM I 4).

Deve-se enfatizar desde já que esta questão tem uma importância estratégica para Nietzsche na *Genealogia da Moral*. Na verdade, ao contrário do que Deleuze afirmou em 1962 em *Nietzsche e a Filosofia*, Nietzsche não se apresenta como aquele que de modo puro e simples inventou a genealogia da moral. Ao contrário, reconhece todo um conjunto de antecessores, principalmente ingleses, a quem designa por sua vez como os “genealogistas da moral ingleses” (GM, Prefácio 4), os “psicólogos ingleses” (GM I 1) ou “os genealogistas da moral até agora” (GM II 12). Herbert Spencer e Paul Rée são, por exemplo, dois autores aos quais Nietzsche se refere neste contexto. O que torna Nietzsche original, aos seus próprios olhos, não é a genealogia da moral como tal, mas uma certa forma de praticá-la, com um “espírito histórico” que, de acordo com o §2 do primeiro tratado, tem geralmente falhado nos investigadores ingleses e nos seus discípulos alemães. Em outras palavras, o que é especificamente nietzschiano é o “caminho certo” introduzido no §4: aquele que Spencer e Rée não conseguiram seguir. Ora, esse caminho é claramente linguístico, pois consiste em tomar a história da linguagem moral como fio condutor.

Como explicar esta escolha metodológica de Nietzsche? Para justificá-la, devemos primeiro entender a que ela se opõe. E isto nos traz de volta a um paradoxo contido no próprio título da *Genealogia da Moral*, que é a estranha singularidade da expressão “a moral”. Esta singularidade é surpreendente porque Nietzsche contesta

precisamente a unicidade da moral judaico-cristã em outros textos. O §260 de *Para Além de Bem e Mal* começa com estas palavras: “numa perambulação pelas muitas morais, as mais finas e as mais grosseiras, que até agora dominaram e continuam dominando na terra [...]”. Se as morais são suficientemente numerosas para constituir um país metafórico através do qual se pode caminhar como um viajante, então, a rigor, deveríamos falar delas como uma realidade irreduzivelmente plural. E isso tanto mais que, segundo Nietzsche, comparar um grande número de morais é uma obrigação metodológica do filósofo. O §186 de *Para Além de Bem e Mal* formulou claramente esta exigência comparativa:

Precisamente porque os filósofos da moral conheciam os fatos morais apenas grosseiramente, num excerto arbitrário ou compêndio fortuito, como moralidade do seu ambiente, de sua classe, de sua Igreja, do espírito de sua época, de seu clima e seu lugar – precisamente porque eram mal informados e pouco curiosos a respeito de povos, tempos e eras, não chegavam a ter em vista os verdadeiros problemas da moral – os quais emergem somente na comparação de *muitas* morais.

Difícilmente, Nietzsche poderia ser mais claro. Nesta passagem, ele sugere que, ao tratar a “moral” como uma coisa singular, os filósofos já estão sucumbindo inconscientemente a uma ilusão moral. Eles estão sob o encanto cativante de sua própria moral, esta “Circe”<sup>11</sup>.

Daí a questão, ao mesmo tempo, simples e central: por que Nietzsche fala “da” moral no título de seu livro?

Talvez seja precisamente a palavra “genealogia”, associada ao singular, que fornece um elemento para a resposta. Porque uma genealogia não é simplesmente a história de uma emergência, mas visa também colocar em evidência uma herança. Como muito bem expressou Foucault em *Vigiar e Punir*, trata-se de uma “história do presente” (FOUCAULT, 1975, p. 40). Este singular nietzschiano pode, portanto, ser reinterpretado de um ponto de vista crítico. Trata-se de colocar em questão a nossa crença na unicidade da moral judaico-cristã, para revelar uma herança moral ainda operante. Em outras palavras, a genealogia da moral é a genealogia daquilo que vocês (leitores) chamam simplesmente de “a moral”, mas de modo errôneo, devido a uma falta de espírito histórico.

Este “você” pode dirigir-se a dois tipos de adversários aos quais Nietzsche opõe de modo semelhante um fio condutor linguístico. Certamente, existem tentativas filosóficas tradicionais de fundar a moralidade. No §186 de *Para além de Bem e Mal*, Nietzsche cita em particular o discurso fundacional de Schopenhauer em *Os Dois Problemas Fundamentais da Moral*, que conduz, em *Sobre o Fundamento da Moral*, à uma

<sup>11</sup> Para retomar a imagem evocativa do prefácio de *Aurora* (§3).

famosa proposição latina, apresentada pelo autor como “o verdadeiro foco de toda moral e toda moralização”: “*neminem laede, imo omnes, quantum potes, juve*” (“Não fere a ninguém, antes ajude a todos no que possas”) (SHOPENHAUER, 1874, p. 162, minha tradução). Pressupõe-se, assim, a existência de um fundamento universal “da” moral, o que se reflete no fato de Schopenhauer não inventar o seu próprio questionamento, mas, com efeito, participar, através da sua *Preisschrift*, em um concurso aberto pela Real Sociedade Dinamarquesa de Ciências em 1837<sup>12</sup>. O texto de Schopenhauer não foi premiado e Nietzsche é cruelmente irônico sobre esse fracasso: “A dificuldade em fundamentar a referida tese pode ser realmente grande – como se sabe, tampouco Schopenhauer teve bom êxito nisso” (BM 186).

Mas, além desta abordagem metafísica bem conhecida, Nietzsche também tem adversários mais contemporâneos e mais interessantes<sup>13</sup>, aparentemente antimetafísicos, que são os primeiros historiadores evolucionistas da moral: dois representantes típicos desta abordagem são Paul Rée em *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* e Herbert Spencer em *The Data of Ethics*. Esses autores dão a impressão de não manterem um discurso a-histórico, já que, ao contrário, pretendem traçar a evolução da moral. Mas é precisamente aqui que a análise de Nietzsche se torna mais refinada. Um olhar mais atento revela que um evolucionismo como o de Spencer ainda se baseia no pressuposto de uma moralidade única e objetiva. Porque, em Spencer, a teoria da evolução leva a proclamar o necessário advento de uma moral objetivamente útil: a nossa. No §3 do primeiro tratado da *Genealogia da Moral*, Nietzsche resume a teoria de Spencer com esta equação: “Bom é [...]o que desde sempre demonstrou ser útil”. Para Nietzsche, propor esta equação é injetar *ipso facto* na história o preconceito moral segundo o qual a palavra “bom” sempre significou a mesma coisa. Spencer, involuntariamente, trai-se no capítulo 3 de *Data of Ethics*, ao acreditar que pode indicar “the essential meaning [of the words good and bad]” (SPENCER, 1879, §8, p. 21). Todo o empreendimento spenceriano baseia-se, de fato, na essencialização de um certo vocabulário moral. E o mesmo poderia ser dito do livro de Paul Rée sobre *A Origem dos Sentimentos Morais*, como procuramos mostrar em outro texto (SALANSKIS, 2019, p. 15).

Ao azul das construções hipotéticas inglesas, Nietzsche contrapõe o cinza dos documentos (GM, Prefácio 7). A *Genealogia da Moral* atacará frontalmente o preconceito da estabilidade das palavras. Não só porque havia outras palavras hoje esquecidas, como o adjetivo grego ἐσθλός, que o poeta Teógnis de Mégara usou como qualificador moral no século VI a.C.; mas também porque as mesmas palavras foram objeto de sucessivas apropriações que modificaram o seu significado, por vezes ao ponto de inverter a semântica inicial. No §11 do primeiro tratado, Nietzsche enfatiza a

<sup>12</sup> A questão oficialmente submetida ao concurso dizia respeito à “philosophiae moralis fons et fundamentum” (“a fonte e o fundamento da filosofia moral”; SHOPENHAUER, 1874, p. 275).

<sup>13</sup> Sobre o interesse que estes adversários apresentam para um psicólogo, cf. GM I 1.

esse respeito que, quando passamos de uma moral do tipo “bom e ruim” para uma moralidade do tipo “bom e mau”, “não é o mesmo conceito de ‘bom’”. Porque, diz Nietzsche, “perguntemo-nos *quem* é propriamente ‘mau’, no sentido da moral do ressentimento. A resposta, com todo o rigor: *precisamente* o ‘bom’ da outra moral” (GM I 11). Os genealogistas ingleses ignoram esta dinâmica de ressignificação. São induzidos ao erro pela persistência das palavras, que lhes esconde a fluidez do significado e dos valores com que essas palavras foram investidas ao longo do tempo. Mas uma solução pode, felizmente, surgir do problema. Com efeito, como o próprio Nietzsche mostra-nos no primeiro tratado, o investigador consciente desta dificuldade poderá, ao contrário, utilizar as palavras como fio condutor para investigar as mutações de sentido. Encontrará, por exemplo, textos em alemão antigo em que a palavra *schlecht* ainda designava o homem simples, sem qualquer conotação pejorativa (GM I 4); e um estudo da lexicografia grega revelará que o primeiro significado da palavra *ἀγαθός* era “de bom nascimento” (GM I 5). O que estes exemplos nietzschianos revelam é que o vocabulário moral deixou traços genealógicos das interpretações das quais ele foi o vetor. O genealogista descobre, portanto, o poder heurístico das palavras, precisamente porque suspende toda crença na essencialidade delas. Isto é o que propomos chamar de fio condutor linguístico da genealogia nietzschiana.

## II. A apropriação reflexiva do procedimento por Foucault

Em um segundo momento, trataremos da recepção que Foucault faz deste aspecto. Para analisar esta recepção, gostaríamos de proceder em duas etapas, que correspondem, *grosso modo*, à teoria e à prática. Trata-se de mostrar, por um lado, que Foucault identificou o fio condutor de Nietzsche e, por outro lado, que escolheu seguir esse caminho nas suas próprias genealogias.

Começemos por estabelecer que Foucault tinha uma consciência metodológica deste procedimento nietzschiano. Para isso, basta consultar a primeira página de “Nietzsche, a genealogia, a história”, em que podemos notar, particularmente, a seguinte passagem:

A genealogia é cinzenta; ela é meticulosa e pacientemente documentária. Trabalha com pergaminhos embaralhados, riscados, muitas vezes reescritos. Paul Rée se engana, como os ingleses, ao descrever gêneses lineares – ao ordenar, por exemplo, toda a história da moral apenas através da preocupação exclusiva com o útil; como se as palavras tivessem guardado o seu sentido, os desejos, sua direção, as ideias, sua lógica (FOUCAULT, 1994, p. 136).

Aqui, Foucault sugere, como Nietzsche, que as palavras não mantiveram o seu sentido, porque os desejos não guardaram a sua direção e porque as ideias não mantiveram a sua lógica. É esta tese de não-linearidade que justifica, um pouco mais adiante, uma das caracterizações negativas que Foucault propõe para a genealogia nietzschiana: “[A genealogia] opõe-se ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teleologias” (FOUCAULT, 1994, p. 136-137). Podemos ver claramente que as duas recusas mencionadas por Foucault nesta frase andam juntas: recusar a eternidade do sentido é também recusar todo finalismo – e reciprocamente. Foucault compreendeu perfeitamente esta lição do primeiro tratado da *Genealogia da Moral*. Além disso, percebeu também o papel decisivo da linguagem na análise do primeiro tratado: quando Foucault define um “acontecimento” como “uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores” (FOUCAULT, 1994, p. 148), nós reconhecemos imediatamente uma alusão à inversão judaico-cristã da palavra “bom”, como Nietzsche a mencionou no §11. É, portanto, uma leitura muito refinada que Foucault faz de Nietzsche neste ponto<sup>14</sup>. E acontece, pela primeira vez, no contexto de um discurso explícito sobre Nietzsche.

Podemos agora dar um passo adiante, mostrando que Foucault também integrou esta questão no próprio discurso metodológico presente nos cursos do *Collège de France*. Esta é uma etapa posterior da assimilação: a mesma exigência de método, mas assumida na primeira pessoa por Foucault, em diversas passagens auto-reflexivas de seus próprios cursos. Sobre tais passagens, gostaríamos de citar, em particular, duas que nos parecem reveladoras.

A primeira é retirada de *Segurança, Território, População*, mais precisamente da aula de 8 de fevereiro de 1978. Convém fazer um comentário sobre o contexto. Foucault quer explicar as razões que o levaram a estudar a história da “governamentalidade”, cunhando este neologismo. E ele levanta uma objeção para si mesmo: por que não havia abordado de forma mais direta o problema do Estado e da população? É para responder a esta objeção que Foucault retorna ao projeto geral em que se deteve durante vários anos, relativamente ao exército, aos hospitais, às escolas e às prisões. Foucault aplicou a esses diferentes grupos a problemática das disciplinas. Ele agora esclarece suas intenções: seu objetivo era “passar para o exterior”, em três sentidos diferentes que se distinguem no resto da aula – para o exterior da *instituição*, para o exterior da *função* e para o exterior do *objeto* (FOUCAULT, 2004, p. 120). A primeira descentralização

---

<sup>14</sup> É ainda mais sutil porque Foucault destaca um tema tipicamente nietzschiano, o do poder de nomear: é sempre o dominante quem impõe a sua terminologia aos dominados. Nietzsche chega mesmo a sugerir que a origem da própria linguagem deveria ser procurada nesta “externalização da potência dos dominantes” (cf. GM I 2). Extraindo notavelmente as consequências desta ideia, Foucault declarou na palestra inaugural no *Collège de France* sobre *A Ordem do Discurso* que: “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar” (FOUCAULT, 1971, p. 12).

permitiu encontrar uma tecnologia de poder por trás da instituição, para evitar o “institucional-centrismo”. A segunda descentralização contornou a análise puramente funcional, para adotar “o ponto de vista externo das estratégias e táticas” (FOUCAULT, 2004, p. 121). E o terceiro descentramento foi uma forma de “recusar-se a adotar um objeto já pronto, seja ele a doença mental, a delinquência ou a sexualidade” (FOUCAULT, 2004, p. 121-122). É o que diz o próprio Foucault sobre sua abordagem nesta retrospectiva metodológica. Ora, recusar-se a adotar um objeto pronto correspondente a uma palavra familiar é exatamente o que Nietzsche fez em relação à “moral”. Além disso, Nietzsche também recusou as análises funcionais demasiado lineares de Rée e de Spencer, reprovando-os por não reconhecerem a fluidez histórica do significado e dos valores: recordemos que, aos olhos de Nietzsche, “a ‘finalidade do direito’ é a última coisa a se empregar na história da gênese do direito” (GM II 12). E, finalmente, podemos ver uma analogia entre a crítica foucaultiana do institucional-centrismo e a crítica nietzschiana das hipóstases psicológicas: com todo o respeito a Spencer e a Rée, não há sentimentos que sejam intrinsecamente morais e que possam ser utilizados como suporte para uma história moral unitária<sup>15</sup>. A história que precisa ser contada é a história das relações de poder em constante flutuação. E esta é de fato a perspectiva que Foucault parece adotar ao sair das instituições para realçar as tecnologias de poder: poderíamos, por exemplo, interpretar desta forma todo o curso sobre *O Poder Psiquiátrico*.

A convergência metodológica com Nietzsche parece-nos muito clara neste discurso reflexivo de Foucault. Esta convergência foi então confirmada um ano depois por um curso ainda mais famoso de Foucault, *Nascimento da Biopolítica*. Neste outro percurso, Foucault comenta mais uma vez sobre uma “certa opção de método” (FOUCAULT, 2004, p. 4), mas desta vez tentando explicar, ainda no que diz respeito às práticas governamentais, porquê não achou por bem invocar as grandes noções políticas que seriam “o soberano, a soberania, o povo, os súditos, o Estado, a sociedade civil”: toda uma série de termos que Foucault designa como “universais”. Ora, Foucault justifica negativamente esta escolha. Ele critica, justamente, um certo historicismo que parte dos universais para depois estudar suas variações históricas, mas secundariamente. Este método tem a desvantagem de sugerir que existem invariantes subjacentes às transformações da história: uma invariante do “Estado” sob as transformações do Estado, uma invariante da “sociedade” sob as transformações sociais etc. Quando escrevemos uma história do Estado ou da sociedade, queiramos ou não, já caímos nesta armadilha. Foucault enfatiza que seu ponto de vista é exatamente o oposto:

---

<sup>15</sup> “não existem absolutamente fatos morais. [...] Moral é apenas uma interpretação de determinados fenômenos, mais precisamente, uma má interpretação” (CI, Os “melhoradores da humanidade” 1).

[...] em vez de partir dos universais para deles deduzir fenômenos concretos, ou em vez de partir dos universais como grade de inteligibilidade obrigatória para um certo número de práticas concretas, gostaria de partir destas práticas concretas e, de certo modo, passar os universais pela grade dessas práticas (FOUCAULT, 2004, p. 4-5).

Em outras palavras, Foucault pratica uma suspensão voluntária da crença nos universais, o que mais uma vez evoca muito diretamente a *Genealogia da Moral*. No §13 do segundo tratado, Nietzsche já afirmava que “definível é apenas aquilo que não tem história”. Tese que implicava também, por contraposição, que o que tem uma história não é rigorosamente definível: por exemplo o castigo, que não é para Nietzsche um conceito único, mas pelo contrário “toda uma síntese de ‘sentidos’”, difícil de desemaranhar historicamente e impossível de definir (GM II 13). Mais uma vez, a exigência de colocar os universais entre parênteses parece, portanto, ser uma prática de pensamento nietzscheo-foucaultiana. Nenhuma genealogia digna desse nome pode partir de uma definição supostamente geral do seu objeto.

### **III. Dois exemplos foucaultianos que revelam a fecundidade desta abordagem**

Chegamos, agora, à última parte deste artigo, que é o esboço de uma pesquisa em andamento. Gostaríamos de completar a argumentação assinalando, nas genealogias de Foucault, dois exemplos concretos que sugerem que ele também recorreu ao fio condutor linguístico de Nietzsche. Neste caso, limitar-nos-emos a dois exemplos e não os submeteremos a uma análise completa: a cada vez, simplesmente chamaremos a atenção para uma palavra-chave que claramente serviu de ponto de referência linguístico na investigação genealógica de Foucault.

Começamos fazendo referência ao fascinante curso de 1976 intitulado *Em Defesa da Sociedade*. Neste curso, há uma palavra em particular que desempenha o papel de traço para o genealogista foucaultiano: é a palavra “nação”. Vemos isso claramente na aula de 11 de fevereiro de 1976, em que Foucault se interessa por uma transformação da prática historiográfica, considerada por ele importante e que teria ocorrido na França do final do século XVII e do início do século XVIII. Até agora, diz Foucault, a história tinha sido a narrativa que o poder contava a si sobre ele mesmo (FOUCAULT, 1997, p. 116). Mas a partir deste momento crucial, identificado pelo genealogista, vemos surgir um novo sujeito da história, no duplo sentido do genitivo objetivo e do genitivo subjetivo. Segundo Foucault, “essa alguma coisa que fala doravante na história, que toma a palavra na história e da qual vai se falar na história, é o que o vocabulário da época designa com a palavra ‘nação’” (FOUCAULT, 1997, p. 117). Note-se que Foucault evoca claramente o *vocabulário da época*, ou seja, a linguagem clássica dos séculos XVII

e XVIII, porque, como especifica a seguir, “a nação, nessa época, não é em absoluto algo que se definiria pela unidade dos territórios, por uma morfologia política definida ou por um sistema de sujeições a um *imperium* qualquer” FOUCAULT, 1997, p. 117). Devemos ignorar o nosso conceito moderno de Estado-nação, para desenterrar um uso antigo e exótico da palavra “nação”. É neste sentido, agora desaparecido, que se poderia dizer da nobreza, por exemplo, que era uma nação face a outras nações, no próprio seio do Estado. Esta descoberta linguística de Foucault abriu-lhe um caminho genealógico, no qual encontraria o tema da “dualidade nacional” da França: um tema cujas metamorfoses seguiria de perto, de Boulainvilliers a Augustin Thierry notadamente. Boa parte do curso de 1976 gira, portanto, em torno da apreensão historicamente rigorosa do significado passado de uma palavra.

Certamente, o mesmo pode ser dito de *Segurança, Território, População*, curso que Foucault ministrou no *Collège de France* no ano seguinte, em 1977-78. Na aula de 1º de fevereiro de 1978, Foucault traz à luz um antigo uso da palavra “governo” no século XVI, num sentido muito amplo: “governar uma casa”, “governar crianças”, “governar um convento”, etc. (FOUCAULT, 2004, p. 96). E Foucault comenta esta outra descoberta linguística dizendo o seguinte: “Essas observações, que parecem ser e que são observações de puro vocabulário, têm na verdade importantes implicações políticas” (FOUCAULT, 2004, p. 96). Efetivamente, a partir desta simples estranheza de vocabulário, percebida em um antigo texto de Guillaume de La Perrière, Foucault traçará toda uma genealogia das artes de governar, que também esclarecerá, entre outras coisas, o nascimento da economia política no século XVIII: precisamente como “governo económico” (FOUCAULT, 2004, p. 98-99). Encontramos, outra vez, uma espécie de faro nietzschiano para a palavra, guiando Foucault nas suas investigações históricas sobre a governamentalidade. É isto que lhe permite traçar uma “genealogia do Estado moderno” (FOUCAULT, 2004, p. 362), no sentido de que a categoria de Estado passou para a grade das práticas governamentais.

Esses dois exemplos poderiam, certamente, ser estudados mais detalhadamente, e muitos outros também poderiam ser acrescentados: em um artigo anterior, sugerimos que a palavra grega *παρηγορία* foi utilizada de modo semelhante nos cursos sobre *O Governo de Si e dos Outros* e *A Coragem da Verdade* (SALANSKIS, 2019, p. 19). Mas o que nos interessa aqui, mais que elaborar uma lista exaustiva ou propor estudos de caso meticolosos, é destacar uma orientação metodológica fecunda, que Foucault seguiu regularmente no seu trabalho genealógico com referência consciente a Nietzsche. Nosso objetivo neste artigo foi somente chamar a atenção para esse ponto crucial.

## Conclusão

Assim, procuramos mostrar que um Foucault autenticamente nietzschiano aparece quando voltamos à leitura direta de Nietzsche, porque Foucault manteve uma relação de inspiração ativa com Nietzsche, que ele não tematizou completamente e que escapa à definição. A nosso ver, os estudos foucaultianos, por vezes, perderam por não conseguirem fazer esse retorno às fontes nietzschianas de Foucault. Certas contribuições sobre a relação Nietzsche-Foucault tendem, infelizmente, ou a reproduzir o único discurso explícito de Foucault sobre Nietzsche, ou a ler sistematicamente Nietzsche a partir de Foucault, às vezes projetando na *Genealogia da Moral* noções foucaultianas como as de discurso, de contingência e de dispositivo de conhecimento/poder, às vezes, atribuindo a Nietzsche, seguindo Foucault, uma suposta distinção conceitual entre “origem” (*Ursprung*) e “proveniência” (*Herkunft*) que não se encontra em nenhum lugar da *Genealogia da Moral*<sup>16</sup>. Em nossa avaliação, comentários deste gênero andam em círculos por razões metodológicas de princípio. Porque o que é importante compreender é, como observou muito bem Judith Revel, que Foucault *aprendeu a pensar com Nietzsche*: ele aprendeu notavelmente a interpretar genealogicamente os textos do passado, isto é, a tratá-los como uma língua estrangeira que deve ser assimilada como tal, ao invés de realizar transposições forçadas deles para as nossas categorias intelectuais atuais. Este Foucault parece-me eminentemente fiel a Nietzsche. E podemos, sem dúvida, aplicar-lhe algo que ele próprio disse sobre Nietzsche na conferência de Royaumont em 1964: “O que é para ele a filosofia, senão uma espécie de filologia sempre em suspenso, uma filologia sem término, desenvolvida sempre mais adiante, uma filologia que nunca seria absolutamente fixada?” (FOUCAULT, 1994, p. 570).

---

<sup>16</sup> Uma ilustração deste tipo de projeção é fornecida pela recente tentativa de Brian Lightbody de reconstituir um denominador genealógico que seria comum a Nietzsche e a Foucault (2010–2011, 2 vols). Nesta obra, Brian Lightbody atribui claramente a Nietzsche uma terminologia foucaultiana, como ele próprio admite, uma vez que pontua o seu comentário sobre a *Genealogia da Moral* com indicações como: “para tomar emprestado um termo do jargão de Foucault” (vol. 1, p. 135). Lightbody traite par ailleurs comme une vérité incontestable la célèbre distinction entre *Ursprung* et *Herkunft* que Foucault croit identifier chez Nietzsche dans son article sur « Nietzsche, la généalogie, l’histoire » (vol. 1, p. 11). Or on peut montrer que cette distinction n’existe pas chez Nietzsche sous cette forme précise. En réalité, l’hypothèse nietzschéenne capitale du §16 du deuxième traité de la *Généalogie de la morale* est bel et bien présentée comme une hypothèse sur l’*Ursprung* de la « mauvaise conscience », ce qui inviabilise cet aspect de la lecture de Foucault, mais permet dès lors de détecter un certain nombre de commentaires qui reçoivent Nietzsche par un biais purement foucauldien.

---

### Referências Bibliográficas:

DARWIN, Charles. *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. London: John Murray, 1859.

FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits: 1954-1988*, org. de D. Defert e Fr. Ewald, Paris: Gallimard, 1994.

\_\_\_\_\_. *Ditos e escritos*. Trad. Elias Monteiro. Rio de Janeiro: Forense, 2004, vol. V.

\_\_\_\_\_. *Ditos e escritos*. Trad. Elias Monteiro. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense, 2005, vol. II.

\_\_\_\_\_. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, edição de M. Senellart, direção de Fr. Ewald e A. Fontana, Paris: Seuil/Gallimard, 2004.

\_\_\_\_\_. *“Il faut défendre la société”*. Cours au Collège de France. 1976, edição de M. Bertani e A. Fontana, org. de Fr. Ewald e A. Fontana. Paris: Seuil/Gallimard, 1997.

\_\_\_\_\_. *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971.

\_\_\_\_\_. *“Il faut défendre la société”*. Cours au Collège de France. 1976. Paris: Gallimard/Seuil, 1997, Cours du 7 janvier 1976.

\_\_\_\_\_. *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard, 1975.

LIGHTBODY, B. *Philosophical Genealogy. An Epistemological Reconstruction of Nietzsche's and Foucault's Genealogical Method*. New York: Peter Lang, 2010-2011, 2 vols.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke - Kritische Studienausgabe*, ed. Giorgio Colli et Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1967/1978. 15 vol.

\_\_\_\_\_. *Éléments pour la généalogie de la morale*. Trad. P. Wotling. Paris: Librairie Générale Française, 2000.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. *Humain, trop humain I*. Trad. P. Wotling. Paris: Flammarion, 2019.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano*. Trad. Paulo César Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. *Aurore*. Trad. J. Hervier revue par D. Astor. *Œuvres*, II, Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2019.

\_\_\_\_\_. *Aurora*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *Par-delà bien et mal*. Trad. P. Wotling, Paris: Flammarion, 2000.

\_\_\_\_\_. *Para além de bem e mal*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

REVEL, J. *Foucault, une pensée du discontinu*. Paris: Mille et une nuits, 2010.

\_\_\_\_\_. *Dictionnaire Foucault*. Paris: Ellipses, 2008.

SALANSKIS, E. Une fidélité de Foucault à Nietzsche: le langage comme fil conducteur généalogique. *Phantasia*, vol. 8, 2019, p. 13-20.

SCHOPENHAUER, A. *Die beiden Grundprobleme der Ethik, in Schriften zur Naturphilosophie und zur Ethik*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1874.

SPENCER, H. *The Data of Ethics*. London: Williams and Norgate, 1879.

---

Recebido: 04/12/2023  
Aprovado: 11/01/2024

Received: 04/12/2023  
Approved: 11/01/2024



## ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 14 - N. 02 ISSN 2179 - 3441

---

### Nos arquivos de Foucault: sobre a gênese de “Nietzsche, a genealogia, a história”<sup>1</sup>

*In Foucault's archives: on the genesis of “Nietzsche, genealogy and history”*

Ernani Chaves 

Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP)

Professor Titular da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal do Pará (UFPA)

Belém, PA, Brasil.

Contato: [ernanic6057@gmail.com](mailto:ernanic6057@gmail.com)

**Resumo:** O objetivo desse artigo é apresentar os resultados de uma pesquisa realizada nos Arquivos de Michel Foucault, depositados na Biblioteca Nacional da França, em especial no que diz respeito às anotações preparatórias ao artigo “Nietzsche, a genealogia e a história”, publicado em 1971, em homenagem a Jean Hyppolite, que havia falecido dois anos antes. O trabalho com esse material é importante na medida em que traz à luz o modo como Foucault trabalhava e a maneira pela qual a partir da década de 1960 ele interpreta o pensamento de Nietzsche. Procuro mostrar, enfim, de que maneira o exercício filológico realizado por Foucault torna possível um acesso muito profícuo ao pensamento de Nietzsche, para além das leituras que privilegiam questionar a justeza da sua interpretação.

**Palavras chave:** Origem. Proveniência. Emergência. História.

**Abstract:** The aim of this article is to present the results of research carried out in the Archives of Michel Foucault, deposited at the National Library of France, in particular with regard to the preparatory notes to the article “Nietzsche, genealogy and history”, published in 1971, in honor of Jean Hyppolite, who had died two years earlier. Paying attention to this material is important as it sheds light on the way Foucault worked and on how he interprets Nietzsche's thought from the 1960s onwards. I seek to show, finally, how the philological exercise carried out by Foucault makes possible a very fruitful access to Nietzsche's thought, beyond readings that favor questioning the accuracy of Foucault's interpretation.

**Keywords:** Origin. Provenance. Emergence. History.

---

<sup>1</sup> Este artigo é resultado de um período de pesquisas em Paris, durante o 1º Semestre de 2015. Agradeço ao CNPQ – Conselho Nacional de Pesquisa do Brasil, pela bolsa de estudos concedida e ao Dr. Paolo d’Iorio, por ter-me abrigado no ITEM da École Normale Supérieure da rue d’Ulm. Retornei a Paris para curtas temporadas de pesquisa e consulta a bibliotecas nos anos subsequentes até 2019. Uma versão bem resumida deste artigo foi publicada em um livro em homenagem ao Prof. Giuliano Campioni (CHAVES, 2015). Agradeço ainda a Rogério Lopes pela cuidadosa leitura da primeira versão deste artigo.

---

*À memória de Daniel Defert, por sua simpatia e generosidade.*

### **1. À guisa de introdução.**

Nietzsche e Foucault, Nietzsche por Foucault: eis um dos temas e questões dos quais tanto a recepção de Nietzsche quanto a de Foucault se ocuparam bastante. Recepção cada vez mais complexa e problemática, na medida em que são publicados, a cada ano, novos volumes de inéditos de Foucault. De fato, a renovação dos estudos sobre Foucault começa em 1994, quando a editora Gallimard lançou os quatro volumes dos *Dits et écrits*, que totalizam, aproximadamente, quatro mil páginas, que reúnem artigos, conferências, entrevistas, resenhas, prefácios e introduções para livros, publicados desde 1954. Em seguida, a partir de 1997, a publicação dos Cursos proferidos no Collège de France, desde 1970-1971 até a sua morte em 1984. Em 2010, por sua vez, a editora Vrin começa a publicar uma outra série de volumes, que reúnem, por sua vez, numerosos cursos e conferências, grande parte advindos de arquivos no exterior, em especial dos EUA e Canadá. E, mais recentemente, a publicação de cursos ainda inéditos ministrados em universidades francesas, como os de Clermont-Ferrand e de Paris-Vincennes, sobre a sexualidade, proferidos em 1966 e 1969 respectivamente, assim como os diversos cursos proferidos durante a década de 1950, quando Foucault ocupou a docência em Psicologia na Universidade de Lille ou ainda em seminários realizados na Escola Normal Superior de Paris, onde era “tutor”. Este ano, fomos surpreendidos pela publicação de um livro que havia permanecido inédito, intitulado *O discurso filosófico*, escrito em 1966, no calor do sucesso e das polêmicas que envolveram *As palavras e as coisas*, publicado naquele mesmo ano.

Esse imenso conjunto de textos tem modificado, sem dúvida, a recepção de Foucault, o que atinge também os estudos de sua relação com Nietzsche. No Brasil, essas mudanças se fazem sentir já há bastante tempo na recepção de Foucault, apesar da dependência, em especial nos pesquisadores da nova geração, em relação às traduções. Ao contrário da minha geração de estudantes, para quem o francês era a língua filosófica por excelência, hoje em dia o estudo da língua francesa está, no geral, extremamente reduzido e muito pouco estimulado, ao mesmo tempo em que, por vários motivos, a exigência de um conhecimento mínimo da língua original dos filósofos e filósofas para a escrita de um mestrado ou um doutorado em Filosofia também diminuiu bastante. De todo modo, é visível e relevante o impacto que a publicação dos cursos no Collège de France, por exemplo, continua tendo sobre a recepção de Foucault entre nós.

O contrário, entretanto, se mostra no interior da pesquisa brasileira sobre Nietzsche. Causa estranheza o quanto ainda se continua a repetir um tipo de leitura plena das interpretações advindas de querelas que começaram no final da década de 1970, a propósito da questão do pós-modernismo, por exemplo, intensificadas pela

---

crítica de Habermas e sua escola, que incluía tanto Nietzsche quanto Foucault no rol dos irracionais na teoria e dos conservadores na prática. Entretanto, no geral, se procura como que salvar Nietzsche dessas críticas, mas, ao mesmo tempo, optou-se em muitos casos por separá-lo de Foucault e assim considerar justas as críticas de Habermas a este último. Desse modo, há ainda os que continuam indiferentes a esse extraordinário e gigantesco aumento da obra de Foucault e ainda se valem de marcas de leituras, cujo sentido não podia ser plenamente compreendido quando da publicação de alguns dos seus textos.

Assim, passagens de textos e entrevistas de Foucault, nas quais ele falava de Nietzsche com uma retórica bem ao gosto do próprio Nietzsche, aliás – como aquela em que diz que a única atitude possível para reconhecer a importância e a grandeza do pensamento de Nietzsche é “precisamente utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo ranger, gritar”<sup>2</sup> ou ainda de que toda teoria é uma “caixa de ferramentas”, uma caracterização que foi inicialmente feita por Deleuze e incorporada por Foucault (1979, p. 143)<sup>3</sup> – são tomadas muitas vezes literalmente ou ainda sem um conhecimento do contexto mais exato nas quais se situavam. O que mais impressiona é o quanto a semelhança entre a publicação dos póstumos de Nietzsche e a dos inéditos de Foucault no que diz respeito ao impacto provocado na interpretação de suas filosofias continua quase inteiramente ignorado, se persistindo em repetir o já conhecido da obra de Foucault até três décadas atrás. Há exceções, evidentemente. Da mesma forma como aprendemos muito com o rigor dos estudos histórico-filológicos, genéticos e contextuais de Nietzsche, associando textos publicados, póstumos, correspondência e estudo de fontes, se faz necessário igualmente tomar o estágio atual de publicação das obras de Foucault com o mesmo rigor. Sem contar outra semelhança importante, que diz respeito à existência dos arquivos, que até um passado recente exigiam a viagem a Weimar, no caso de Nietzsche e que agora ainda exigem a consulta aos arquivos de Foucault depositados na seção de Manuscritos do prédio da rue Richelieu da BNF, em Paris ou ainda no

---

<sup>2</sup> Trata-se da entrevista “Sobre a prisão”, de 1975, logo após a publicação de *Vigiar e punir*. Retirada do seu contexto imediato e mediato, essa declaração perde muito de seu sentido. O contexto imediato: a crítica de Foucault aos métodos de leitura dos textos filosóficos na França e que fizeram parte de sua formação, baseados em Guérout e Goldschmidt, questão que nessa entrevista inicia com a discussão a propósito das leituras de Marx, em especial contra a de Althusser. Ou seja: não se trata da leitura específica de Foucault sobre Nietzsche, mas de sua leitura dos filósofos em geral. O mediato: diz respeito à retomada de uma leitura política do pensamento de Nietzsche para além da discussão sobre sua apropriação pelo nazismo e pelo embate contra as políticas baseadas nas teorias ditas “universalizantes” como o marxismo e a psicanálise. A esse respeito, ver Ansell-Pearson (1991).

<sup>3</sup> Ver a respeito Oulc’hen, H. (dir.), 2014; Boutin, S. “Die Dramatisierung der Macht. Zur Genealogie von Foucaults Metapher der Werkzeugkiste”, 2015. Uma discussão pormenorizada das diversas interpretações dessa imagem, se encontra em Francisco Vásquez García (2021). O autor intitula essa seção, significativamente, de “Grandezas e misérias de uma imagem: a ‘caixa de ferramentas’”. Na recepção brasileira dessa mesma metáfora/imagem, ver o artigo bem esclarecedor de Alvarez (2015).

---

IMEC/Centre Michel Foucault, localizado na Abadia d’Arsenne, próxima a Caen, na Normandia. Em breve serão publicados os cursos de Foucault sobre Nietzsche proferidos em Lille, o que acrescentará mais um item na complexa relação que ele estabeleceu com o autor da *Genealogia da moral*. Enfim, minha posição é que interpretações que alinham pura e simplesmente Foucault à pós-modernidade ou ainda que caracterizam seu pensamento como pós-estruturalista não são mais compatíveis com o estado atual da publicação de suas obras e das pesquisas sobre seu pensamento. Tais questões e polêmicas são, sem dúvida, um capítulo importante do pensamento filosófico contemporâneo, mas que não podem mais servir como diretrizes interpretativas para um pensamento como o de Foucault.

O objetivo deste artigo é mostrar o quanto pode ser instrutivo e explicativo o trabalho com os manuscritos de Foucault, retomando a pesquisa que fiz nos Arquivos no primeiro semestre de 2015 e ampliando seus resultados para além do que já publiquei, conforme já referido. O trabalho nos Arquivos nos oferece uma importante fisionomia da interpretação foucaultiana de Nietzsche, sem permanecer num certo lugar comum. Embora se trate de um artigo publicado em 1971, ele começou a ser escrito por volta de 1968-1969, coincidindo com uma série de homenagens a Jean Hyppolite, que havia falecido em 1968 e que aparecem em pelo menos dois outros textos de Foucault do mesmo período: o primeiro, o necrológio dedicado ao mestre e simplesmente chamado “Jean Hyppolite 1907-1968” (FOUCAULT, 1994, I, p. 779), que tinha sido uma fala na École Normale em janeiro de 1969, publicado no número de abril-maio da *Revue de métaphysique et de morale* daquele mesmo ano; o segundo, se trata da parte final da aula inaugural no Collège de France, em dezembro de 1970; aqui, Foucault rende mais uma vez uma homenagem a Hyppolite, para cuja vaga no Collège Foucault havia sido indicado, mostrando em que medida sua interpretação de Hegel foi decisiva para a geração do pós-guerra (FOUCAULT, 2004, pp. 72 ss.). Desse modo, podemos compreender que o texto sobre Nietzsche tenha sido dedicado a Hyppolite, o grande intérprete de Hegel e sob cuja orientação o próprio Foucault havia escrito sua monografia de final do curso de graduação exatamente sobre Hegel, à luz das palavras de “Zaratustra” a propósito das relações entre professor e aluno: “Retribuímos mal a um professor, se continuamos apenas alunos. E por que não quereis arrancar louros da minha coroa”? (ZA I, Da virtude dadivosa 3). O laço da amizade e da admiração que ligou Foucault a Hyppolite não o impediu de afastar-se do hegelianismo, do qual seu mestre tinha sido uma figura-chave<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> A esse respeito comenta Martin Saar: “O empenho de Foucault em relação a Nietzsche em seu artigo ‘Nietzsche, a genealogia, a história’, aparece em um volume em memória de Jean Hyppolite, a quem já tinham sido dedicadas, com paixão, as primeiras e últimas páginas da aula inaugural [A ordem do Discurso, aula inaugural no Collège de France, proferida em dezembro de 1970 - EC]. Não deixa de haver uma certa ironia, no exercício desse jogo com a máscara de Nietzsche, no dever de homenagear um grande intérprete de Hegel e em certa medida um extraordinário filósofo acadêmico clássico” (2007, p.198). Reitero que o

## 2. Nos arquivos de Foucault

Publicado em 1971, o artigo “Nietzsche, la généalogie, l’histoire” (FOUCAULT, 1994, II, pp. 136-156; 1979, pp. 15-37)<sup>5</sup> se tornou um dos trabalhos mais citados na extensa bibliografia existente sobre Nietzsche. Nele, Foucault realiza um esforço de interpretação da concepção de história em Nietzsche, cuja base é o trabalho filológico. Segundo ele, uma compreensão mais profunda da ideia de história do autor do *Nascimento da tragédia* exige a compreensão das diferenças no uso feito por Nietzsche das palavras *Ursprung*, *Entstehung* e *Herkunft*, todas elas implicadas com as ideias de origem, começo, surgimento, proveniência, nascimento.

Entretanto, é importante ressaltar que por ocasião da publicação dos *Dits et écrits* em 1994, a edição publicada na *Hommage a Jean Hyppolite* (FOUCAULT, 1971, pp. 145-172) foi comparada com o manuscrito, o que tornou possível a publicação desse artigo de uma forma mais fidedigna, em especial no que diz respeito às referências aos textos de Nietzsche e às transcrições de Foucault de passagens diretamente do alemão das obras de Nietzsche citadas. Não vou fazer aqui uma comparação exaustiva entre as duas versões do texto, embora pareça óbvio que a publicação a partir dos manuscritos seja muito mais completa e rigorosa do ponto de vista filológico, o que a torna a versão que deve ser lida. Por fim, na medida em que a tradução brasileira segue o texto publicado em 1971 e que permaneceu idêntica em todas as reedições da *Microfísica do poder* até a mais recente, de 2014, isso significa que tanto o leitor quanto as interpretações brasileiras desse texto se ressentem do conhecimento dessas questões editoriais. O mesmo se estende à recepção internacional do artigo de Foucault anterior à publicação dos *Dits et écrits*.

Meu objetivo principal aqui não é o de examinar a justeza da interpretação de Foucault, que também já foi objeto de muita discussão e críticas nesses mais de cinquenta anos que nos separam da publicação do artigo. O que gostaria de mostrar nesse momento, de uma maneira ainda até certo ponto embrionária, é o processo de preparação desse artigo a partir das anotações do próprio Foucault, ainda inéditas, e que se encontram à disposição dos pesquisadores, no setor de manuscritos da Biblioteca Nacional da França (site Richelieu). Com isso, pretendo também apresentar uma imagem do processo de trabalho de Foucault para além do estereótipo e da

---

livro de Saar é uma das interpretações mais importantes acerca da questão da genealogia em Nietzsche e Foucault.

<sup>5</sup> Citaremos o artigo de Foucault tomando como referência a edição francesa publicada no segundo volume dos *Dits et écrits* (de 1994, sinalizado pela sigla DE, seguido do volume em romanos e do número da página) e à edição brasileira, na coletânea *Microfísica do poder* (de 1979, sinalizado pela sigla MP, seguido do número da página). Todas as traduções dos *Dits et écrits* são de minha inteira responsabilidade.

caricatura, a partir dos quais muitas vezes ainda é apresentado o pensamento dos chamados pós-estruturalistas franceses.<sup>6</sup> Esta, por sua vez é uma designação tão geral quanto imprecisa, uma vez que entre aqueles implicados nessa rubrica existem muito frequentemente diferenças intransponíveis, como por exemplo o da distância crítica entre Foucault e Derrida.

O interesse de Foucault por Nietzsche remonta ao começo dos anos 1950. Em 1953, relembra seu amigo Maurice Pinguet, Foucault aproveita as férias na Itália para ler a *Segunda Consideração Intempestiva* (ERIBON, 1991, p. 72). Nesse mesmo ano, dá algumas aulas sobre Nietzsche na Universidade de Lille (FOUCAULT, 1994, I, “Chronologie”, p.19). Ele próprio dirá, incontáveis vezes, o quanto a leitura de Nietzsche foi importante para seu próprio pensamento. Vejamos alguns exemplos: já no “Prefácio” à 1ª edição da *Histoire de la folie*, ele incluirá sua pesquisa “sob o sol da grande pesquisa nietzschiana” (FOUCAULT, 1994, I, p. 162). Ou ainda, em 1975, no interior das discussões sobre *Vigiar e punir*, dirá: “Se eu fosse pretensioso daria como título geral ao que faço: genealogia da moral” (FOUCAULT, 1994, II, p.753). Em uma longa entrevista em fins de 1978, lembrará de que seu engajamento no Partido Comunista no começo dos anos 1950 acabava por transformá-lo numa espécie de “comunista nietzschiano”, um paradoxo ou um oxímoro, do qual ele tinha plena consciência: “Ser ‘comunista nietzschiano’ era verdadeiramente inviável e, se se quisesse, ridículo. Eu sabia bem disso” (FOUCAULT, 1994, IV, p. 50).<sup>7</sup> Por fim, em 1984, próximo de sua morte, no “Prefácio” à edição inglesa de “A vontade de saber”, o primeiro volume da *História da sexualidade*, afirma que deve a Nietzsche, no começo dos anos 1950, o acesso a um tipo de questão “que rompia com a dupla tradição da fenomenologia e do marxismo” (FOUCAULT, 1994, IV, p. 581). Entretanto, em todos os seus livros do chamado período arqueológico, *História da loucura*, *O nascimento da clínica* e *As palavras e as coisas*, Nietzsche desempenha um papel importante e muitas vezes decisivo em sua argumentação. O que já valeria, no momento em que nos encontramos hoje, uma dissertação ou uma tese à parte, tendo em vista o imenso material disponível nos inéditos e a já considerável extensão da bibliografia secundária sobre o tema em diversas línguas.

Entretanto, a publicação de *Nietzsche, a genealogia e a história* (NGH) me parece constituir uma importante ruptura no interior da interpretação que Foucault fez de Nietzsche. Não se trata mais, nesse artigo, de um Nietzsche demasiado impregnado de Bataille, Blanchot e Klossowsky, tal como a referência a Nietzsche aparecia nos livros e textos do período “arqueológico”, associada às questões da linguagem, da interpretação, assim como da transgressão. Esse outro Nietzsche, cuja moldura já estava, de todo modo, sendo armada há algum tempo, estava cada vez mais comprometido com o *tournant* do pensamento de Foucault, preocupado agora com o

<sup>6</sup> Ver a respeito a entrevista esclarecedora de Daniel Defert (2022).

<sup>7</sup> Ver a respeito NIGRO (2015, pp. 71-83).

tema das relações entre saber, poder e verdade. Nesse processo, o conhecimento dos trabalhos de Montinari em Weimar e a preparação de uma nova edição crítica da obra de Nietzsche desempenharam também um papel importante<sup>8</sup>. No mínimo, levaram Foucault não só a desconfiar, mas igualmente a deixar de lado a edição francesa da *Vontade de potência*, organizada e traduzida por Genéviève Bianquis, que havia sido referência para toda uma geração de franceses interessados em Nietzsche. Mais importante ainda: creio que o trabalho de Colli e Montinari tornou possível a Foucault, conhecedor profundo da língua alemã, a passar do reconhecimento da importância da filologia para o pensamento do próprio Nietzsche, para um outro reconhecimento, o de que o trabalho filológico é fundamental para a interpretação desse pensamento.<sup>9</sup> Com isso, não quero filiar inteiramente a interpretação que Foucault fez de Nietzsche àquela preconizada por Montinari, mas insisto em assinalar a importância da comunicação de Montinari em Royaumont realizado em 1964, na determinação dos caminhos que levaram Foucault a redigir NGH<sup>10</sup>.

Entre os manuscritos de Foucault que se encontram na BNF, temos um conjunto de 1045 páginas, escritas em folhas de tamanho A5, muitas das quais em frente e verso, na Caixa Nº XXXII, intitulada “A filosofia alemã (Nietzsche, Schopenhauer, Hegel etc.)”. Nesse conjunto de anotações, provavelmente iniciadas em 1952, encontramos diversas notas sobre Nietzsche e Heidegger, outras sobre temas do pensamento de Nietzsche (“appetit de puissance”, “connaissance et ressemblance”, “la démocratie”, “l’eternel retour” etc.), sobre livros específicos de Nietzsche, sobre intérpretes de Nietzsche (em especial, notas da intensa leitura dos livros de Löwith, seja aquele sobre o eterno retorno, consultado na 1ª edição alemã, de 1935, seja o *De Hegel a Nietzsche*), sobre a relação de Nietzsche com diversos filósofos (Spinoza, Hegel, Kant, Kierkegaard,

<sup>8</sup> Como se sabe, Deleuze convidou Colli e Montinari para exporem os primeiros resultados de seu trabalho no Colloque de Royaumont, em 1964, do qual o próprio Foucault participou. Sobre a importância dessa participação para Montinari, cf. CAMPIONI (1992, p. 130). Em 1967, mesmo ano em que as Atas do Congresso de Royaumont foram publicadas, Foucault, juntamente com Deleuze, publica a “Introduction générale” à edição francesa da edição Colli-Montinari, na Gallimard (DE I, p. 561).

<sup>9</sup> No “Prefácio” ao *Nascimento da clínica* (1963) é Nietzsche, “o filólogo”, que distanciando-se de Kant, estabelece uma nova concepção de crítica (FOUCAULT, 2020, pp. XIV-XV). Em *As palavras e as coisas* (1966), mais uma vez é Nietzsche, “o filólogo”, que torna possível uma reflexão radical sobre a linguagem no século XIX (FOUCAULT, 1981, p. 321). Este tipo de caracterização não significa que Foucault esteja valorizando o “filólogo” em detrimento do “filósofo”. Muito pelo contrário e bem de acordo com a posição do próprio Nietzsche, se trata de mostrar a imbricação necessária entre uma filologia a contrapelo e o projeto filosófico nietzschiano.

<sup>10</sup> Embora assinada por Colli e Montinari, aquele não foi a Royaumont. Coube a Montinari ler o texto, que se intitulava, significativamente, de “Estado dos textos de Nietzsche” (COLLI e MONTINARI, 1967). O texto apresentava alguns resultados do trabalho que, principalmente Montinari, realizava nos Arquivos de Weimar desde 1958., a partir da comparação entre os manuscritos e a conhecida *Gross-Oktave-Ausgabe* das obras de Nietzsche, no que diz respeito aos escritos póstumos. A propósito, escrevem os autores: “É preciso pois que publiquemos cada um dos cadernos de notas escritos por Nietzsche, seguindo a ordem cronológica de sua redação”.

Schopenhauer, Rousseau, Feuerbach), notas sobre Nietzsche e Burckhardt, Dühring ou ainda sobre suas relações com os “russos”, em especial Dostoiévski e Tolstói.

Desse imenso material, trabalhei especialmente com aquele mais diretamente relacionado à redação de NGH e que se encontra no envelope intitulado “Genealogia”. É impossível datar com exatidão essas anotações, pois nem as fichas nem os envelopes são datados. Mas elas podem muito bem ser pensadas como constituindo uma espécie de “biblioteca pessoal, sempre disponível”, que Foucault utiliza sempre que precisa (EWALD; HARCOURT, 2015, p. 247)<sup>11</sup>. Entretanto, é possível afirmar que as anotações que apresento agora remontem no mínimo a 1964. Naquele ano, por ocasião do Colóquio de Rayaumont acima referido, Foucault apresentou seu texto “Nietzsche, Freud e Marx”. Essa hipótese se sustenta no fato de que nesse texto, Foucault já se refere à distinção entre “começo e origem” em Nietzsche, no contexto do tema do inacabamento da interpretação (FOUCAULT, 1994, I, p.569), de tal modo que em consequência dessa distinção, não haveria para Nietzsche “um significado original” (FOUCAULT, 1994, I, p. 572).

Do envelope “Genealogia”, destaco cinco grandes grupos de anotações. O primeiro grupo, composto por 25 anotações, tem como ponto de partida o “Prefácio” à *Genealogia da moral* e desse grupo quatro anotações estão referidas em NGH, feitas a partir da paginação da edição francesa traduzida por Henry Albert. Já nesse primeiro grupo encontramos uma anotação, na qual a questão da “origem” é claramente colocada. Trata-se de uma anotação referente ao §244 de *Além de bem e mal*, que aparece da seguinte forma, na ficha de número 5:<sup>12</sup>

multiplicité généalogique de perspectives  
l'origine multiples (verschiedenen Ursprungs)  
son provenance (Herkunft)  
Par de là §244.

Esse tipo de anotação mostra algo muito importante, que se repete em todas as outras, qual seja, que Foucault sempre compara a tradução francesa com o original alemão – em geral corrigindo a tradução de Henry Albert – e que sempre considera importante anotar ao lado da expressão em francês seu correspondente em alemão. Esse aforismo de *Além de bem e mal* é referido duas vezes em NGH (FOUCAULT, 1994,

<sup>11</sup> A utilização dos manuscritos de Foucault levanta uma série de questões de ordem “metodológica”, uma vez que nem sempre é possível datar com exatidão essas anotações. Segundo Ewald e Harcourt, por ocasião da publicação do curso pronunciado em 1972-1973 no Collège de France, *Teorias e instituições penais*, essas fichas possuem uma “autonomie”, uma vez que não são anotadas com uma finalidade prévia; desse modo elas podem servir a diversos propósitos (FOUCAULT, 2015, p. 247).

<sup>12</sup> A numeração das fichas é feita por mim e não por Foucault, na tentativa de facilitar meu próprio entendimento. Devo ressaltar que em 2015 os pesquisadores não podiam utilizar nem canetas nem máquinas fotográficas, muito menos aquelas instaladas em aparelhos celulares, que deveriam permanecer desligados, durante os trabalhos nos Arquivos da BNF. Com isso, fiz todas as anotações a lápis em um caderno, seguindo as disposições gráficas das anotações nos manuscritos.

II, pp. 140 e 141, MP, p. 20), no contexto da crítica à ideia largamente difundida na Alemanha a propósito do que haveria de próprio aos alemães, o que colocava em questão, como o diz explicitamente Foucault, a problemática da “raça”. Ora, a crítica de Nietzsche visa mostrar que ao contrário da pretendida profundidade da “alma alemã” esta é “sobretudo, de origem múltipla e diversa (*vielfach, verschiedenen Ursprungs*), mais composta e sobreposta do que construída: isso se deve a sua proveniência (*Herkunft*)” (BM 244)<sup>13</sup>.

Ora, se estivéssemos mais atentos ao que Foucault pretendia chamar atenção e menos à assinalação das insuficiências de sua interpretação, basta lembrar que logo em seguida neste mesmo aforismo Nietzsche se refere à problemática da “raça” em consonância com sua crítica à pretensa “profundidade” da alma alemã para reafirmar, de acordo com as posições de Rudolf Virchow, que em vez de uma raça pura, os alemães são constituídos pela “mais extraordinária mistura e amálgama de raças, talvez até mesmo com uma preponderância de elementos pré-arianos [...]” (BM 244)<sup>14</sup>. Relembremos a advertência de Foucault logo no início de seu artigo, de que haveria em Nietzsche dois empregos da palavra *Ursprung*, um que não é “marcado”, ou seja, que é intercambiável com outros, tais como *Entstehung, Herkunft, Abkunft, Geburt*, dando como exemplo passagens da *Genealogia da moral* e de *A gaia ciência* e um marcado, no qual se trata não de uma alternância entre termos, mas de uma oposição. Não por acaso portanto, Foucault chama atenção, na anotação que transcrevi acima, às “multiplicidades genealógicas das perspectivas”, ou seja, de que o uso de *Ursprung* introduz, de imediato, a questão da historicidade na análise de Nietzsche, a qual, posteriormente, será chamada de “genealogia”. Haveria, portanto, duas concepções de *Ursprung*, que se contrapõem, uma que diz respeito ao seu sentido metafísico e outra, tal como nesse aforismo de *Além de Bem e Mal*, na qual a ideia de historicidade se vincula a de perspectivismo.

O segundo grupo de anotações tem como título geral “Ursprung”. Foucault anota o nome do livro, o número do aforismo e o tema do aforismo ou algo que nele lhe chama atenção, nos quais a problemática do *Ursprung* aparece. São três aforismos de *Aurora* (A 44, 102 e 62), cinco de *A Gaia ciência* (GC 84, 110, 151, 353, 355), seis do

<sup>13</sup> As edições brasileiras das obras de Nietzsche por mim referidas estão nas Referências Bibliográficas. Sempre que considerar necessário modifico a tradução brasileira à luz dos esclarecimentos de Foucault acerca da terminologia de Nietzsche.

<sup>14</sup> É importante lembrar que o debate acerca da questão da raça está presente com todo vigor na Alemanha, por volta de 1885. Por ocasião da publicação de uma pesquisa acerca da composição étnica dos alemães, sob os auspícios da Sociedade Alemã de Antropologia, Etnologia e Pré-História, o tipo “louro” constituiria 31% da população alemã, o “moreno”, 14% e o “intermediário”, 54%. Como se vê, não há “pretos” (sic!). Segue-se um debate acalorado entre, de um lado, os defensores de um “pangermanismo racial” e, de outro, Rudolf Virchow, já um eminente médico pesquisador, considerado o “Pai da Patologia Celular”, destacando o amálgama que caracterizaria os alemães. Não por acaso, Virchow é citado em passagem importante da *Genealogia* acerca desta questão (GM I 5). Ver a respeito, ORSUCCI (2001, pp. 198–206).

Primeiro Livro de *Humano, demasiado humano* (HH I 1, 92, 111, 232, 249, 479), dois de *O andarilho e sua sombra* (AS 119, 209), dois de *Além de bem e mal* (BM 253, 244), quatro de *Para a genealogia da moral* (GM, Prefácio 3, 4, 5 e I 2). Desse grupo, apenas dois aforismos são citados em NGH; num deles, o §92 de *Humano, demasiado humano I*, Foucault anota o título em alemão (*Ursprung der Gerechtigkeit*). Aliás, em todos os aforismos das duas partes de *Humano, demasiado humano* acima relacionados, Foucault sempre anota em alemão o título ou uma frase do aforismo que lhe interessou.

A referência ao §92 de HH I é bastante exemplar do argumento de Foucault quanto à utilização do *Ursprung* por Nietzsche. Em primeiro lugar, Foucault se mostra absolutamente atento às distinções clássicas feitas pelos intérpretes mais variados a respeito das possíveis divisões da obra de Nietzsche. Segundo ele, o uso que Nietzsche faz da palavra *Ursprung* nesse aforismo é modificado, dez anos depois, pelo emprego e pelos “jogos próprios” que essa palavra possui no “Prefácio” da *Genealogia*: “O objeto da pesquisa”, diz Foucault a respeito da GM, “é definido no início do texto como origem dos preconceitos morais; o termo então utilizado é *Herkunft*” (FOUCAULT, 1994, II, p. 138; 1979, p. 17). A partir disso, ele vai então concluir que os diversos aforismos de HH I, que tratam da origem da moralidade, da ascese, da justiça e do castigo poderiam ser agora relidos trocando-se *Ursprung* por *Herkunft*.

Ora, quem lê atentamente o §92 de HDH I vai imediatamente perceber que a origem da justiça já é caracterizada aqui de um ponto de vista histórico, de tal maneira que o uso de *Ursprung* nesse caso não significa, de maneira nenhuma, apontar para uma origem metafísica da justiça. Ao contrário, Nietzsche não apenas remonta ao debate entre os enviados atenienses e mélios em *Guerra do Peloponeso*, de Tucídides, como também conclui que a origem da justiça consiste no mecanismo da troca, mecanismo, entretanto, que foi esquecido, de tal modo que o caráter egoísta e interessado da justiça foi substituído pela ideia de altruísmo. Sabemos o quanto esse argumento retorna, com mais força, na Segunda Dissertação da *Genealogia*, incluindo-se aí a ideia de um “esquecimento ativo”. Nesta perspectiva, podemos dizer então que, no mínimo, Foucault nos adverte para termos uma certa cautela quando lermos esses aforismos da chamada fase intermediária do pensamento de Nietzsche, que se utilizam do termo *Ursprung*. Já estamos aqui, obviamente, diante do processo de historicização da moral efetuado por Nietzsche, embora ele ainda empregue um termo ambivalente.<sup>15</sup> É como se na *Genealogia* o uso de *Herkunft* aplainasse o terreno e restituísse ao processo histórico uma clareza que o uso do *Ursprung* acabava por encobrir.

O terceiro grupo tem o título geral de *Herkunft*, englobando quatro aforismos de *Humano, demasiado humano I* (HH I 169, 219, 226, 572), três de *Aurora* (A 42, 247, 49), cinco de *A gaia ciência* (GC 57, 135, 348, 349, 354), quatro de *Além de bem e mal* (BM 200, 242, 244, 260), sete passagens de *A genealogia da moral* (GM, Prefácio 2, 4, I 5; II

<sup>15</sup> Não esqueçamos que no horizonte de Nietzsche está sua confrontação com Paul Rée, o que não escapa a Foucault (1994, II, p.137; MP, p. 17), que publicara o seu *Ursprung der moralischen Empfindungen* em 1877.

2, 4; III 20) e uma de *Crepúsculo dos ídolos*. Desse grupo, onze referências aparecerão em NGH.

Por que em relação à questão da *Herkunft* vamos encontrar o maior número de referências a textos de Nietzsche? O que essa significativa quantidade pode indicar? Tendo a pensar que isso se deve ao fato de que a *Herkunft* diz respeito a um tema fundamental do pensamento do próprio Foucault nos diferentes momentos de sua obra: o do corpo. Nesse momento específico, não certamente por acaso, Foucault começa a fazer o *tournant* rumo às noções de “corpo supliciado”, “corpo disciplinado” e “corpo dócil”, que ocuparão o centro do *Vigiar e punir* (1975) e que foram antecipadas nos cursos do Collège de France, em especial *O poder psiquiátrico* (1973-1974) e *Os anormais* (1974-1975).

Para justificar a posição de que a questão da *Herkunft* diz respeito especialmente ao corpo, Foucault cita outro aforismo de BM, desta feita o §200, transcrevendo em alemão um trecho do começo do aforismo, em sequência à referência bibliográfica: “*Der Mensch aus einem Auflösungszeitalters...der die Erbschaft einer vielfältigere Herkunft im Leib hat*” (FOUCAULT, 1994, II, p. 142, nota 3; 1979, p. 22, nota 25, trecho todo em itálico no artigo de Foucault).<sup>16</sup> Lembremos que em alemão *Leib* é o corpo vivo, imerso no meio ambiente ou na cultura, o oposto da matéria física, inanimada, esta última mais próxima de corpo como *Körper*. Embora em francês “corps” seja ao mesmo tempo o físico e o cultural – como em português, aliás – é justamente o corpo como *Leib* que vai ser o objeto do “poder disciplinar”, ou seja, aquele que pode ser transformado, moldado, adaptado pelas técnicas disciplinares. Será também o *Leib*, desta vez ligado à população, o objeto da biopolítica e/ou do biopoder, no interior do “dispositivo de sexualidade”. A diferença entre *Leib* e *Körper* está muito próxima daquela que é possível estabelecer, salvo muitas ressalvas, entre *bios* e *zoé*, na célebre citação de Aristóteles retomada por Foucault em uma passagem decisiva do último capítulo de “A vontade de saber”, o primeiro volume da *História da sexualidade*, de 1976.<sup>17</sup>

O quarto grupo tem o título geral de *Entstehung*, sendo formado por cinco referências à *Genealogia da moral* (I 2; II 6, 12, 19 e III 13), três de *Além de bem e mal* (BM 200, 260, 262), uma de *O andarilho e sua sombra* (AS 3) e cinco de *A gaia ciência* (GC 111, 148, 300, 345, 347). Desse grupo, quatro referências vão aparecer em NGH.

Vejamos, a título de exemplo, o funcionamento interno do §111 de *Gaia Ciência* intitulado, significativamente, de “*Herkunft des Logischen*”, que Foucault prefere traduzir como “Nascimento do lógico”. Desde o começo, esse aforismo entrelaça

<sup>16</sup> “O homem de uma era de dissolução... que traz no corpo [*Leib*] a herança [*Erbschaft*] de uma proveniência [*Herkunft*] múltipla”.

<sup>17</sup> “O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão” (FOUCAULT, 1993, p. 134).

*Herkunft* e *Entstehung*, pois enquanto o título se refere a *Herkunft*, a pergunta que abre o aforismo se refere ao verbo *entstehen*: “Woher ist der Logik im menschlichen Köpfe entstanden? Gewiss aus der Unlogik, deren Reich ursprünglich ungeheuer gewesen sein muss” (GC 111, KSA 3, p. 471-472), que traduzo assim: “De onde surgiu a lógica nas cabeças humanas? Certamente do ilógico, cujo império deve ser sido, originariamente, enorme”. Antes do “lógico” portanto, está o “império do ilógico”, resultado de uma espécie de confusão da linguagem, que torna “igual” o que apenas é “semelhante” e, portanto, institui a ideia de “substância” em oposição ao que está “em fluxo” (*im Flusse*). É dessa oposição que “o conceito de substância surge” (*der Begriff der Substanz entstehe*), de tal modo que a ele nada corresponde ao que chamamos de “real” (*Wirklich*). Por fim, ao traduzir neste caso *Herkunft* por *naissance*, Foucault está mostrando o quanto o entrelaçamento entre *Herkunft* e *Entstehung* é esclarecedor do uso que se pode fazer de outras palavras que dizem respeito não mais à ideia de “substância”, mas sim à de “fluxo” ou melhor dizendo de “vir a ser”, do que está “em devir”. *Naissance*, “nascimento”, equivalente em alemão a *Geburt*, seria uma dessas palavras, tal como *O nascimento da tragédia* já mostrava.

O quinto e último grupo, é composto de anotações, nas quais outros termos são adicionados: *Erfindung*, (GC 153), *Abkunft* - “linhagem” - (GC 127; A 44 e 45; BM 260); *Erzeugung* - “produção”, “fabricação” - (HH I 233) e *Vorgeschichte* - “pré-história” - (GC 335). Desse grupo, apenas uma referência aparecerá em NGH.

Um exemplo retirado desse grupo justifica a afirmação de Ewald e Harcourt já referida, de que as anotações de Foucault constituem uma espécie de arquivo, do qual ele lançará mão sempre que se fizer necessário. Esse exemplo diz respeito ao uso da palavra *Erfindung* na primeira conferência de *A verdade e as formas jurídicas*, proferidas na PUC/RJ em maio de 1973.

Essa conferência é uma das mais importantes para compreendermos o papel que Nietzsche desempenhou no pensamento de Foucault da década de 1970. Nela, Foucault se utiliza de Nietzsche para fundamentar sua própria posição metodológica, que chamará também de “genealogia”. Retomando o texto de Nietzsche de 1873, “Sobre verdade e mentira no sentido extramoral”, ele vai destacar a importância do uso da palavra *Erfindung*, quando Nietzsche afirma que o conhecimento foi *inventado*<sup>18</sup>:

<sup>18</sup> No texto de Nietzsche: “In irgend einen abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einam ein Gestirn, auf dem kluge Thiere das Erkennen *erfanden*” (KSA, 1, p. 876, grifo meu). Na tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho: “Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem-número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes *inventaram* o conhecimento” (NIETZSCHE, 1978, p. 45, grifo meu). É bem provável que Foucault tenha sido chamado atenção para esse texto de Nietzsche na publicação francesa, em 1969, de uma coletânea de póstumos de Nietzsche entre 1872-1875, que segundo edições anteriores à Colli-Montinari fariam parte de um livro dedicado à figura do filósofo, o chamado “Das Philosophenbuch”. A tradutora e apresentadora dessa coletânea, Angèle Kremer-Marietti cita Foucault na sua introdução a propósito da importância de Nietzsche para a questão da “morte do homem” em *As palavras e as coisas* (NIETZSCHE, 1969, p. 10). O texto de Nietzsche é traduzido assim: “En quelque coin écarté de l’univers répandu dans le flamboiement d’innombrables systèmes solaires, il y eut une fois une

---

Nietzsche afirma que em um determinado lugar do universo, animais inteligentes inventaram o conhecimento; a palavra que emprega, invenção – o termo alemão é *Erfindung* – é frequentemente retomada em seus textos, e sempre com sentido e intenção polêmicos. Quando fala de *invenção*, Nietzsche tem sempre em mente uma palavra que opõe a invenção, a palavra *origem*. Quando diz *invenção* é para não dizer *origem*; quando diz *Erfindung* é para não dizer *Ursprung* (FOUCAULT, 2013, p. 23).

Em seguida, para corroborar sua tese, Foucault se refere a dois aforismos de *A Gaia Ciência* e à Primeira Dissertação da *Genealogia*, nos quais as “origens” da religião, da poesia e do ideal não remetem a uma origem, mas às ideias de fabricação e invenção. Em um comentário aparentemente lateral, mas decisivo para compreender o lugar de Nietzsche no “discurso filosófico” segundo Foucault, este diz a propósito de “Sobre verdade e mentira”: “Falo de insolência nesse texto de Nietzsche, porque não devemos esquecer que em 1873 estamos em pleno neokantismo. E a ideia de que o tempo e o espaço podem preexistir ao conhecimento, a ideia de que o tempo e o espaço não são formas de conhecimento, mas, pelo contrário, espécie de rochas primitivas sobre as quais o conhecimento vem se fixar, é para a época absolutamente inadmissível” (FOUCAULT, 2013, p. 23).

A confrontação de Foucault com as traduções francesas de Nietzsche, minuciosamente anotadas nas fichas, vai aparecer explicitamente em NGH de duas maneiras diferentes: uma primeira, quando Foucault transcreve em alemão o texto de Nietzsche, como por exemplo na referência ao §200 de *A gaia ciência* (FOUCAULT, 1994, II, p.142, nota 3), para destacar as ideias de “*Erbschaft*” e “*Herkunft*”, ou ainda na referência à seção 17 da 3ª dissertação da *Genealogia*, desta feita para destacar que se trata da “*Abkunft*” do “*sentiment dépressif*” (FOUCAULT, 1994, II, p.141, nota 2); uma segunda, quando Foucault cita a tradução francesa no texto mesmo de NGH, só que fazendo a correção que considera necessária, tal como na citação do §49 de *Aurora*, na qual a palavra “*Abkunft*”, traduzida por “*origine*”, é retraduzida por Foucault como “*naissance*” (FOUCAULT, 1994, II, p. 139, nota 2) ou ainda na citação da seção 6 da 2ª Dissertação da *Genealogia*, quando a tradução de “*Enstehungsheerd*” por “*foyer d’origine*” é substituída por “*foyer d’emergence*”, assim como na referência ao §111 de *Gaia ciência*, no qual não se trata mais de “*origine de la logique*”, mas sim de “*naissance de la logique*” (FOUCAULT, 1994, II, p.145, nota 3), tal como já nos referimos há pouco.

Esses cinco blocos de anotações constituem, portanto, a base sobre a qual as

---

étoile sur laquelle des animaux intelligents *inventèrent* la connaissance” (NIETZSCHE, 1969, p. 117, grifo meu).

---

quatro primeiras seções de NHG se desenvolvem,<sup>19</sup> ou seja, as seções nas quais Foucault nos adverte acerca da flutuação do uso de *Ursprung* em Nietzsche e, ao mesmo tempo, procura mostrar como Nietzsche constrói uma alternativa à concepção metafísica de “origem”. Esse esforço filológico, apesar das críticas que ele pode ainda suscitar, serve de base para a interpretação de Foucault nas seções restantes de seu texto, nas quais ele procura entender o significado e a importância da crítica de Nietzsche ao historicismo, finalizando com uma retomada do papel decisivo da *Segunda consideração extemporânea*. Assim sendo, apesar das críticas, que nem sempre são pertinentes na sua totalidade, Foucault, *malgré lui*, foi um dos primeiros a compreender o alcance e o significado do trabalho que resultou na edição crítica das obras de Nietzsche, a conhecida edição Colli-Montinari.

### 3. Considerações Finais

Foi o inesperado sucesso de *As palavras e as coisas* que tornou Foucault um filósofo célebre, imediatamente etiquetado como “estruturalista”. Desse sucesso decorreu um considerável número de críticas, em especial aquelas advindas de Sartre. Em diversos momentos de sua trajetória Foucault retomou essas críticas, em geral para mostrar sua impropriedade. Entretanto, a publicação recente de *O discurso filosófico*, um livro que permaneceu inédito até 2023 e que foi escrito no calor daqueles debates, sinaliza com clareza o quanto Foucault considera Nietzsche a peça fundamental para mostrar a especificidade do “discurso filosófico” em nossa época.

A tarefa do filósofo é definida desde as primeiras linhas do livro como sendo a de “diagnosticador” do seu presente e de sua época (FOUCAULT, 2023, p. 13). É a Nietzsche que Foucault atribui essa mudança significativa no estatuto da filosofia e no significado da figura do filósofo. Não que essa tarefa seja inteiramente nova. Pelo contrário, ela é coetânea ao nascimento da própria filosofia no Ocidente. Entretanto, o que caracterizou essa tarefa, da qual nem os pensadores modernos como Descartes, Hegel e Kant escaparam inteiramente, foi a busca por um sentido escondido e, ao mesmo tempo, por uma luta contra o mal. Se, desde os gregos, a figura do filósofo se misturou à do médico, se a filosofia se apresentava também como uma forma de terapia, o “médico da cultura” tal como pensado por Nietzsche está além do significado clássico dessa tarefa (FOUCAULT, 2023, p. 16). Trata-se agora de um médico que não tem mais por missão curar nem melhorar as coisas ou ainda abafar os gritos ou reconciliar. Não se trata, portanto, nem de encontrar uma cura por meio do desvelamento de um sentido ou ainda – aqui, claramente contra Heidegger – de superar o “esquecimento do ser”, mas de “fazer cintilar um momento no fio das palavras, aquilo que é o ‘hoje’” (FOUCAULT, 2023, p. 17). O filósofo, portanto, não é o

---

<sup>19</sup> NGH é composto por sete seções, numeradas pelo próprio Foucault. Essa numeração está ausente no texto publicado na *Hommage* a Hyppolite.

“pastor do Ser”, mas “o homem do dia e do momento, muito mais próximo do que nunca do [homem de] passagem”. Trata-se, portanto, de um discurso ironicamente descrito por Foucault como “docemente inútil”.

Assim sendo, a ruptura que Nietzsche introduz no discurso filosófico não consiste nem em pensar até que ponto superamos a metafísica, menos ainda em propor que nossa tarefa seria a de reconduzi-la ao seu solo originário, à sua origem grega. Ao contrário, Nietzsche decompôs o discurso filosófico, de tal modo que “filosofar, não obstante, não é mais discorrer sobre um modo singular e irreduzível a qualquer outro, mas de discorrer no espaço e na forma de outros discursos resvalando sinuosamente neste lugar de onde eles falam: eis aqui o filósofo tornado filólogo, historiador, genealogista, ‘psicólogo’, analista da vida e da força” (FOUCAULT, 2023, p. 179).

No comentário histórico-filológico dos organizadores de *O discurso filosófico* (FOUCAULT, 2023, p. 188, nota 9), estes argumentam com justeza que essa posição de Foucault abre as perspectivas futuras de sua leitura de Nietzsche, tornando bastante esclarecedora a passagem da arqueologia, que teria como tarefa descrever o aparecimento dos saberes, para a perspectiva mais propriamente histórica, vinculada ao diagnóstico do presente. Este, por sua vez, caracteriza a genealogia sem, entretanto, dizer que a descrição arqueológica tenha sido abandonada completamente, mas que ela precisa ser complementada pelo enraizamento histórico dos discursos, para poder acessar o “hoje”, o “presente”. A metafísica, ao contrário, o diz explicitamente Foucault em NGH, “coloca o presente na origem” (FOUCAULT, 1994, II, p. 1423; 1979, p. 23). Eis, portanto, o resultado importante e decisivo da perspectiva genealógica, da qual “Nietzsche, a genealogia e a história” constitui uma espécie de acabamento dessa imbricação entre arqueologia e genealogia: o “presente” só é compreendido historicamente. Mas para tanto se faz necessário uma outra concepção de história, qual seja, a “genealogia”.

Os organizadores de *O Discurso filosófico* se utilizam de um manuscrito ainda não publicado, o de um curso sobre Nietzsche que Foucault ministrou em Vincennes em 1969-1970, no qual Foucault afirma que se faz necessária uma “história do genealogista” na medida em que “é preciso saber diagnosticar as doenças do corpo, os estados de fraqueza e de energia, suas fendas e suas resistências para julgar o que é um *discurso filosófico*” (FOUCAULT, 2023, p. 188, nota 9; grifo meu). Podemos reencontrar esse mesmo argumento em diversos momentos de NGH a propósito do lugar do corpo nos estudos sobre a *Herkunft*. Esse lugar reafirma a posição do “genealogista” em relação aos “historiadores” formados na escola do Historicismo: “A genealogia, como análise da proveniência, está, portanto, no ponto de articulação entre o corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo” (FOUCAULT, 1994, II, p. 143; 1979, p. 22).

Enfim, como afirmei desde o começo deste artigo, se torna urgente, importante e necessária uma retomada do pensamento de Foucault e de textos demasiadamente comentados, como é o caso de “Nietzsche, a genealogia e a história”, à luz do estado atual de publicação de seus escritos.

### Referências Bibliográficas:

ALVAREZ, M. C. “Foucault e a Sociologia: aproximações e tensões”. *Estudos de Sociologia*, v. 20, nº 38, 2015.

ANSELL-PEARSON, K. “The Significance of Michel Foucault’s reading of Nietzsche: Power, the Subject and Political Theory”. *Nietzsche-Studien*, 20, 1991.

BOUTIN, S. “Die Dramatisierung der Macht. Zur Genealogie von Foucaults Metapher der Werkzeugkiste”. *Le Foucauldien*. Open Access Journal for Research along Foucault Lines, Dec. 2015.

CAMPIONI, G. *Leggere Nietzsche. Alle origine dell’edizione critica Colli-Montinari*. Pisa: ETS, 1992.

CHAVES, E. “*Ursprung, Herkunft, Entstehung*: sur la gênese de 'Nietzsche, la gen alogie, l'histoire', de Michel Foucault”. In: D'IORIO, P; FORNARI, M.C; LUPPO, L.; PIAZZESI, C.. (Org.). *Prospettive. Ommagio a Giuliano Campioni*. Pisa: ETS, 2015.

COLLI, G. et MONTINARI, M. “ tat des textes de Nietzsche”. In: *Nietzsche. Cahiers du Royaumont*. Paris: Les  ditions du Minuit, 1967.

DEFERT, D. “Como Foucault trabalhava”. In: DEFERT, D. *Uma vida política*. S o Paulo: n-1 Edi es, 2022.

EWALD, F et HARCOURT, B. E. “Situation du cours”. IN: FOUCAULT, M. (2015). *Théories et institutions pénales*. Cours au Collège de France, 1972-1973. Paris: Gallimard/Seuil, 2015.

FOUCAULT, M. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, 4 vols.

\_\_\_\_\_. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: *Microfísica do poder*, Rio de Janeiro: Graal, 1979.

\_\_\_\_\_. “Nietzsche, la gen alogie et l'histoire”. In: BACHELARD, S. et alli (dir.), *Hommage a Jean Hyppolite*. Paris: PUF, 1971.

\_\_\_\_\_. “Sobre a prisão”. In: *Microfísica do poder*, op. cit.

\_\_\_\_\_. “Os intelectuais e o poder”. In: *Microfísica do poder*, op. cit.

\_\_\_\_\_. *A verdade e as formas jurídicas*. 4ª ed., Rio de Janeiro, Nau Editora, 2013.

\_\_\_\_\_. *A ordem do discurso*, 10ª ed., São Paulo: Editora Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. *O nascimento da clínica*, 7ª ed., Rio de Janeiro: Editora Forense-Universitária, 2020.

\_\_\_\_\_. *As palavras e as coisas*. 2ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 1981.

GARCIA, F. V. *Cómo hacer cosas con Foucault. Instrucciones de uso*. Madrid: Dado Ediciones, 2021.

NIETZSCHE, F. *Kritische Studienausgabe*: Berlin/New York/München, Walter de Gruyter, 1982.

\_\_\_\_\_. *Além de bem e mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano I*, São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. *Obras Incompletas*. 2ª ed., São Paulo: Abril Cultural, 1978 [Coleção “Os Pensadores”].

\_\_\_\_\_. *Le livre du philosophe*. Paris: Flammarion, 1969.

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIGRO, R. “ ‘Comunista nietzschéen’. L’ experience Marx de Foucault”. In: LAVAL, C., PALTRINIERI, L., TAYLAN, F. (dir.), *Marx & Foucault. Lectures, usages et confrontations*. Paris: Éditions La Découverte, 2015.

ORSUCCI, A. *Genealogia della morale. Introduzione alla lettura*. Roma: Carocci editore, 2001.

SAAR, M. *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 2007.

---

Recebido: 04/01/2024

Aprovado: 31/01/2024

Received: 04/01/2024

Approved: 31/01/2024



# ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 14 - N. 02 ISSN 2179 - 3441

---

## Nietzsche e Foucault: sobre o problema da verdade cínica<sup>1</sup>

*Nietzsche and Foucault: on the problem of cynical truth*

Clademir Luís Araldi 

Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo.

Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas  
Pelotas, RS, Brasil.

Contato: [clademir.araldi@gmail.com](mailto:clademir.araldi@gmail.com)

### Resumo:

Investigaremos neste artigo a retomada do cinismo antigo por Foucault e por Nietzsche, a partir do problema da verdade. Foucault valoriza sobretudo a *parresía*, a coragem da verdade dos cínicos, ao mostrar a relação forte entre o estilo de existência e a manifestação da verdade. Questionamos a superestimação de Foucault da manifestação da verdade nos cínicos, pois no modo escandaloso de vida dos cínicos não são desveladas verdades propriamente. Nesse sentido, a compreensão dos cínicos por Nietzsche nos ajuda a problematizar a verdade cínica, à medida que questionamos se a arte do desmascaramento dos cínicos opera no terreno do niilismo, da desvalorização da verdade e dos valores tradicionais.

**Palavras-chave:** *Parresía*. Verdade. Cinismo. Coragem. Nihilismo.

### Abstract:

In this article we will investigate Foucault's and Nietzsche's return to ancient cynicism, starting from the problem of truth. Foucault values above all the *parresía*, the courage of truth of the cynics, by showing the strong relationship between the style of existence and the manifestation of truth. We question Foucault's overestimation of the manifestation of truth in the Cynics, because in the Cynics' scandalous way of life, truths are not properly revealed. In this sense, Nietzsche's understanding of the cynics helps us to problematize cynical truth, as we question whether the cynics' art of unmasking operates on the terrain of nihilism, the devaluation of truth and traditional values.

**Keywords:** *Parresía*. Truth. Cynicism. Courage. Nihilism.

---

<sup>1</sup> Este artigo foi possível graças ao apoio do CNPq. Desenvolvi aspectos da retomada do cinismo antigo por Foucault e por Nietzsche no livro publicado *Nietzsche, Foucault e a arte de viver* (Pelotas: Ed. UFPel/NEPFIL, 2020), que foram utilizados para este artigo.

Foucault se dedicou nos últimos cursos ministrados no Collège de France a retomar o cinismo antigo<sup>2</sup>, principalmente no último curso, *A coragem da verdade (O governo de si e dos outros, II)*, de 1984. Entretanto, ele é muito contencioso ao tratar das manifestações do cinismo ao longo da história ocidental e em seu tempo. Na aula de 29 de fevereiro de 1984, Foucault analisa algumas hipóteses acerca da posteridade do cinismo, de modo desprezioso, na forma de um excuro:

O que vou lhes propor agora não é nada mais que um passeio, um excuro, uma errância. Imaginem que pudéssemos trabalhar em grupo ou que quiséssemos escrever um livro sobre o cinismo como categoria moral na cultura ocidental; o que faríamos? Eu teria de projetar previamente um estudo como este e diria mais ou menos o seguinte... Da próxima vez voltaremos ao cinismo histórico (o da Antiguidade), mas me deu vontade agora, um tanto excitado com o cinismo no decorrer destas últimas semanas, de propor o seguinte a vocês. (FOUCAULT, 2014, p. 155.)

O que Foucault propõe, como um projeto possível, é “uma história do cinismo da Antiguidade até nós”. Reforçando que se trata de um movimento que já era marginal na filosofia antiga, o cinismo já possuía traços negativos, com práticas desprezadas, mas possuía também um núcleo positivo que merece ser salvo. Esse núcleo positivo estaria no modo de existência dos cínicos, implicado na coragem da verdade. Do mesmo modo que o estoicismo e o epicurismo, o cinismo foi transmitido – desde a Antiguidade até nosso tempo – não tanto como doutrina, mas “essencialmente como uma atitude, uma maneira de ser” (FOUCAULT, 2014, p. 156). Até 1984 havia poucos trabalhos consagrados à análise da longa história do cinismo. Entretanto algumas pesquisas relevantes nas últimas décadas, como as de P. Tillich (1953), de K. Heinrich (1966), de A. Gehlen (1969) e de P. Sloterdijk (1983) mereceriam ser consideradas<sup>3</sup>. Segundo esses autores haveria uma descontinuidade marcante entre o cinismo antigo (visto de modo positivo) e o cinismo moderno (de valor negativo). Foucault quer mostrar que houve uma história contínua do cinismo, ao longo da qual os diferentes estilos de existência marcaram a persistência de um movimento na cultura europeia, que poderíamos

<sup>2</sup> Acerca das reflexões de Foucault sobre a *parresía* e o cinismo anteriores ao curso de 1984, cf. CHAVES, 2013, p. 21-25.

<sup>3</sup> Ernani Chaves destaca, além dos modos como Foucault se apropriou das obras desses quatro autores, a importância do livro de H. Niehues-Pröbsting (1979), *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff der Zynismus*. Foucault menciona esse livro somente na aula seguinte, de 7 de março de 1984, como um “livro muito mais interessante, muito mais documentado” do que os de Gehlen, Heinrich e Tillich. Segundo Chaves, Foucault valoriza nesse livro de Niehues-Pröbsting principalmente três aspectos: 1) de que haveria já no cinismo antigo uma valoração positiva e uma negativa do cinismo; 2) as críticas às interpretações de Tillich e de Heinrich, e 3) a reconstrução do confronto de Nietzsche com o cinismo, em que Nietzsche é denominado “neo-cínico” (Cf. CHAVES, 2013, p. 62-64).

chamar de o cinismo. Outro ponto de divergência é a ênfase no individualismo. Foucault não nega que o cinismo valorizou a existência em sua “extrema singularidade”, enquanto afirmação do individualismo e da existência natural e animal. Não se pode perder de vista, contudo, o que seria o cerne do cinismo: o vínculo das formas de vida com a manifestação da verdade.

A forma de existência como escândalo vivo da verdade, é isso, me parece, que está no cerne do cinismo, pelo menos tanto quanto o tal individualismo que se tem o costume de encontrar com tanta frequência a propósito de tudo e de qualquer coisa. (FOUCAULT, 2014, p. 158)

Apesar de não tratar diretamente da *parresía* na segunda hora da aula (29 de fevereiro de 1984), na primeira hora Foucault já havia afirmado que a *parresía* é a característica mais destacada do cínico. Por isso, é preciso uma breve reconstrução de como Foucault considera Diógenes o modelo da *parresía* cínica, a partir de Sócrates.

### **Sócrates, Diógenes e a *parresía* cínica**

Ao se esforçar por reconstruir a “história da filosofia como movimento da *parresía*”, Foucault (2010, p. 318) precisou marcar bem o contexto de surgimento da *parresía* na filosofia, por meio de Sócrates. Sendo uma noção bastante usada na vida cultural, política e filosófica da Grécia, a *parresía* assume nos séculos V e IV a. C. uma série de formas, que sofreram deslocamentos e transformações, até atingirem uma configuração filosófica com Sócrates<sup>4</sup>.

É a filosofia que concentra o “essencial da prática parresiástica” (FOUCAULT, 2010, p. 308). Não é qualquer filosofia, mas é *um certo modo* de filosofar, enquanto “livre coragem de dizer a verdade”. Firmando-se com Sócrates, o exercício da *parresía* foi desenvolvido em formas ainda mais radicais pelos cínicos. É justamente esse *outro modo* de construir a história da filosofia como um movimento corajoso do dizer-a-verdade, que constituirá a linha histórica e temática que Foucault chama de “estética da existência”. As duas correntes principais dessa peculiar história da filosofia estariam enraizadas em Platão, constituindo duas formas de cuidado de si.

<sup>4</sup> No curso *O governo de si e dos outros* (1982-1983), Foucault analisou detidamente as formas de exercício da *parresía* política, na democracia ateniense (em Péricles, Sólon, Políbio e Eurípides, entre outros), no tempo de Sócrates, em que a democracia passa por uma série de crises, no período helenístico - até o período Imperial romano (Cf. FOUCAULT, 2010, especialmente as aulas de 12, 19 e 26 de janeiro, e as aulas de 2 e 9 de fevereiro de 1983).

No diálogo *Alcíades*, Platão inauguraria a “metafísica da alma” (FOUCAULT, 2014, p. 137), segundo a qual o cuidado de si se concentra no cuidado da *psyché*. O conhecimento de si e a prática das virtudes estariam voltados para a cura e para a purificação da alma, a saber, das paixões sensíveis e violentas que ameaçam a saúde da alma. Nessa metafísica dualista, a alma é vista como a parte incorruptível, que é preciso cuidar, sendo superior ao corpo e aos sentidos. Nesse aspecto, tanto Nietzsche quanto Foucault buscarão nos cínicos elementos da prática filosófica para se contraporem a essa metafísica da alma.

No diálogo *Laques*, contudo, Platão introduziria um novo movimento para a filosofia, que Foucault chama de “estética da existência”. É uma forma diferente de cuidado de si, pois não se trata de purificar a alma, mas de cuidar da vida (*bíos*) em sua concretude no corpo, e na integração entre os aspectos somáticos e psíquicos na forma individual de vida. Teríamos nesse diálogo os elementos para a constituição do indivíduo como *bíos*, como modo de vida (FOUCAULT, 2014, p. 137-140). Essa preocupação e cuidado para consigo mesmo assume, segundo Foucault, a forma de uma *parresía* ética, que resultou numa forma marcante em Sócrates. Nessa genealogia das práticas de si, a filosofia é considerada principalmente como uma *prática*, e não como elaboração teórica e discursiva de cunho ontológico e epistemológico. No *Laques*, Foucault enfatiza aspectos desprezados pela tradição filosófica. Ao abordar o tema da coragem, importa ressaltar em Sócrates que o *modo de vida* (*bíos*) é o objeto do cuidado de si, e não tanto a terapia da alma. A coragem para a verdade de Sócrates faria dele um “técnico do cuidado”, um mestre qualificado para ensinar os jovens a cuidarem de si mesmos e de seus modos de vida (FOUCAULT, 2014, p. 111-112).

A *parresía* socrática, portanto, tem um cunho ético. Sócrates não é o defensor de um individualismo inconsequente, pois o cuidado de si está relacionado com os deuses, com a verdade e com os outros. E Sócrates tinha a convicção de possuir uma missão divina: de cuidar dos outros. Por isso, ele protegia e cuidava de si mesmo, em prol dos interesses da *pólis*. Esse foi o motivo pelo qual Sócrates não participaria das assembleias e discussões políticas: pois ele seria logo banido e condenado, por dizer a verdade aos seus concidadãos. Não foi por covardia que ele não exerceu a *parresía* política, pois Sócrates preferiu, enfim, a morte, a ter de renunciar a seu modo de vida e de pensamento. Foucault ressalta bastante esse aspecto: as provas e os exercícios de Sócrates perfaziam o “jogo da verdade”, ou seja, eram formas de proteger o “discurso verdadeiro”, para o bem da cidade, para o “governo de si e dos outros” (FOUCAULT, 2014, p. 78 e 253).

A *parresía* ética de Sócrates está, portanto, intimamente relacionada ao cuidado de si, ao modo de vida. De modo semelhante a uma sinfonia, a vida (*bíos*) tem de estar

---

em consonância com o discurso. Sócrates foi o modelo exemplar dessa coerência, pois seu estilo de vida se harmonizava com sua fala franca:

E o modo de vida aparece como o correlativo essencial, fundamental, da prática do dizer-a-verdade. Dizer a verdade na ordem do cuidado dos homens é questionar o modo de vida deles, é procurar pôr à prova esse modo de vida e definir o que pode ser validado e reconhecido como bom e o que deve, ao contrário, ser rejeitado e condenado nesse modo de vida. É nisso que vocês veem se organizar essa cadeia fundamental que é a do cuidado, da *parresía* (da fala franca) e da divisão ética entre o bem e o mal na ordem do *bíos* (da existência). (FOUCAULT, 2014, p. 130)

Essa inflexão de Sócrates no interior da prática da *parresía* teve importantes desdobramentos na história da filosofia. Se a própria história da filosofia pode ser vista como uma prática determinada do dizer-a-verdade, os cínicos merecerão a atenção de Foucault, pois neles se manifesta com mais veemência e escândalo a coragem da verdade. É justamente no modo de retomar os cínicos que encontraremos semelhanças e diferenças marcantes entre Foucault e Nietzsche. Questionaremos, nesse sentido, se a *parresía* de Diógenes ainda possui um cunho ético.

Assim como Sócrates, também Diógenes acreditaria que sua missão filosófica havia sido atribuída por um deus. Com isso, Foucault não trata Diógenes como um ateu proeminente no mundo antigo. Ao retomar um texto de Epiteto (*Conversações*, III, 22), o pensador francês ressalta que (nesse texto) a vida cínica não seria uma opção que se faria por si mesmo, mas seria confiada por um deus. A radicalidade da “militância” na vida filosófica dos cínicos, com seus escândalos, humilhações e excentricidades, era uma missão recebida de deus. Por isso, ela devia ser exercida no sentido do franco falar, da prática da *parresía*.

A vida cínica, [tal como] apresentada aqui por Epiteto, transforma essa ideia da filosofia como pura opção, em oposição às missões e encargos recebidos. Epiteto não descreve o *kynízein* (o fato de ser cínico, de levar a vida cínica) como uma opção que você faria por si mesmo, ao contrário. Falando dessas pessoas que se põem a levar uma vida cínica (usando um manto grosseiro, dormindo no chão), ele diz que todas essas opções de existência, essas práticas voluntárias que elas impõem a si mesmas, não podem constituir o verdadeiro *kynízein* (a prática cínica). (FOUCAULT, 2014, p. 258)

Entretanto, mesmo que a missão de Diógenes tenha sido confiada por um deus, não se pode negar que ele próprio tenha tomado a decisão radical de assumir essa forma escandalosa de vida, como testemunho da verdade. Ou seja, o cinismo de Diógenes é uma “certa forma de *parresía*”, de inspiração socrática, ligada intimamente a um modo de vida, que ele escolheu e cultivou. É por testemunhar a verdade em seu próprio estilo de vida militante, agressivo e despojado, que Diógenes se tornou a

encarnação da vida cínica. Nesse sentido, fica evidente que Diógenes e o movimento cínico em geral não se referem a formas lógicas e epistemológicas de verdade<sup>5</sup>. Mas, fica a pergunta: estava Diógenes qualificado para dizer a verdade e para anunciar a “verdadeira vida”? Foucault entende que sim, à medida que o Cínico propunha mudar o valor da moeda. Essa seria uma tarefa muito cara também a Nietzsche, qual seja, a de transvalorar os valores, de mudar a relação que temos com as normas e leis. Os cínicos foram combatentes, assumiram sua missão como um combate a ser travado em todos os dias, para criticar as leis e costumes vigentes e, com isso, propiciar a mudança dos valores (Cf. FOUCAULT, 2014, p. 200 ss). Mas poderíamos, antes disso, questionar se Diógenes propriamente se propunha a testemunhar a verdade. Entendo que “mudar o valor” da moeda não tem relação com a coragem da verdade, mas é mais uma falsificação, um desprezo pelas leis e convenções (até para tirar proveito delas) do que uma mudança de valores, no sentido da transvaloração proposta por Nietzsche. A moeda falsificada<sup>6</sup> não teve mais valor depois da descoberta da falsificação, quando Diógenes (ou seu pai) foram expulsos de Sinope. Nessa prática de falsificação não encontramos a verdadeira vida cínica. Foucault não questiona esses aspectos, mas certamente Nietzsche desprezaria a missão do cínico, se ela tivesse sido atribuída por um deus.

Foucault ressalta o caráter singular da militância cínica. Os cínicos assumem sua missão como um combate polêmico e belicoso contra tudo o que tem valor e poder no mundo. O “confronto” de Diógenes com Alexandre, o Grande, e com seu pai, Filipe da Macedônia, ilustram bem essa coragem combativa (FOUCAULT, 2010, p. 260). Com isso, Foucault ressalta que no cinismo a *parresía* está ligada ao dizer-a-verdade na prática política. O pensador francês oscila, no entanto, em relação às tarefas políticas do filósofo. Por um lado, a militância cínica, a coragem para dizer a verdade *na* e *sobre* a política é importante para Foucault, principalmente no modo como foi retomada no militantismo revolucionário do séc. XIX, de modo mais combativo pelos anarquistas. Por outro lado, ele parece mais preocupado em concentrar as tarefas da filosofia na

<sup>5</sup> É nesse sentido que Ernani Chaves delimita a verdade cínica: “Não se trata, portanto, do estabelecimento claro e distinto, como nas análises da ‘estrutura epistemológica’, do que é verdadeiro ou falso, do que é senso comum e ciência, do que é passado ‘ultrapassado’ e passado ‘atualizado’, conforme Bachelard”. (CHAVES, 2013, p. 48s.)

<sup>6</sup> No contexto da discussão com K. Heinrich, Ernani Chaves enfatiza um aspecto gramatical importante, em alemão, na relação “entre ‘falsificar’, ‘falsificação’ (*umprägen, Umprägung*) e ‘transvalorar’, ‘transvaloração’ (*umwerten, Umwertung*), qual seja, o prefixo ‘um’, que indica, grosso modo, uma radical mudança na natureza de um objeto, de uma coisa ou ainda de um valor” (CHAVES, 2013, p. 54). Para Chaves, desse modo, o que une Nietzsche aos cínicos antigos é a falsificação de verdades concebidas pela tradição. Entretanto, considero que esse elo “necessário” entre verdade e erro (ilusão) afasta Nietzsche dos cínicos antigos, pois no contexto do niilismo moderno, a desvalorização da verdade como uma espécie de erro, necessário para a vida, ocorre num horizonte de desvalorização dos valores, à diferença de Diógenes, o Cínico, com seu modo de vida que se bastava com um mínimo de “verdade”.

*parresía* ética, distanciando-se da prática política. É o que ele chama de “exterioridade rebelde da filosofia em relação à política” (FOUCAULT, 2010, p. 321). O mau funcionamento da *parresía* democrática, em outras palavras, as desilusões em relação à política, na Antiguidade e no século de Foucault, propiciariam a emancipação da *parresía* ética.

O cinismo, esse movimento marginal da filosofia antiga, desenvolveria o núcleo mais importante dessa estética da existência, na forma de uma ética do cuidado, da provocação e do escândalo. Nesse sentido, “a *parresía* de Diógenes está em seu próprio modo de vida, e também em seu discurso de insulto” (FOUCAULT, 2010, p. 260). Essa prática da *parresía* seria essencial para a vida filosófica, não só nos Antigos, mas também para os Modernos: “A filosofia como ascese, como constituição do sujeito por si mesmo, é talvez o que, no ser moderno da filosofia, retoma o ser da filosofia antiga” (FOUCAULT, 2010, p. 321). Nesse sentido, Foucault tende a divergir de Epiteto, à medida que ressalta ser a vida cínica uma opção por um modo de vida filosófico, que comporta renúncias voluntárias (FOUCAULT, 2010, p. 311) e a decisão por configurar a “verdadeira vida”, um modo de vida como manifestação da verdade.

Por isso, Foucault valoriza a “reversão cínica da verdadeira vida” (FOUCAULT, 2014, p. 237). A *parresía* dos cínicos ocorreu como “manifestação escandalosa” da *vida outra*. É essa transformação da vida na coragem da verdade em “vida outra”, na imanência desse mundo, que constitui o cerne da vida filosófica cínica:

Vida nua, vida mendicante, vida bestial, ou ainda vida de impudor, vida de despojamento e vida de animalidade: é isso tudo que surge com os cínicos, nos limites da filosofia antiga [...]. O cinismo aparece em suma como o ponto de convergência de alguns temas totalmente correntes, e, ao mesmo tempo, essa figura da vida outra, da vida desavergonhada, da vida de desonra, da vida de animalidade, é também o que, para a filosofia antiga, para o pensamento antigo, a ética e a cultura antiga inteira, também é o mais difícil de aceitar. (FOUCAULT, 2014, p. 238)

O paradoxo da vida cínica, segundo Foucault, consiste justamente nisso: para consumir a verdadeira vida é preciso dar conta da dura exigência ética ao sujeito, a saber, de transformar sua vida numa vida “radicalmente outra”. Mas essa transformação seria a promessa de um novo prazer, do gozo de estar em posse de si mesmo. O tema da vida soberana é retomado pelos estoicos, principalmente por Sêneca (*De brevitate vitae*), nos esforços de “ter posse de si mesmo”, de “se possuir, ter a si mesmo”, de “ser seu, tornar-se seu”. O prazer nessa relação consigo mesmo consiste numa forma específica de autossuficiência, na qual o gozo e a posse de si mesmo dependem da atitude corajosa do indivíduo. Pois a vida (*bíos*), a individualidade do modo de existir, é o material que o cínico possui para moldar. É uma atitude corajosa em relação a si mesmo, que se abre também à relação com os outros, por meio da

disposição de cuidar, ajudar e socorrer os outros, no caso, o amigo ou o aluno. (FOUCAULT, 2014, p. 239). Mas Foucault está falando ali da coragem da verdade dos estoicos, que se depreende da prática das virtudes e do domínio de si. A vida totalmente outra dos cínicos, na pura animalidade, não comporta virtudes e valores morais compartilhados; o desprezo de todas as convenções sociais é também um despojamento de si mesmo, um afastamento da valoração de si na prática da virtude e na afirmação de valores legitimados socialmente. No caso extremo de Diógenes, o Cão, são poucas as técnicas que o cínico possui para moldar a si mesmo, se a coragem da verdade se restringe à “vida de despojamento e de animalidade”.

À diferença de Nietzsche, que acaba por relativizar a importância das experiências éticas antigas, Foucault possui uma relação mais positiva com uma vertente da ética antiga, ao menos, com a que ele chama de “estética da existência”. É nesse sentido que afirma Paul Veyne: “Foucault, para quem o passado era o cemitério das verdades, não concluiu amargamente com a vanidade de todas as coisas, mas com a positividade do devir [...]” (VEYNE, 2008, p. 66)<sup>7</sup>. Assim, Foucault escava no “cemitério” do passado, retornando da ética da Antiguidade com preocupações distintas das de Nietzsche. A investigação da posteridade do cinismo na cultura ocidental, contudo, aproxima-o de Nietzsche, no sentido da construção de novas formas de vida de cunho ético-estético.

### **As três formas principais de manifestação do cinismo na história da Europa**

Até o início da era cristã o núcleo positivo (forma de vida) do cinismo foi valorizado pelos estoicos, como vimos, e até por alguns cristãos. De modo que Foucault (2014, p. 159) ressalta que até o séc. V, Agostinho ainda considerava possível compatibilizar a vida cristã com o modo de vida cínico. Mas é a partir da Europa cristã medieval que ele tratará da posteridade do cinismo:

Pois bem, se aceitássemos [...] focar a longa história do cinismo a partir desse tema da vida como escândalo da verdade, ou do estilo de vida, da forma de vida como lugar de emergência da verdade (o *bíos* como aleturgia<sup>8</sup>), me parece que,

<sup>7</sup> Ao adotar o modelo cínico como forma privilegiada de retorno a si, como problematização da relação do sujeito com a verdade – no espaço aberto pelo cuidado de si –, Foucault precisa deixar de fora os cétricos, pois estes se oporiam à construção de modos de subjetivação dos discursos verdadeiros, que seriam necessários para as práticas de liberdade e para as lutas de resistência.

<sup>8</sup> Ernani Chaves defende que, com a compreensão de verdade como aleturgia, Foucault não possui uma compreensão epistemológica da verdade, muito menos no sentido ontológico de Heidegger, como *aletheia* ou desvelamento do Ser: “A análise das ‘formas aletúrgicas’, já dizia Foucault na 1ª aula deste curso, de 01 de fevereiro de 1984, se opõe às análises da ‘estrutura epistemológica’, uma vez que se dirige ao conjunto

---

nesse caso, poderíamos fazer aparecer algumas coisas e seguir algumas pistas. Veríamos pelo menos três fatores, três elementos que puderam, na longa história da Europa, transmitir, sob formas mais uma vez diversas, o esquema cínico, o modo cínico de existência na Antiguidade cristã, primeiro, e no mundo moderno. (FOUCAULT, 2014, p. 158)

O primeiro fator de transmissão do modo cínico de ser ocorreu nas práticas de ascetismo institucionalizadas na Europa cristã. Essa transmissão ocorreu desde os primeiros séculos de nossa era, com os mártires cristãos (Peregrino é um exemplo), passando pelo século de Santo Agostinho, com o movimento monacal, até os numerosos movimentos espirituais da Idade Média, com destaque para as ordens mendicantes a partir do século XI. Os franciscanos e dominicanos seriam encarnações mais radicais do cinismo, por serem modos de vida de um despojamento completo, como escândalo da verdade.<sup>9</sup>

O cinismo teve um segundo fator de transmissão nos movimentos revolucionários do século XIX. Passamos das práticas religiosas às práticas políticas, mantendo o traço básico do cinismo, como “forma de vida no escândalo da verdade”. Foucault reconhece que muitos movimentos revolucionários “tomaram muitos empréstimos das diferentes formas, ortodoxas ou não, da espiritualidade cristã” (FOUCAULT, 2014, p.161).<sup>10</sup> A tese de Foucault é que os projetos revolucionários da Europa moderna, mais do que projetos políticos, foram principalmente formas de vida. Foram três formas de vida através das quais se manifestou a atividade revolucionária: 1) a vida revolucionária em sociedades secretas, concentradas mais no início do século XIX, e perseguindo metas milenaristas; 2) O militantismo das organizações sindicais e dos partidos políticos, com projetos revolucionários (no último terço do século XIX), e 3) O militantismo “como testemunho de vida, na forma de um estilo de existência”. Embora essa forma de vida seja bastante valorizada por Foucault, por desenvolver o tema da verdadeira vida e por romper com os valores e convenções sociais, ela é pouco desenvolvida. A vida revolucionária como testemunho e escândalo da verdade aparece mais em movimentos da segunda metade do século XIX, como o niilismo russo, o anarquismo europeu e americano, o terrorismo<sup>11</sup>, e em autores como Dostoiévski. No século XX, o estilo de vida revolucionário e escandaloso teve algumas manifestações no

---

de procedimentos que tornam possível a manifestação da verdade: ‘Aleturgia’ diz respeito, portanto, aos procedimentos, aos rituais, que estão em jogo na produção da verdade, e não ao ‘desvelamento do Ser’”. (CHAVES, 2013, p. 48)

<sup>9</sup> Essas práticas vivas e intensas se manifestaram ao longo de toda a história do cristianismo, segundo Foucault, inclusive no tempo da Reforma Protestante e da Contrarreforma (Cf. FOUCAULT, 2014, p. 160).

<sup>10</sup> Foucault cita a obra de Norman Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse* (Paris: Julliard, 1962. A edição original é de 1957: *The pursuit of the Millenium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*. Londres: Oxford University Press). Nessa obra, Cohn defende a tese de que movimentos sociais e políticos revolucionários dos séculos XV a XIX, inclusive o próprio marxismo, foram influenciados por formas heterodoxas de ascese e práticas cristãs, principalmente dos séculos XII e XIV.

<sup>11</sup> Dificilmente um pensador defenderia hoje, a partir das experiências do primeiro quartel do século XXI, que o terrorismo é “testemunho e escândalo da verdade”.

---

esquerdismo (por exemplo, o Partido Socialista e o Partido Comunista na França), mas se enfraqueceu por se enrijecer em estruturas e formas de conduta tradicionais:

Na situação atual, todas as formas, todos os estilos de vida que poderiam ter o valor de uma manifestação escandalosa de uma verdade foram banidos, mas o tema do estilo de vida continua sendo, apesar de tudo, absolutamente importante no militantismo do Partido Comunista Francês, na forma da injunção, de certo modo revertida, de ter de retomar e valorizar, em seu estilo de vida, obstinada e visivelmente, todos os valores recebidos, todos os comportamentos mais habituais e os esquemas de conduta mais tradicionais (FOUCAULT, 2014, p.163).

O cinismo enquanto prática revolucionária no escândalo da verdade se opõe à submissão dos indivíduos aos partidos “revolucionários”. A conclusão de Foucault em relação à prática política é um tanto desanimadora, pois as formas de vida cínica foram banidas da política. Se Foucault ainda estivesse vivo depois da queda do Muro de Berlim, suas conclusões seriam ainda mais desanimadoras para o projeto de reavivar o cinismo na política. É um tema que ele não desenvolve, pois se despede das práticas políticas modernas para abordar a “vida artista”.

O modo de vida cínico pode ser encontrado também na arte, afirma Foucault. E de uma forma muito especial. Se a arte de viver cínica constituiu uma trama histórica complexa na religião e na política, não é diferente com a arte, pois

[...] houve na Antiguidade uma arte e uma literatura cínicas. A sátira, a comédia foram frequentemente atravessadas por temas cínicos e, melhor ainda, elas até certo ponto constituíram um lugar privilegiado de expressão para os temas cínicos. Na Europa medieval e cristã, haveria sem dúvida a considerar todo um aspecto da literatura como sendo uma espécie de arte cínica. Os *fabliaux* pertenceriam sem dúvida a ela, assim como toda essa literatura que Bakhtin estudou, referindo-a sobretudo à festa e ao carnaval, mas que, também penso, pertence certamente a essa manifestação da vida cínica: o problema das relações entre a festa e a vida cínica (a vida no estado nu, a vida violenta, a vida que escandalosamente manifesta a verdade). Haveria uma intersecção com muitos temas sobre o carnaval e a prática carnavalesca. (FOUCAULT, 2014, p. 163s.)

Por mais sugestiva que seja a vinculação do modo de vida cínico com a arte e com o carnaval, consideramos pouco promissor ver no carnaval uma forma de manifestação escandalosa da “verdade”. A provocação e o escândalo, por si mesmos, não implicam a manifestações de verdades, pois poderiam expressar também ilusões e enganos. Assim, a reconstrução foucaultiana das manifestações da vida cínica na arte antiga e medieval é tendenciosa, pois projeta retrospectivamente no passado uma forma de manifestação de verdade que não é o traço principal dessas artes.

Mais promissora é a aproximação feita por Foucault do cinismo com a arte moderna. Concordamos com ele, no sentido de que a arte moderna foi um “veículo” muito importante do modo de ser cínico, no modo como articulou o estilo de vida com a manifestação da verdade, por meio do escândalo e da afronta.

A “vida artista” (*vie artiste*) constituiu algo “totalmente singular”, desde o final do século XVIII. Essa convicção de que o artista tem de ter uma vida singular, furtando-se completamente das normas ordinárias e convenções sociais, é uma construção do Romantismo. É um tema que Foucault não desenvolve, pois analisa outras fontes. Entretanto, foram os Românticos (alemães, principalmente) do final do século XVIII e do início do século XIX, que criaram uma nova forma de vida artística, na perspectiva de uma estetização total da existência e do mundo. Os irmãos Schlegel, Novalis, E.T.A. Hoffmann e Lord Byron são nomes representativos desse movimento romântico. E os românticos foram também os que consolidaram a boemia como traço importante nesse modo singular de vida artístico.

Em que consiste propriamente a vida de artista no século XIX? Foucault aponta dois princípios básicos:

Primeiro, a arte é capaz de dar à existência uma forma em ruptura com toda outra, uma forma que é a da verdadeira vida. E, depois, outro princípio: se ela tem a forma da verdadeira vida, a vida, em contrapartida, é a caução de que toda obra, que se enraíza nela e a partir dela, pertence à dinastia e ao domínio da arte. Creio que essa ideia da vida de artista como condição da obra de arte [...] é uma maneira de retomar, sob uma outra luz [...] esse princípio cínico da vida como manifestação de ruptura escandalosa, pela qual a verdade vem à tona, se manifesta e toma corpo. (FOUCAULT, 2014, p. 164)

É muito promissora essa retomada do modo de vida cínico a partir da arte moderna. O modo de vida do artista moderno é condição para sua obra de arte: a “ruptura escandalosa” aparece tanto em seu modo de vida quanto em sua arte. Além disso, Foucault vê nas artes modernas (pintura, música, literatura) um outro elo forte com o cinismo: a arte moderna visa a um desnudamento e desmascaramento da realidade, um movimento de “redução ao elementar da existência”. É nesse ponto que Foucault destaca três artistas, literatos e poetas do século XIX: Baudelaire, Flaubert e Manet. Esses três autores foram magistrais na arte de expressar aquilo que estava soterrado na cultura europeia. O grande escândalo que as obras desses autores causaram se deve ao seu antiplatonismo (não mais imitar o real), que se insurge como arte: “a arte como lugar de irrupção do elementar, desnudamento da experiência” (FOUCAULT, 2014, p. 165).

Esse tipo singular de artista moderno do século XIX se recusa a seguir as convenções sociais e os padrões estéticos tradicionais. Com o antiaristotelismo da arte moderna (a rejeição das formas adquiridas), chegamos a um movimento de anticultura.

É uma forma moderna de *parresía*, de coragem de verdade, a saber, a coragem do artista de expressar verdades “bárbaras”: “A arte moderna é o cinismo na cultura, é o cinismo da cultura voltada contra ela mesma” (FOUCAULT, 2014, p. 165). Foucault conclui suas considerações sobre a vida artista, afirmando que é no domínio da arte que se concentram as formas “mais intensas” do dizer-a-verdade corajoso. Não somente a arte do século XIX, mas também a arte do tempo de Foucault e, porque não dizer também, de nosso tempo. A coragem da verdade dos artistas, de modo semelhante aos cínicos antigos, assumiria as consequências de seus atos, do escândalo, do risco de ferir e desagradar. Lamentavelmente, Foucault interrompe suas “anotações e sobrevoos”, dizendo que são apenas indicações para um trabalho futuro (que ele não teve tempo de desenvolver). Nas aulas seguintes, Foucault retoma a história do cinismo, com o distanciamento de um professor erudito do *Collège de France*, deixando em segundo plano a atualização da arte da vida cínica no tempo atual e em sua própria vida.

### **Cinismo e nihilismo**

Foucault não expõe na aula de 29 de fevereiro de 1984 um trecho, com dois parágrafos, do manuscrito preparatório, no qual ele tratava de questões filosóficas muito relevantes e atuais, mas que ele não teria condições de analisar detidamente, pois na aula seguinte (de 7 de março) ele retornaria a suas análises do cinismo antigo.

[...] haveria evidentemente muitas questões a elaborar em torno disso tudo: a própria gênese dessa função da arte como cinismo da cultura. Ver em *O sobrinho de Rameau* os primeiros sinais precursores desse processo que se tornará notável no decorrer do século XIX. Escândalo em torno de Baudelaire, Manet (Flaubert?); a relação entre o cinismo da arte e a vida revolucionária: proximidade, fascínio de um pelo outro (perpétua tentativa de ligar a coragem do dizer-a-verdade revolucionário à violência da arte como irrupção selvagem do verdadeiro); mas também uma insuperponibilidade essencial, que se deve sem dúvida ao fato de que, enquanto essa função cínica está no próprio cerne da arte moderna, ela é simplesmente marginal no movimento revolucionário desde que este foi dominado pelas formas organizativas; [...] (FOUCAULT, 2014, p. 166).

Essa primeira questão, acerca da relação entre o cinismo da arte e a vida revolucionária, é um desdobramento das considerações sobre a posteridade do cinismo na aula de 29 de fevereiro. Considerando que no século XIX temos manifestações fortes do cinismo na arte da segunda metade do século (com os três artistas/poetas/literatos franceses citados), Foucault (2014, p. 166) aponta para a incompatibilidade entre o *ethos* próprio da arte moderna e o *ethos* específico da prática política, mesmo dos

movimentos revolucionários que se fossilizam na organização dos partidos políticos. Assim, a ênfase na vida artista é um modo de tentar salvar o cerne do modo de vida cínico, já que as perspectivas de atualizar o cinismo na prática política estavam sempre mais limitadas no decorrer da década de 1980, e ficarão ainda mais a partir de 1989, com a morte de muitas utopias políticas do séc. XX.

Entretanto, Foucault destaca que o cinismo está no cerne da arte moderna, como “irrupção selvagem do verdadeiro”. O problema da *ética da verdade* inquietava bastante Foucault, justamente nas questões mais candentes de sua época. Temos uma inflexão muito importante no primeiro parágrafo, quando é expressa uma diferença marcante do cinismo dos séculos XIX e XX em relação ao antigo, por meio de uma nova questão:

como o cinismo, que parece ter sido um movimento bastante difundido na Antiguidade, se tornou nos séculos XIX e XX uma atitude ao mesmo tempo elitista e marginal, importante em nossa história, muito embora o termo cinismo não remeta de modo algum a valores negativos. Acrescentar mais uma coisa: o cinismo pode ser aproximado de outra forma de pensamento grego: o ceticismo. (FOUCAULT, 2014, p. 166)

Foucault pouco investigou o ceticismo antigo, como estilo e maneira de ser próximos ao cinismo, mesmo que tenha feito menções a ele nos últimos meses de vida. Aqui, o interesse é tratar do ceticismo e do cinismo como duas atitudes éticas em relação à verdade, sendo que o primeiro é uma atitude desenvolvida de modo sistemático no domínio do saber (FOUCAULT, 2014, p. 166). A preocupação de Foucault, contudo, é com a imbricação do cinismo com o niilismo nos séculos XIX e XX. No século de Nietzsche (cujas investigações fazem confluir ceticismo e niilismo), essa imbricação “foi um princípio de ‘niilismo’”. O termo niilismo aparece entre aspas, mas também é compreendido como maneira de ser e atitude em relação à verdade. Tocariamos aqui num problema essencial da cultura ocidental contemporânea, de modo que Foucault logo em seguida procura libertar o “niilismo” da estreiteza de algumas interpretações desse termo:

É preciso perder o hábito de nunca pensar o niilismo senão sob o aspecto como é encarado hoje: seja na forma de um destino próprio de um mundo ocidental, destino de que não poderíamos escapar a não ser voltando àquilo cujo esquecimento tornou possível essa mesma metafísica; seja na forma de uma vertigem de decadência própria de um mundo ocidental incapaz de acreditar doravante em seus próprios valores. Primeiro o niilismo deve ser considerado uma figura histórica bem precisa nos séculos XIX e XX, o que não quer dizer que não se deva inscrevê-lo na história longa do que o precedeu e preparou: ceticismo, cinismo. (FOUCAULT, 2014, p. 166)

É evidente a referência a Heidegger e a Nietzsche, quando Foucault pensa o niilismo nos séculos XIX e XX, quando ele trata do destino do mundo e da metafísica

ocidental, e da decadência dos valores. De modo direto, contudo, o pensador francês quer se libertar da interpretação dos dois filósofos alemães, aliás, dos que ele mais estimava. Por um lado, o niilismo seria um episódio, um fenômeno historicamente situado, com uma crítica radical aos valores e à verdade e com um estilo de existência semelhante ao cinismo e ceticismo. Assim, Foucault não assume as investigações de Nietzsche do niilismo moral, da desvalorização dos valores superiores. Por outro lado, ele se afasta da interpretação do niilismo de Heidegger<sup>12</sup>, a partir da História do esquecimento do Ser e do destino niilista da metafísica ocidental. Apesar disso, Foucault coloca aqui como hipótese que o niilismo poderia ser inserido na “longa história” do cinismo e do ceticismo, que o teriam precedido e preparado. Não podemos dizer que essa hipótese é assumida e desenvolvida pelo autor, pois esse parágrafo sequer foi lido na aula em questão. É um apontamento para uma pesquisa possível, como vários temas da aula lida, mas que não foram desenvolvidos posteriormente (até porque Foucault faleceu poucos meses depois dessa aula). O que não quer dizer que eles não tenham valor ou não mereçam ser desenvolvidos.

Interpretar o niilismo nos séculos XIX e XIX como um “cruzamento” dos movimentos cínicos e cétricos seria uma interpretação um tanto estreita e arbitrária, se o seu autor não determinasse o sentido em que ele coloca a questão. Para Foucault, a perspectiva com que ele quer abordar o problema do niilismo como central na cultura ocidental é através da relação entre “vontade de verdade e estilo de existência”. Aqui aparece o termo nietzschiano “vontade de verdade”, e não “manifestação da verdade”, como ocorre em outras formulações. A relação para com a verdade aparece em sentido positivo, em atitudes como “coragem”, “manifestação”, “vontade”. Esses traços são mais nítidos no cinismo, em que teríamos a “irrupção violenta da verdade”. Isso porque os cínicos simplesmente aceitariam alguns “princípios fundamentais”, como a animalidade da existência. Nos cétricos, principalmente nos pirrônicos, a relação entre verdade e estilo de existência é bem mais problemática, e não serão investigadas neste artigo. Interessa-nos aqui é levar adiante essa questão em um sentido bem específico, a saber, sobre a atitude do niilista em relação à verdade.

Foucault está ciente da dificuldade de estabelecer o vínculo entre o “cuidado da verdade” e a estética da existência, devido aos desafios enormes para efetivar essa coragem escandalosa da verdade na arte moderna, nos modos de existência

---

<sup>12</sup> Heidegger pensa a essência do niilismo como a própria História do Ser, de modo que o obscurecimento do mundo para os homens modernos é um evento que ocorre no extremo esquecimento do Ser (cf. HEIDEGGER, 1998, p. 358 ss.). Assim, a devastação niilista que ocorre no núcleo mais íntimo do humano é uma privação da Verdade do Ser. Essa “verdade” não é acessível ao entendimento objetivador nem à subjetividade humana que estabelece valores, como seria o caso da vontade de poder nietzschiana. Essa privação da “verdade”, desse modo, não teria causas objetivas a serem descritas, mas constitui o ‘mistério’ ligado ao afastamento do Ser.

contemporâneos e em sua própria filosofia. Para tanto, é preciso afastar o risco niilista de uma desvalorização completa da verdade, nos domínios teóricos e práticos. A estratégia de Foucault é deslocar a questão para a prática, até porque a “verdade cínica” só ocorre enquanto atitude e situada em um modo de vida, de animalidade e de escândalo. Assim se colocaria a questão para o niilista contemporâneo: “onde o cuidado da verdade questiona essa sem cessar, qual é a forma de existência que possibilita esse questionamento, qual é a vida necessária a partir do momento em que a verdade não seria necessária?” De modo mais direto: “se nada é verdadeiro, como viver?” (FOUCAULT, 2014, p. 166). Dostoiévski não fornece uma resposta positiva a essa questão em seus romances, pois desqualifica os tipos niilistas e suas práticas destrutivas. É diferente em relação a Nietzsche, que justamente se empenha em construir novas formas de vida após anunciar a morte de Deus e o fim da verdade como valor superior.

Após colocar várias questões sobre os vínculos entre cinismo, ceticismo e niilismo, Foucault parece estar convencido que a “coragem da verdade” dos cínicos é a atitude mais promissora frente à verdade e às artes de existência, em meio às crises da cultura ocidental. No sentido de uma história das artes da existência, os modos de existência dos cínicos teriam um inestimável valor:

Neste Ocidente que inventou tantas verdades diversas e moldou artes de existência tão múltiplas, o cinismo não para de lembrar o seguinte: que muito pouca verdade é indispensável para quem quer viver verdadeiramente e que muito pouca vida é necessária quando se é verdadeiramente apegado à verdade. (FOUCAULT, 2014, p. 166)

Neste ponto, em que Foucault trata da invenção de verdades e de configurações de novas artes de existência no Ocidente, trazemos Nietzsche para a questão da valoração da verdade cínica.

### **O valor do modo de vida cínico em Nietzsche**

Nietzsche concorda com Foucault no sentido de que o modo de vida do cínico estaria na autossuficiência de uma felicidade do animal, ou seja, na naturalidade da existência animal, como fica bem expresso na segunda *Consideração Extemporânea*:

Se uma felicidade, se a ânsia por uma nova felicidade é de algum modo aquilo que mantém o vivente na vida e o impele a viver, então talvez nenhum filósofo tenha mais razão do que o cínico: pois a felicidade do animal, como o cínico perfeito, é a prova viva da justiça (*Recht*) do cinismo. A menor felicidade, quando existe ininterruptamente e faz feliz, é sem comparação mais felicidade do que a

---

maior, que surge apenas como um episódio, como que um capricho, por assim dizer, como uma ideia louca, entre o puro desprazer, o desejo e a carência. (HV 1)

Mas essa é a felicidade do “rebanho a pastar”, em completo esquecimento e imersão nos leves prazeres e desprazeres do instante, em oposição ao sobrepeso de sentido histórico do homem moderno, com seu caráter fraco, em luta contra o pesado fardo do passado. De modo irônico, Nietzsche caracteriza o cínico perfeito como aquele ser de “felicidade do animal”. Ainda em relação ao que é mais importante para os humanos se manterem na vida, ele coloca como suposição se uma felicidade ínfima e ininterrupta, como a dos cínicos, não seria o melhor modo de lidar com as dores, carências e com a satisfação dos desejos humanos. Nessa moldura um tanto schopenhaueriana, o valor da vida cínica seria ínfimo, pois consiste na busca por felicidades tangíveis e medíocres. De modo que o cínico não perceberia a ausência de valor da existência como um problema: “A *ausência de valor* da vida é reconhecida no cinismo, mas ela ainda não se voltou *contra* a vida. Não: muitas pequenas superações e uma boca frouxa *satisfazem* ali!” (FP 1883, 7[222]). Os cínicos não teriam se voltado contra a vida (não seriam niilistas), pois valorizavam e se contentavam com pequenas coisas, renunciando a quase tudo o que os homens da vida ativa valorizavam.

Nietzsche retorna ao cinismo com outra ênfase quando elabora sua filosofia do espírito livre, desde a época de elaboração de *Humano, demasiado humano*. Ele considera ali o epicurismo como uma alternativa mais adequada para a paixão do conhecimento do espírito livre. Mas há uma valoração do cinismo pela renúncia radical ao mundo civilizado e pela *ataraxia*. O sentimento de liberdade e o fortalecimento de si pressupõem nos cínicos uma renúncia abrupta ao mundo da cultura:

*Cínicos e epicuristas.* – O cínico percebe o nexos entre as dores mais numerosas e mais fortes do homem superiormente cultivado e a profusão de necessidades; ele compreende, portanto, que a pleora de opiniões sobre o belo, o conveniente, decoroso, prazeroso, deveria fazer brotarem ricas fontes de gozo, mas também de desprazer. Em conformidade com tal percepção ele regride no desenvolvimento, ao renunciar a muitas dessas opiniões e furtar-se a determinadas exigências da cultura; com isso ganha um sentimento de liberdade e de fortalecimento, e aos poucos, quando o hábito lhe torna suportável o modo de vida, passa realmente a ter sensações de desprazer mais raras e mais fracas que os homens cultivados, e se aproxima da condição do animal doméstico. (HH I, 275)

Novamente, mais ironias: o cínico é um “retardado”, em relação às exigências culturais modernas, regredindo até a condição de um animal doméstico, com poucas sensações de desprazer, mas com uma redução drástica dos desejos e aspirações. Nietzsche admite que o modo de vida filosófico dos cínicos comporta muitas renúncias.

Não vê o principal traço dessa vida na coragem da verdade, mas no afastamento resignado das dores e das complicações da vida em sociedade. Na filosofia do espírito livre há uma alta estima pelo retiro dos epicuristas, na autossuficiência do jardim e nos pequenos prazeres da vida. O modo de vida epicurista seria mais apropriado para o espírito livre moderno, pois seu “temperamento” o mantém integrado à cultura superior:

- O epicurista tem o mesmo ponto de vista do cínico; entre os dois existe, em geral, apenas uma diferença de temperamento. O epicurista utiliza sua cultura superior para se tornar independente das opiniões dominantes, eleva-se acima destas, enquanto o cínico fica apenas na negação. Aquele anda, digamos assim, por caminhos sem vento, bem protegidos, penumbrosos, enquanto acima dele as copas das árvores bramem ao vento, denunciando-lhe a veemência com que o mundo lá fora se move. O cínico, por outro lado, vagueia nu na ventania, por assim dizer, e se endurece até perder a sensibilidade. (HH I, 275)

O cínico, desse modo, permanece na negação, numa *askesis* um tanto hostil aos sentidos. Apesar disso, podemos perceber o fascínio de Nietzsche pelo modo de vida despojado dos cínicos. Tanto é que uma das principais virtudes do espírito livre é a honestidade. A honestidade (*die Redlichkeit*) do espírito livre revela seu parentesco com a *parresía* dos cínicos. Em *Aurora* (456), Nietzsche afirmou que a honestidade não era considerada como virtude nem no socratismo nem no cristianismo. Mas ela seria uma nova virtude, em fase de desenvolvimento, para os espíritos livres. A crença dos antigos filósofos na unidade da virtude e da felicidade seria apenas um grau de veracidade (*Wahrhaftigkeit*)<sup>13</sup>. Entendo que a *parresía* dos cínicos está próxima à honestidade dos espíritos livres: ser honesto consigo mesmo é uma virtude que também os cínicos desenvolviam em seu modo de vida, na transformação da vida na pouca pretensiosa vida “verdadeira” (felicidade do animal), por meio de exercícios ascéticos. Nesse sentido, questionamos a colocação de Foucault acerca do parentesco da *parresía* com a “veracidade”.

Nessa medida, para essa palavra *parresía*, que era, em seu uso restrito à direção de consciência, traduzida por “fala franca”, poderemos, creio eu, se [dela] dermos essa definição um tanto ampla e geral, propor [como tradução] o termo de “veridicidade” (*véridicité*)<sup>14</sup>. O parresiasta, aquele que utiliza a *parresía*, é o homem verídico, isto é, aquele que tem a coragem de arriscar o dizer-a-verdade e que arrisca esse dizer-a-verdade num pacto consigo mesmo, precisamente na medida em que é o enunciador da verdade. Ele é o verídico. E (poderemos talvez voltar a isso, não sei se vou ter tempo) me parece que a veridicidade nietzschiana é uma certa maneira de fazer agir essa noção cuja origem remota se encontra na

<sup>13</sup> Nietzsche entende que afirmações ou crenças como essa foram feitas de modo ingênuo, com boa consciência. Mas não com “plena honestidade”. Isso porque a “veracidade” está muito longe da verdade, por ser “uma máscara, sem a consciência da máscara” (FP 1882, 1[20]).

<sup>14</sup> *Wahrhaftigkeit*, em alemão. Consideramos ser “veracidade” uma tradução melhor para o português.

---

noção de *parresía* (de dizer-a-verdade) como risco para quem a enuncia, como risco aceito por quem a enuncia. (FOUCAULT, 2010, p. 64)

Consideramos que a hipótese de Foucault (não desenvolvida posteriormente) seria mais promissora se ele considerasse a honestidade (*die Redlichkeit*) nietzschiana como uma retomada da *parresía* antiga. Pois é a honestidade (e não a veracidade ou veridicidade) o que constitui o traço principal da paixão do conhecimento do espírito livre. O próprio Nietzsche reconheceu em *Além do bem e do mal* ser a honestidade a principal virtude dos espíritos livres, ou melhor, a única que lhes restou!

A honestidade – supondo que esta seja a nossa virtude, da qual não podemos escapar, nós, espíritos livres – bem, então vamos esmerá-la com toda a malícia e amor, e não cansar de nos “perfeccionarmos” em nossa virtude, a única que nos resta: que o seu brilho possa um dia pairar, como uma dourada, azul, sarcástica luz do entardecer, sobre essa cultura minguante e sua seriedade opaca e sombria! (BM 227)

Sem dúvida, o espírito livre nietzschiano possui essa qualidade da “fala franca”. Essa qualidade se expressa de modo enfático em *A gaia ciência* (livro V, de 1887), quando o filósofo de espírito livre mobiliza a fala do cínico. “*Fala o cínico*” – eis o título do parágrafo 368 da *Gaia ciência*, que trata das objeções fisiológicas à música de Wagner. Não importa aqui o alcance efetivo das críticas de Nietzsche à música de Wagner. Importa o fato de que Nietzsche se assume como cínico, ao falar com franqueza, deixando que seu “corpo inteiro” se expresse contra as “convulsões e êxtases morais” da arte dramática wagneriana.

Assumindo a posição do cínico, Nietzsche fala francamente, defendendo o indivíduo dos perigos de uma perda de si na cultura de massa, nos valores da multidão. Vários órgãos, funções orgânicas e membros do cínico falante se revoltam: o pé, o estômago, o coração, a circulação, as vísceras... O pé, em particular, anseia da música “as delícias inerentes ao bom andar, caminhar, saltar, dançar”. Nesse contexto de defesa da individualidade singular, o cínico assim fala ao wagneriano:

Seja um pouco mais honesto consigo mesmo: nós não estamos no teatro. No teatro se é honesto apenas enquanto massa; enquanto indivíduo se mente, mente-se para si mesmo. O indivíduo deixa a si mesmo em casa quando vai ao teatro, renuncia ao direito de ter a própria escolha, a própria língua, ao direito a seu gosto, mesmo a sua coragem [...]. (GC 368).

Seria de fato instigante imaginar um “moderno Diógenes” (AS 18) assistindo um drama musical de Wagner. Sem dúvida, ele não sucumbiria à “magia niveladora” da

massa, aos encantos dessa unificação com o “povo”, com o “público”, ao contágio dos valores modernos, como a compaixão e a democracia. Provavelmente, o cínico Diógenes faria uma intervenção escandalosa, se estivesse em meio a tal espetáculo. O estômago e os nervos de Nietzsche, no entanto, não suportariam esse espetáculo repugnante. Notemos a distância entre o público inebriado por esses dramas musicais, e Nietzsche, que se contrapõe a eles com repugnância e sarcasmo cínico. Mas ele não faz um escândalo público, pois se refugiou no silêncio de sua solidão. É como se ele interrompesse num certo ponto a fala do cínico para mergulhar no silêncio – e, como um espírito livre moderno, considerar-se como um dos “últimos estoicos”. Entre as qualidades desse último estoico estão a honestidade e a coragem para construir seu modo próprio de vida. Mas não se trata de uma coragem da verdade, pois no último ano de produção filosófica Nietzsche deixa em segundo plano a paixão do conhecimento do espírito livre, para afirmar a arte como valor superior à verdade. Após a *Genealogia da moral*, Nietzsche subsume toda vontade de verdade como uma expressão doentia do ideal ascético, que contagiou todas as filosofias até agora. De modo que não é mais possível compatibilizar a vontade de verdade com a vontade de poder afirmativa, se a arte é uma antagonista bem mais séria que a ciência ao ideal ascético. Ou seja, a vontade de verdade ainda é uma forma de vontade de poder, mas uma forma decadente, que serve a meios imorais e à desvalorização das aparências (FP 1888, 14[103]). Assim, a vontade de verdade é considerada como forma de degenerescência (FP 1888, 16[40]), e assim continuará operando mesmo nas formas de vida filosóficas mais espirituais. É por isso que Nietzsche hesita em abandonar a busca da verdade, para afirmar a arte como modo de vida mais apropriado ao filósofo que assume como seu grande projeto a transvaloração dos valores. Ao desqualificar a “vontade de verdade, de efetividade, de ser” como uma mera forma da “vontade de ilusão” (FP 1888, 14[24]) Nietzsche ainda se serve dos cínicos como os filósofos que possuem formas de ascese adequadas à sua tarefa de transvaloração.

O “ascetismo dos fortes” (*der Asketismus der Starken*) é uma forma radical de exercer o cinismo, não como fim em si mesmo, mas como meio para a grande tarefa valorativa que Nietzsche coloca a si mesmo, como seu destino autoimposto:

*Do ascetismo dos fortes.*

Tarefa desse ascetismo, que é apenas um aprendizado passageiro, não um objetivo: libertar-se dos antigos impulsos de sentimentos [*Gefühls-Impulsen*] dos valores tradicionais. Passo a passo, aprender a seguir seu caminho para o “Além do Bem e do Mal”.

**Primeira etapa:** Manter atrocidades / cometer atrocidades

**Segunda etapa,** a mais pesada: Suportar condições miseráveis / cometer miserabilidades, incluindo como exercício preliminar: tornar-se ridículo, fazer o papel de ridículo. (FP 1888, 15 [117])

São duas etapas, no caminho da libertação (dos antigos valores e de seus hábitos herdados, os sentimentos de impulsos) para chegar além do bem e do mal, ou seja, são condições para estabelecer novos valores e formas de vida não morais. A segunda etapa é a mais pesada, pois incluiria passar por longos exercícios de autodesprezo, autorrebaixamento e autodissimulação, nos modos como são expressos no final desse fragmento póstumo. Em sua existência solitária Nietzsche poucas vezes exerceu esse ascetismo dos fortes. Não há mais menções diretas em sua obra a Diógenes, o Cínico, desde 1885. Entretanto, nos últimos meses de sua existência lúcida, Nietzsche exerceu a coragem cínica em suas obras, principalmente em *Ecce homo*. Essa coragem é expressa na carta a Georg Brandes, de 20 de novembro de 1888:

– Ah, se você soubesse o que eu teria escrito justamente quando sua carta me fez uma visita...

Eu me contei a mim mesmo então, com um cinismo que se torna histórico-universal: o livro se chama “*Ecce homo*” e é um *atentado*, sem a mínima consideração *ao crucificado*: ele termina com trovões e tempestades contra tudo o que é cristão ou está *infectado* de cristianismo, com os quais perecem um ver e um ouvir. Enfim, sou o primeiro psicólogo do cristianismo e posso, como velho artilheiro que sou, preparar meu canhão pesado, do qual nenhum adversário do cristianismo supunha sequer a existência. – O todo é o prelúdio da *Transvaloração de todos os valores*, a obra *que já está pronta diante de mim*: eu juro a você que em dois anos teremos a terra inteira em convulsões. Eu sou uma fatalidade. –<sup>15</sup>

As autoencenações de Nietzsche em *Ecce homo* são feitas com cinismo, que é um meio bem poderoso para a transvaloração e para os efeitos que Nietzsche espera dela. Mas é uma forma de cinismo distinta da que foi esboçada no ascetismo dos fortes, pois a megalomania e a superestimação de si são traços básicos do autor de *Ecce homo*. Assim como os demais livros de Nietzsche, *Ecce homo* seria também um livro perturbador, refinado, que alcança “aqui e ali o mais elevado que se pode alcançar na Terra, o cinismo” (EH, Por que escrevo livros tão bons 3).

Limitamo-nos aqui a colocar a hipótese de que há irrupções significativas do cinismo nos últimos meses de produção filosófica de Nietzsche, mas em sentidos bem diferentes do que é enfatizado por Foucault. Na referida carta, *Ecce homo* é um prelúdio da transvaloração; o cinismo perfeito seria o meio mais elevado para essa tarefa destruidora, mas não é o fim, visto que é somente meio para a transvaloração. Mas Nietzsche não tem mais verdade alguma em que se agarrar, exceto ao colocar como critério de sua nova “verdade” a “vontade de poder da vida ascendente” (FP 1888

<sup>15</sup> Disponível em: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/BVN-1888,1151> Acesso em 16 de janeiro de 2024.

16[86]). O foco estaria na maximização do poder e nos novos valores e formas de vida que dali brotariam. O problema ocorre justamente quando Nietzsche se pergunta, no sentido da intensificação do poder, se a mentira pode se configurar como um poder superior à verdade.

Com a experiência de radicalização do niilismo, Nietzsche coloca o problema decorrente da dissolução do valor superior da verdade: a arte é o antídoto, para não perecermos com a “verdade”, a saber, com o niilismo<sup>16</sup>. A verdade é vista como algo negativo, essencialmente niilista. Em última instância, não é possível viver com a verdade. Foucault está mais próximo dos cínicos antigos ao se perguntar pelo quão pouco de verdade é necessário para quem quer “viver verdadeiramente”. Ou seja, o modo de vida do cínico, valorizado por Foucault, transcorre na coragem da verdade, enquanto a posição de novos valores afirmativos da vida (em Nietzsche) não ocorre no elemento da verdade, mas na ilusão, no erro, na arte. A questão para Nietzsche seria: se a verdade não possui nenhum valor, o quão portentosa deve ser a arte, para configurar valor na existência humana.

Nietzsche atribuiu à arte a função suprema de afirmar a existência e de transfigurar as dores do mundo, em face da ameaça niilista da perda de todos os valores e sentidos no mundo moderno. À diferença de Foucault, ele não valorizou a arte moderna do século XIX (que ele avalia no registro da *décadence*) como manifestação escandalosa da verdade, mas ainda vê na arte trágica grega a forma mais triunfante de afirmação da vida que já existiu. Assim, mesmo em suas manifestações artísticas, o mundo moderno estaria esvaziado niilisticamente, pois Nietzsche não tem um novo pensamento, arte ou modo de vida trágico a nos propor. O que nos importa, ao final dessas considerações, é a relação da arte com a verdade. Para Nietzsche, a arte é a “santificação” das mentiras e das ilusões. Através da arte e das formas artísticas de vida, o ser humano conseguiria transfigurar os sofrimentos inerentes à sua existência. Para isso, o artista teria de ser honesto o bastante, para admitir que não está mais preocupado com a verdade, mas sim com a afirmação artística da vida, para dar conta do niilismo da ausência de sentido. O filósofo Nietzsche, contudo, não consegue estabelecer um novo modo de vida, no abandono de todas as formas de verdades inventadas pela tradição ocidental.

Em Foucault, o niilismo não é uma preocupação central em sua estética da existência. De modo que ele vê manifestações promissoras da vida cínica na política e, principalmente, na arte de seu século, e do século de Nietzsche. Entretanto, o desenvolvimento sobre o cinismo da arte moderna e sobre as relações entre cinismo, niilismo e ceticismo mostra que há um sério problema que incomodava Foucault: o problema da verdade em face do niilismo. Diante da percepção da enormidade desse problema, o pensador francês se limita a restringir o niilismo a um fenômeno datado

---

<sup>16</sup> Como é formulado também no FP 1888 16[40]: “A verdade é feia: *nós temos a arte*, para não perecermos com a verdade”.

(do século XIX), para que a verdade do cinismo ainda pudesse se manifestar em seu tempo e nos séculos vindouros. Foucault pode ter exagerado a importância da *parresía*, do dizer-a-verdade corajoso no modo de vida cínico e na “vida artista”, mas esse “exagero” nos parece ser uma estratégia de enfrentamento das questões mais prementes de sua atualidade. Ao passo que as últimas incursões cínicas de Nietzsche pretendem confrontar a modernidade com o seu mais sinistro hóspede: o niilismo, que se aloja no cerne do problema da verdade.

### **Referências Bibliográficas:**

CHAVES, E. Michel Foucault e a verdade cínica. Campinas: Editora PHI, 2013.

COHN, N. The pursuit of the Millenium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages. Londres: Oxford University Press, 1957.

FOUCAULT, M. A coragem da verdade. Curso no Collège de France (1984). São Paulo: Martins Fontes, 2014.

\_\_\_\_\_. Ditos e escritos V. Ética, sexualidade, política. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

\_\_\_\_\_. Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi e des autres II. Cours au Collège de France. 1984. Paris: Seuil/Gallimard, 2009.

\_\_\_\_\_. Le gouvernement de soi e des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983. Paris: Seuil/Gallimard, 2008.

\_\_\_\_\_. O governo de si e dos outros. Curso no Collège de France (1982-1983). São Paulo: Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. A hermenêutica do sujeito. Curso no Collège de France (1981-1982). 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

GOULET-CAZÉ, M.-O. & BRANHAM, R. B. (orgs.). Os cínicos. O movimento cínico na Antiguidade e seu legado. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

HEIDEGGER, M. Nietzsche. Vol. II. 6. ed. Stuttgart: Neske, 1998.

NIETZSCHE, F. W. A gaia ciência. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

\_\_\_\_\_. Além do bem e do mal. 2. ed. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. Aurora. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. Humano, demasiado humano. Trad. de Paulo C. de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. Digital critical edition of the complete works and letters (eKGWB), based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter 1967-, ed. por Paolo D'Iorio. Nietzsche Source: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>

\_\_\_\_\_. W. Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe (SB). 8 vols. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: de Gruyter, 1986.

\_\_\_\_\_. W. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA) – 15 vols. Editado por G. Colli e M. Montinari. Berlim, Walter de Gruyter, 1988.

VEYNE, P. Foucault. Sa pensée, sa personne. Paris: Albin Michel, 2008.

---

Recebido: 04/01/2024

Aprovado: 31/01/2024

Received: 04/01/2024

Approved: 31/01/2024



## ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 14 - N. 02 ISSN 2179 - 3441

---

### O *Ecce Homo* como linguagem ao infinito: um escrito para ser escutado com os olhos

*The Ecce Homo as language to infinity: a writing to be heard with the eyes*

Vânia Dutra de Azeredo 

Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo – USP.

Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Pós-doutoranda na UNICAMP.

Contato: [vania.azeredo@unirio.br](mailto:vania.azeredo@unirio.br)

**Resumo:** Neste artigo, apresentaremos a narrativa de *Ecce Homo* como suspensão da morte através da palavra, mediante o resgate do sentido das narrativas para os gregos da antiguidade. Aplicaremos ao livro de Nietzsche a leitura de Foucault em “A linguagem ao infinito”, mostrando que nele, Nietzsche escreve um ensaio para, em todos os tempos, ser escutado com os olhos, atingindo por meio dos escritos a imortalidade enquanto ligada ao nome do autor e desligada do eu.

**Palavras chave:** Imaterial–discurso. Autor. Linguagem. Narrativa.

**Abstract:** In this article, we will present the narrative of *Ecce Homo* as a suspension of death through the word by rescuing the meaning of narratives for the ancient Greeks. We will apply Foucault's reading in “Language to Infinity” to Nietzsche's book, showing that in it, Nietzsche writes an essay to, at all times, be heard with the eyes, achieving immortality through writings while linked to the name of the author and disconnected from the self.

**Keywords:** Immaterial–discourse. Author. Language. Narrative.

Para Ernildo Stein e Scarlett Marton

Neste artigo, contamos elucidar a diferenciação estabelecida por Nietzsche em *Ecce Homo* entre o “eu” e “os escritos”, conforme afirmação em “Por que escrevo livros tão bons”, ao apresentar o livro como uma narrativa que visa suspender a morte através da palavra. Em um primeiro momento, partiremos das considerações de Chartier sobre o papel dos escritos nas culturas europeias, objetivando mostrar que Nietzsche os entende desde a dimensão imaterial–discurso, embora reconheça a

material-exemplar. Na sequência, trataremos do sentido da autoria em Nietzsche retomando a noção de “granito de *fatum*” e a conformidade entre os conceitos e os escritos para, depois, demarcar o sentido da figura do autor na relação com a obra para o filósofo. Por fim, aplicaremos a leitura de Foucault em “A linguagem ao infinito” ao discurso de *Ecce Homo*, objetivando expor nossa hipótese de que Nietzsche nele retoma o sentido das narrativas gregas, buscando a imortalidade da obra ao redigir um ensaio para, em todos os tempos, ser escutado com os olhos.

## I – Os escritos: material-exemplar e imaterial-discurso

Começamos por apresentar as considerações de Roger Chartier sobre os escritos, retomando a diferenciação trazida por ele entre a dimensão material-exemplar e imaterial-discurso desde Kant até Fichte e Goethe para, a partir de tal tematização, compreender o papel dos escritos em Nietzsche em termos do sentido da propriedade e da autoria para ele, mostrando que o autor de *Ecce Homo* os concebe em consonância com as formulações da modernidade.

Em outubro de 2007, Roger Chartier pronuncia a lição inaugural do *Collège de France*, “Escutar os mortos com os olhos”, discorrendo sobre os papéis dos escritos nas culturas europeias, partindo do fim da Idade Média até a atualidade. Nela, situando-se entre o passado e o presente, o professor discorre sobre as condições e as mutações dos escritos, do livro impresso aos desafios da textualidade digital. Ao fazê-lo, dentre as variadas questões constantes na exposição das quais não trataremos, duas nos pareceram importantes para uma abordagem do sentido de *Ecce Homo* em Nietzsche, quais sejam, a que retoma as considerações de Foucault acerca da temática “o que é um autor” e a referência à formulação kantiana em “A doutrina do direito” na *Metafísica dos costumes*. Nela, Kant introduz a distinção do livro como, na formulação de Chartier: “objeto material, que pertence a seu adquiridor, e o livro como discurso dirigido a um público, que permanece como propriedade de seu autor e só pode ser distribuído por aqueles que são seus mandatários” (CHARTIER, 2010, p. 16). Retomaremos as afirmações feitas por Kant em *A Metafísica dos costumes*, “Que é um livro?”, ao tematizar os direitos adquiríveis por contrato:

Um livro é um escrito (é aqui indiferente que esteja redigido à mão ou impresso em caracteres tipográficos, ou que tenha muitas ou poucas páginas) que, por meio de signos linguísticos visíveis, representa um discurso que alguém dirige ao público. – Aquele que fala em seu próprio nome é o autor (*autor*). Aquele que fala publicamente através de um escrito em nome de outrem (do autor) é o editor (KANT, 2005, p. 141).

Que o livro seja um escrito independentemente do formato que o caracteriza, fica explicitado na citação, bem como a ausência de dúvidas quanto à materialidade que lhe é característica. No que concerne ao agrupamento de signos linguísticos, somos

---

remetidos por Kant à divisa de propriedade que remete o discurso proferido ao público como propriedade do autor-pensador e o mesmo discurso enquanto proferido por outro em nome do autor-pensador como propriedade atribuída, uma vez que a fala não é autoral, mas pronunciada em nome de outro, como no caso do editor. Visando assinalar a proibição da contrafação no Direito, Kant tematiza a diferença existente entre a fala pública do autor-pensador e a que se realiza por meio dele através do nome do autor. No caso em questão, o editor, por meio de um contrato, adquire o direito de falar em nome do autor-pensador, constituindo-se como editor legítimo, enquanto aquele que o faz sem autorização configuraria a contrafação e, com isso, a figura de um editor ilegítimo, cujo discurso furta os proveitos do editor legal através, notadamente, de reimpressões não autorizadas. Sendo o livro, simultaneamente, material-exemplar e imaterial-discurso, ele pode ser legalmente reproduzido por quem tem dele o direito real do imaterial-discurso, mas não o pode por quem tem a posse material do exemplar sem a correspondente propriedade do discurso, gerando um uso abusivo do livro que se deve, consoante a Kant, à confusão entre o direito pessoal e o direito real que o autor de *A metafísica dos costumes* visa elucidar ao responder à questão “O que é um livro?”.

Partindo das reflexões de Kant sobre o estatuto do escrito, Chartier objetiva trazer à tona a problemática da propriedade literária no que concerne à distinção entre a dimensão material e a discursiva presente em Kant e o subsequente abandono dela, datado da separação do escrito de toda e qualquer materialidade correspondente, tornando o discurso do autor-pensador eminentemente imaterial, caracterizado, nas palavras de Chartier, pela: “separação fundamental entre a identidade essencial da obra e a pluralidade indefinida de seus estados ou, para usar o vocabulário da bibliografia material, entre *substantivas* e *acidentais*, entre o texto ideal e transcendente, e as formas múltiplas de sua publicação” (CHARTIER, 2010, p. 16). Refletindo sobre as possibilidades e os limites da propriedade literária no que concerne a critérios e a justificações, Chartier apresenta as formulações históricas que conferiram aos escritos determinada prescrição definidora, permitindo atribuir a eles, por exemplo, uma identidade situada para além da materialidade enquanto posse, ao mesmo tempo, imprescritível e transmissível que, na formulação do professor-historiador, remete ao entendimento do usufruto dos escritores como fixado ora pelo estilo ora pela ligação entre as noções; mencionando algumas, ele escreve: “Balckstone situava na singularidade da linguagem e do estilo, Diderot, nos sentimentos do coração, e Fichte, no modo sempre único pelo qual um autor liga, umas às outras, as ideias” (CHARTIER, 2010, p. 17).

As indagações de Chartier sobre os critérios demarcadores da posse dos escritores sobre as obras, da existência ou não de um vínculo identitário entre elas e da separação entre uma conformidade essencial e a materialidade que a envolve, permite-nos

endereçar tais questões ao *Ecce Homo* de Nietzsche, perguntando ao texto, por um lado, pelo estatuto do discurso nele presente e pela vinculação de tal discurso com o conjunto da filosofia escrita que o antecede e, por outro, pelo papel que a autoria exerce na escrito. O que é um autor em Nietzsche? Afinal, em “Por que escrevo livros tão bons”, seção que antecede a apresentação comentada dos livros já publicados, Nietzsche principia por estabelecer uma distinção entre ele e a obra, assinalada ao afirmar que: “Uma coisa sou eu, outra são meus escritos” (EH, Por que escrevo livros tão bons 1). Estaria o filósofo tentando diferenciar a fala do nome do autor daquela que se realiza por meio do nome dele, retomando a diferença estabelecida por Kant entre a materialidade do livro e o discurso endereçado ao público nele presente? Neste caso, estaria separando o eu, enquanto autor-pensador, dos escritos, enquanto autor-editor, procurando evitar a contrafação?

Se tomarmos por base as ponderações de Janz referentes ao verão de 1885, no capítulo “Eu aspiro à minha obra”, especialmente, em “Schmeitzner vingá-se”, somos conduzidos às preocupações e ao empenho de Nietzsche em recuperar os direitos editoriais de suas obras, visando, de uma parte, à reelaboração delas com o objetivo de conformar os textos anteriormente publicados com os novos em um conjunto assentado organicamente. De outra, o desiderato de desvincular os livros e as reflexões neles presentes da propaganda antissemítica que intensamente Schmeitzner representava e propagava. Dois trechos das cartas de Nietzsche, citadas por Janz, permitem confirmar as inquietações do filósofo tanto em termos da almejada posse jurídica dos escritos quanto da indevida e, para ele, nefasta associação do pensamento dele com o antissemitismo. No primeiro, lemos: “desgraçadamente... não foi possível conseguir a compra e tanto os seus escritos [de Overbeck] como os meus seguem completamente enterrados, e sem possibilidade de desenterro, neste buraco de antissemítas...” (Carta de início de dezembro de 1885 a Franz Overbeck apud JANZ, 1994, p. 338). Em outra passagem, encontramos uma formulação também enfática: “Meus livros... figuram em toda parte como ‘literatura antissemítica’ e assim serão conhecidos, como me confirmou um livreiro de Leipzig.” (Carta de início de dezembro de 1885 a Franz Overbeck apud JANZ, 1994, p. 338). Convém ainda mencionar o lamento de Nietzsche frente a um ultraje singular que lhe fora feito ao colocarem o nome de Zarathustra ao lado do nome de Dühring.

A totalidade da exposição de Janz nos capítulos “Eu aspiro à minha obra” e “Primeira colheita” permite compreender, de modo iniludível, as dificuldades de Nietzsche com o editor de suas obras, Schmeitzner, e com o trato com os editores para as novas publicações (Cf. JANZ, 1994, p. 311-348). Apresentando uma narrativa sequencial das variadas tentativas inglórias do autor de *Ecce Homo* em obter a posse dos livros publicados, bem como do receio e da indignação constantes no que concerne à associação do pensamento dele ao antissemitismo, a exposição de Janz remete à apreensão de Nietzsche com a fala pública do editor por meio dos escritos dele,

---

reconhecendo a diferença apresentada por Kant entre aquele que, falando em seu próprio nome, é o autor e aquele que, falando publicamente em nome do autor e através dos escritos dele, é o editor. Todavia, a preocupação com a contrafação em sentido estrito, a reprodução não autorizada de uma obra, não ocupava Nietzsche. Uma carta sobre as ações do editor Schmeitzner endereçada a Overbecck indica justamente o contrário: “O abandono com que Schmeitzner guardou minhas coisas é indescritível: durante dez anos nenhum exemplar foi distribuído, nem nada foi enviado à crítica; nem mesmo um ponto de distribuição em Leipzig” (Carta de início de dezembro de 1885 a Franz Overbeck apud JANZ, 1994, p. 360).

Acrescente-se o dado de que Nietzsche viu-se ante a necessidade de custear a publicação dos próprios livros, conforme carta a Overbecck: “Das minhas negociações com todos os editores possíveis, finalmente ficou claro que só me resta um caminho, que é o que sigo agora. Deixar alguma coisa vir a luz às minhas custas [...]. Que isso fique entre nós” (Carta de início de dezembro de 1885 a Franz Overbeck apud JANZ, 1994, p. 360). Disso concluímos que o autor de *Assim falava Zaratustra* não receava a reprodução, a reimpressão, a distribuição não autorizadas de suas obras; embora mantivesse o temor das associações do discurso dele com posições que expressamente recusava, indicando as reservas do filósofo com o uso indevido de seu discurso, especialmente, com a transformação da filosofia dele em algo que lhe seja contrário. Neste caso, a contrafação em um sentido amplo, enquanto reprodução fraudulenta de algo em prejuízo do autor, atormentava Nietzsche bem como a não compreensão da filosofia dele.

Duas cartas do ano de 1883, mostrando a assimetria entre a visada do autor sobre o livro e a correspondente recepção dele, apontam para a ausência de conformidade entre elas. Em forma de indignação, Nietzsche escreve a Peter Gast afirmando que: “Repugna-me que *Zaratustra* entre no mundo como um livro para entretenimento. Quem é bastante ‘sério’ para ele! Se eu tivesse a autoridade do ‘velho Wagner’, seria melhor. Mas, agora, ninguém pode evitar que eu seja atirado aos ‘literatos’[...]” (Carta de 19 de fevereiro de 1883 a Peter Gast). Na segunda, ao enviar o livro ao Barão de Gersdorff, apresenta-o como expressão maior e original da filosofia por ele escrita, ao declarar que: “O meu *Zaratustra*, que te enviarei esta semana, revelar-te-á a elevação do voo da minha vontade. Não te deixeis enganar pela forma legendária do meu livro. Atrás das suas simples e estranhas palavras, está a minha mais profunda seriedade e toda a minha filosofia” (Carta de 28 de julho de 1883 ao Barão de Gersdorff). A comparação dos dois trechos indica uma disparidade entre a intenção do autor e a recepção do leitor; conduzindo-nos à percepção de que factíveis confusões entre as afirmações feitas e o entendimento delas acompanham os escritos de Nietzsche.

---

A inquietação do filósofo com a ausência de compreensão das noções por ele introduzidas bem como o receio de uma alteração delas, a nosso ver, está presente nos textos do autor. Na segunda parte de *Assim falava Zaratustra*, em “O menino com o espelho”, Nietzsche traz a preocupação de que uma filosofia eminentemente afirmativa seja transformada em seu contrário, mostrando a possibilidade de um uso indevido do seu discurso através da distinção entre o joio e o trigo. No trecho, trata-se de um sonho em que Zaratustra, ao se olhar no espelho, vê a imagem do diabo refletida ao invés da sua, cumprindo à personagem elucidar o sentido de tal reflexo, qual seja, o perigo da *doutrina*: o joio quer chamar-se trigo. Em vista disso, a personagem faz a distinção entre aquilo que aparece refletido e a doutrina, no caso, ele. O sentido da expressão “o joio quer chamar-se trigo” relaciona-se diretamente à imagem refletida: o diabo. Seria uma estranha alusão feita por Nietzsche se, em outra ocasião, já não tivesse recorrido à figura similar.

Em *A gaia ciência*, § 341, ao anunciar pela primeira vez a doutrina do eterno retorno é ao demônio que recorre: “E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: ‘Esta vida, como você já está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento [...]’, acrescentando: ‘Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual responderia: ‘Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!’” (GC 341). No caso do prenúncio do eterno retorno, trata-se de distinguir a compreensão da mensagem através da aceitação, assimilação da doutrina, ou da rejeição, por não suportar o peso, remetendo ou a um deus ou a um demônio. São as duas faces que a filosofia positiva de Nietzsche comporta ao aniquilar os referenciais semânticos da tradição: atingir a aquiescência profunda ou precipitar-se no niilismo suicida. O reflexo do diabo no espelho corresponde a um dos sentidos que ela comporta, o do joio da negação ao invés do trigo da afirmação. A confusão entre eles gera o perigo que Nietzsche vê com a exposição de seu pensamento. Efetivamente, o espelho, em nossa leitura, reflete o próprio Nietzsche no sentido da apresentação do pensamento genuíno dele, conforme carta citada anteriormente: “Não te deixeis enganar pela forma legendária do meu livro. Atrás das suas simples e estranhas palavras, está a minha mais profunda seriedade e toda a minha filosofia” (Carta de 28 de julho de 1883 ao Barão de Gersdorff).

Além disso, convém lembrar que, na mitologia grega, o espelho é um objeto comum nos ritos iniciáticos de Dionísio, tendo como uma de suas finalidades captar a

alma do refletido<sup>1</sup>. Nietzsche é conhecedor desses ritos e, a nosso ver, transporta para o menino com o espelho uma espécie de passagem e de renascimento similar ao de Dioniso quando, depois de refletir-se no espelho, é destruído pelos Titãs para renascer através de Zeus. Na figura do menino olhando-se no espelho, está a busca pelo reflexo de sua verdadeira imagem. Se a imagem refletida é a do diabo, ela aponta para os perigos de, mediante o reflexo, ser presa das mais variadas interpretações. Como Dioniso se tornou presa fácil dos Titãs ao olhar-se no espelho, Nietzsche pode agora tornar-se presa daqueles que, não compreendendo seu discurso, fazem dele um uso indevido conduzindo-o à negação. Na visão de Salaquarda, que em muitos aspectos seguimos, a distinção entre o joio e o trigo assinala a competência ou a ausência dela enquanto condição de possibilidade de acesso à filosofia de Nietzsche desde vivências similares. Nas palavras do intérprete, lemos:

Quando se lê no início da segunda parte: “Minha doutrina está em perigo”, esse perigo não consiste no fato de que sentenças e pensamentos de Zarathustra não sejam tomados ao pé da letra em relação às suas intenções, mas sejam tomados ao pé da letra por pessoas que não os conquistaram e viveram e por isso não têm nenhum direito sobre eles (SALAQUARDA, 1997, p. 19).

Convém trazer a passagem de *Para além de bem e mal*, em que Nietzsche assinala que, mesmo utilizando palavras similares, não há garantia de compreensão sem que se compartilhe experiências, afirmando que: “é preciso utilizar as mesmas palavras para a mesma espécie de vivências interiores, é preciso, enfim, ter a experiência *em comum* com o outro” (BM 268) Ao fazê-lo, situa a exclusividade do comunicar, do encontro de perspectivas na provação das mesmas vivências, na similaridade que as acompanha e, por isso, as aproxima. Salaquarda aponta para isto, no texto citado, como uma forma de interditar a apropriação e a aplicação das sentenças e dos pensamentos de Zarathustra por aqueles que não conquistaram o direito a elas a partir de compartilhamentos prévios. Mas, em nossa leitura, com essas afirmações, Nietzsche nos remete, em igual medida, às apreensões quanto à associação do pensamento dele com posições diversas, capazes de ligar as sentenças elaboradas por ele com outras que lhe sejam opostas.

Se, por um lado, concordamos que somente a partir de vivências similares Nietzsche encontrará seus interlocutores e que eles exclusivamente têm direito ao

<sup>1</sup> Em *Mitologia grega*, Junito de Souza Brandão ao tratar dos objetos misteriosos presentes nos cultos de Dioniso, escreve sobre o espelho como o que reflete o que somos e o que não somos: “Lúcio Apuleio, nascido por volta de 125 p. C., que foi um verdadeiro colecionador de iniciação no segundo século de nossa era e que se vangloriava de ser iniciado nos mistérios de Dioniso, fala de objetos misteriosos, usados por iniciados: a esses objetos o escritor dá o nome de crepúndia. O espelho, a partir do qual, especulando, vemos o que somos e o que não somos, objeto muito comum em ritos iniciáticos, tem, entre muitas finalidades que se lhe atribuem, a de captar com a imagem, que nele se reflete, a alma do refletido. Olhando-se no espelho, Zagreu tornou-se presa fácil dos Titãs[...]” (BRANDÃO, 1987, p. 119).

discurso dele; por outro, vemos na diferenciação entre o joio e o trigo a inquietação do autor com as apropriações diversas que podem ser feitas seja pelo leitor seja pelo editor ou, ainda, por ambos. Em *Humano, demasiado humano II*, ele define os piores leitores como saqueadores: “Os piores leitores são os que agem como soldados saqueadores: retiram alguma coisa do que podem necessitar; sujam e desarranjam o resto e difamam todo conjunto” (HH II, 137). Mesmo que, no trecho citado, Nietzsche não mencione a preocupação de que “os soldados saqueadores” possam desarranjar e difamar o discurso dele, manifesta os prejuízos da apropriação seletiva do leitor sobre o texto do autor, apontando para presumíveis disparidades entre as visões de um e de outro acerca do mesmo texto.

Mas justamente a ênfase conferida por Nietzsche aos sentidos que acompanham o discurso dele, nos leva a distanciá-lo das preocupações com os textos escritos enquanto material-exemplar e o aproximar das inquietações pertinentes ao imaterial-discurso como imprescritível e transmissível. Com isso o autor de *Ecce Homo*, a nosso ver, desvia-se das considerações de Kant sobre o livro, embora as reconheça e, ao mesmo tempo, aproxima-se das de Blackstone, Diderot e Fichte; ainda que o primeiro entenda o escrito desde a singularidade do estilo, o segundo a partir dos sentimentos do coração e o último através do modo pelo qual o autor estabelece a ligação entre as ideias. Nos três casos, o destaque para a posse dos escritos de um autor, bem como a condição que o caracteriza e o define é colocada na dimensão do discurso-imaterial. Nas considerações de Roger Chartier endereçadas a Foucault em “Revisão de uma genealogia”, lemos sobre a propriedade literária na França e na Alemanha presente nos discursos de Fichte, Herder, Goethe e muitos outros autores o estabelecimento de uma explícita demarcação entre o material-exemplar e o imaterial-discurso, remetendo a propriedade e a identidade da obra ao plano eminentemente intelectual:

Distinção entre, de um lado, a obra em sua identidade fundamental, referida à irreduzibilidade singular de um ato criador, de uma genialidade sem igual e, de outro, todas as formas particulares que podem ser dadas a esta obra, o que Blackstone chamava de os “meros acidentes” que podem ser o veículo desta obra. Este é o ponto fundamental da noção moderna de *copyright*, que se aplica a uma obra que está presente em todos os lugares, mas que não existe em parte alguma, sendo seus critérios de identificação de ordem puramente estética ou intelectual (CHARTIER, 2021, p. 46).

Em nossa ótica, Nietzsche, ao falar de seus escritos em *Ecce Homo*: “Uma coisa sou eu, outra são meus escritos” (EH, Por que escrevo livros tão bons 1) e mesmo antes dele, faz alusão ao lugar sem lugar do ato criador que confere aos livros publicados e aos em via de publicação uma compatibilidade fundamental e irreduzível, assentada no ato iniciador, inaugurador do filósofo enquanto autor. A visada de Nietzsche sobre a autoria não envolve considerações sobre uma possível função-autor que o termo possa

ter ou vir a adquirir enquanto individualização na história da filosofia ou em outras histórias. Não se trata do estabelecimento de regras que tornaram possível a atribuição de um nome próprio, enquanto individualidade do autor, à uma obra, encontrando as investigações e as análises bem posteriores de Foucault nos textos “O pensamento do exterior”, *A ordem do discurso* e, especialmente, “O que é um autor?”; mas, diversamente, situando-se na modernidade, ao lado de Fichte e de Goethe, entende a autoria e a propriedade literária a partir da irreducibilidade do ato criador, ainda que o remeta a um “granito de *fatum*”.

## II – O lugar do autor em Nietzsche

Neste momento, abordaremos o sentido da autoria em Nietzsche. Primeiramente, retomando a noção de “granito de *fatum*” enquanto base a partir da qual o filósofo fala para, na sequência, analisar a relação entre os conceitos e os escritos a fim de, ao final, demarcarmos o sentido da figura do autor na relação com a obra em Nietzsche.

Começemos por trazer as considerações de Nietzsche quanto à dimensão não-consciente que conduz e regula o discurso de um autor-pensador. Em *Para além de bem e mal*, ele afirma que: “Gradualmente foi se revelando para mim o que toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas [...]” (BM 6). “Quem filosofa, quem é o autor?”, poderíamos indagar, mas a resposta, para aquele que assina *Ecce Homo*, seria, invariavelmente, “nossos impulsos”. Daí ele afirmar em *Para além de bem e mal* que: “[...] em sua maior parte, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus impulsos” (BM 3). Com o mesmo sentido, lemos em um fragmento póstumo de 1885, em que Nietzsche declara: “Todas as nossas motivações conscientes são fenômenos de superfície: por detrás delas se encontra a luta de nossos impulsos e estados, a luta pela violência” (FP 1885, 1[20]).

Se essas afirmações terminam por retirar os predicados de objetividade e de impessoalidade do texto, em termos de sua confecção, remetendo a produção filosófica ao resultado da luta entre impulsos, entendida como interpretação; dela não excluem o sentido conferido ao autor enquanto entende a autoria desde o imaterial-discurso, conforme nossa pressuposição. Ao contrário, vai ao encontro dela, já que na ótica de Nietzsche, conforme afirmação em *Genealogia da moral*, temos “apenas uma visão perspectiva” e somente “um ‘conhecer’ perspectivo” (GM III 12) em que a profusão de afetos interfere, ou melhor, determina nossa visão sobre algo e circunscreve as possibilidades de nossa objetividade. Afinal, seguindo a afirmação dele, nosso aparato conceptual, nosso sistema semântico exprime nossos afetos, estabelecendo uma relação diretamente proporcional entre a redução de afetos e nossa pretensa

objetividade: “e *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’” (GM III 12).

Ora, é na noção de objetividade marcada por aspas que, a nosso ver, podemos mostrar o sentido e a pertinência da leitura e da escrita filosófica em Nietzsche. Para isso, entendemos ser necessário acrescentar o predicado expressivo como complemento inseparável do conceito de objetividade a partir da admissão do perspectivismo, já que se trata de uma condição do humano, requerendo que se estabeleça uma ligação entre um e outro conceito. Afinal, se nossa leitura é perspectiva, nossa objetividade será, necessariamente, expressiva. Convém, assim, acrescentar uma complementaridade conceitual que remete os conceitos à certa fusão requeredora do abandono das designações usuais que definem um e outro conceito tomado isoladamente. Em nossa leitura, se a expressividade requer a vivacidade, a animação e a energia, supondo ainda a vinculação de emoções e de valores à expressão do que se pretende relatar; a objetividade define-se pela impossibilidade de uma percepção compartilhada por todos e, por conseguinte, livre de interesses pessoais, isenta e imparcial. Tomamos aqui as definições usuais nas mais diversas línguas. Todavia, como o aparato filosófico nietzschiano, do qual partimos, inviabiliza a ausência de interesses, bem como a isenção e a imparcialidade; isso levando-nos a afirmar como condição de salvaguarda da objetividade, mesclá-la com a expressividade. Ora, enquanto humanos, temos uma percepção valorativa que, fazendo recortes na leitura, a manifesta como valor. A perspectiva e a interpretação são apresentadas como limite dos sentidos possíveis em qualquer relato em Nietzsche<sup>2</sup>, especialmente, os de um autor e, por decorrência, de uma obra enquanto expressão daquele que a concebe.

Convém agora retomar a diferenciação estabelecida por Nietzsche entre o autor e o escritor em *Ecce Homo* ao discorrer sobre *Humano, demasiado humano*. No parágrafo quinto, lemos: “No fundo é o Sr. *Peter Gast*, então na universidade da Basileia, e a mim muito afeiçoado, que tem este livro na consciência. Eu ditava, a cabeça enfaixada e dolorida, ele escrevia, e corrigia também – ele foi no fundo, o verdadeiro escritor, eu fui apenas o autor” (EH, Humano, Demasiado Humano 5). Ora, ao nomear Peter Gast como escritor e a si como autor, Nietzsche, em nossa ótica, está reconhecendo a diferença entre introduzir conceitos e interrelacioná-los no contexto estrito do texto enquanto uma competência que marca o autor, como uma forma de identificação autoral definidora da ordem do imaterial-discurso. O nome próprio Nietzsche subsume a explanação proferida ao público, englobando nela conceitos, noções, estilos e disposições tramadas. Peter Gast, como escritor, é um agente orientado, é aquele que faz algo a partir do pensamento de alguém no que concerne a viabilizar a existência

---

<sup>2</sup> A tematização da objetividade expressiva em Nietzsche foi abordada por nós em “Nietzsche e a interpretação: do mundo ao texto” constante em *Nietzsche e a condição pós-moderna: a extemporaneidade de um discurso*. São Paulo: Humanitas; FAPESP, 2013.

material do imaterial-discurso, anotando as formulações que outro havia gerado e gestado enquanto autor-pensador; portando, por isso, uma fala não autoral, ainda que mantenha em mente os pensamentos do autor-pensador. Daí ele ser o escritor enquanto Nietzsche apresenta-se apenas como autor. Em um fragmento póstumo de 1885, o filósofo alemão introduz uma definição do que seja para ele bom autor:

O que há de mais chato nos escritos de mentes sem clareza, mal instruídas e não filosóficas não é nem de longe a sua capacidade falha para tirar conclusões e o curso oscilante e claudicante de sua lógica. Ao contrário, o mais terrível é a falta de firmeza dos conceitos mesmos para os quais eles se servem das palavras: esses homens só têm na cabeça borrões conceituais. – O que distingue o bom autor, porém, não é apenas a força e a concisão de suas proposições: mas adivinhamos, se somos homens de narinas finas, que tal escritor se impõe constantemente e exercita *fixar* primeiramente os seus conceitos de maneira rigorosa, para torná-los mais firmes, ou seja, juntar com suas palavras conceitos inequívocos: e, enquanto isto não é feito, ele não pode escrever! (FP 1885, 34[83]).

No que concerne à competência de um autor, especialmente aquele que se propõe a escrever textos de filosofia, a tônica é posta por Nietzsche no rigor conceitual enquanto instância demarcatória dos sentidos que o conceito envolve para o autor. Somente a partir disso, ele poderá uni-los a palavras que os expressem de modo inequívoco. Se tal afirmação parece contrária às formulações de Nietzsche ao caracterizar as palavras desde a vulgaridade, o alcance dela na relação com o imaterial-discurso, enquanto definindo o autor, pode dissolver a aparente contradição<sup>3</sup>. A obra pertence ao autor enquanto coisa imaterial que reúne uma identidade essencial, originária e indestrutível a partir dos conceitos que o autor introduz e marca com a assinatura dele. A produção de uma obra filosófica requer que anteceda à reunião de um conceito a uma palavra um exercício de demarcação conceitual das reflexões, fixando e tornando sólidos os conceitos enquanto condição para a escrita filosófica. Entendendo a filosofia como uma espécie de fábrica de conceitos que expressam interpretações, o discurso de Nietzsche introduz um aparato conceitual a partir do qual interpreta o mundo e denuncia a crença exacerbada de um filósofo no conceito contra o afirmar da constante criação autoral deles: “os filósofos

<sup>3</sup> De fato, o que caracteriza a palavra, em Nietzsche, é a vulgaridade enquanto iguala o desigual e transforma o próprio em algo comum. Em sua definição, “Palavras são sinais sonoros para conceitos, mas conceitos são sinais-imagens mais ou menos determinados para sensações recorrentes e associadas” (BM 268). Porque as palavras são sinais sonoros para conceitos e os conceitos são sinais-imagens para sensações associadas, Nietzsche considera que mesmo utilizando as mesmas palavras, não há garantia de compreensão remetendo a condição do comunicar à compartilha de perspectivas que se assentam nas mesmas experiências: “é preciso utilizar as mesmas palavras para a mesma espécie de vivências interiores, é preciso, enfim, ter a experiência *em comum* com o outro” (BM 268).

[...] não devem mais se contentar em aceitar os conceitos que lhes dão, para somente limpá-los e fazê-los reluzir, mas é preciso que comecem a *fabricá-los*, a *criá-los* [...]”(FP 1885, 34 [195]);<sup>4</sup> permitindo entender um conceito na filosofia como construção, invenção, criação, que remonta ao introduzir de uma interpretação enquanto expressa o “granito de *fatum*”, a confissão pessoal do autor, ao mesmo tempo, imaterial e imprescritível. É nela que encontramos, simultaneamente, o “eu” e os “escritos”, demandando elucidar a diferenciação estabelecida por Nietzsche entre eles na afirmação presente em *Ecce Homo*, especialmente por se tratar de uma narrativa que envolve por completo a experiência vivencial de Nietzsche em paralelo com o pensamento dele.

O modo como o autor correlaciona e estrutura os variados conceitos presentes nos escritos permite desvelar o sentido e os sentidos que o autor quis apresentar, requerendo um longo e lento percurso pelo texto para que ele se revele ao leitor.<sup>5</sup> No trecho de *Humano, demasiado humano II*, intitulado “Livro bom pede tempo” encontramos outra vez uma exposição sobre a separação entre a obra e o autor, incluídos os prejuízos advindos da confusão entre os dois. Primeiro, Nietzsche afirma: “Todo livro bom tem gosto acre quando surge: tem o defeito da novidade. Além disso, é prejudicado pelo autor vivo, se ele for conhecido e muito se falar dele: pois existe o hábito de se confundir o autor com sua obra” (HH II 153). Na sequência, o filósofo declara: “O que nesta houver de espírito, brilho e doçura tem que se desenvolver com os anos, aos cuidados da veneração crescente, depois antiga, e por fim tradicional. Muitas horas terão de passar sobre ela, muitas aranhas terão de nela tecer sua teia” (HH II 153). Ao considerar como um risco formular uma posição sem reflexão ou exame crítico de um livro, partindo exclusivamente do nome do autor, Nietzsche requer do leitor determinado trato com o texto, qual seja, debruçar-se demoradamente sobre o escrito enquanto condição de acesso a ele, já que um bom livro só entrega a “doçura”

<sup>4</sup>Efetivamente, a definição da filosofia como criação de conceitos é de Deleuze e Guattari. No livro *O que é a filosofia*, eles rejeitam defini-la como contemplação, reflexão e comunicação, reconhecendo no filósofo um amigo do conceito, por o ter em potência, e na filosofia o domínio de sua criação: “A filosofia, mais rigorosamente, é a disciplina que consiste em *criar* conceitos”, escrevem (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 13). Nossa afirmação de que a filosofia em Nietzsche é construção, invenção, criação de conceitos guarda uma inspiração da leitura dos filósofos franceses Deleuze e Guattari, especialmente, ao afirmarem que: “segundo o veredicto nietzschiano, você não conhecerá nada por conceitos se você não os tiver de início criado, isto é, construído numa intuição que lhes é própria” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 15).

<sup>5</sup> Nossa alusão ao sentido ou sentidos que os conceitos portam em Nietzsche vai ao encontro das considerações de Stegmaier ao afirmar que o contexto do conceito revela o sentido dele na filosofia de Nietzsche. “Em Nietzsche, os conceitos são sempre utilizados em um contexto específico que lhes fornece um sentido específico; sendo que, em contextos alternativos, eles recebem um sentido alternativo. Portanto, uma interpretação metódica e reflexiva dos textos de Nietzsche deve perseguir os contextos nos quais ele utiliza os seus conceitos e desenvolver o processo semiótico no qual eles possivelmente recebem novos sentidos. Apenas esse método, por mais demorado e amplo que possa ser, assegura uma exploração metódica da filosofia de Nietzsche, que segue a exigência metódica do próprio filósofo de que se leia seus escritos ‘lentamente’ e em seu próprio contexto, sem extrair deles ‘doutrinas’ gerais e apressadas”. (STEGMAIER, 2011, p. 179).

portada em troca do tempo nele depositado. Em outro parágrafo do mesmo livro, encontramos menção similar no que tange ao nome do autor:

*O nome na página de rosto.* – Que o nome do autor conste no livro é agora costume e quase obrigação; mas é uma das principais causas do pouco efeito dos livros. Pois, se são bons, valem mais do que as pessoas, como suas quintessências; tão logo o autor se dá a conhecer com o título, no entanto, a quintessência é novamente diluída pelo leitor no pessoal, no personalíssimo, e assim fracassa a finalidade do livro (HH II 156).

Ao reconhecer que os livros são mais do que os autores, Nietzsche objetiva explicitar a impossibilidade de explicar o livro através da descrição do nome do autor, mostrando que o valor ou não de um escrito se encontra nas noções nele presentes, não coincidindo com o nome estampado na capa do livro. De outra parte, ao mencionar o que denomina de *paradoxos do autor*, assinala como indevida a conversão do livro ou do conjunto da obra em impressões próprias e diversas do leitor que toma para si o que pertence ao livro, declarando que: “Os chamados paradoxos do autor, aos quais o leitor faz objeção, frequentemente não estão no livro do autor, mas na cabeça do leitor” (HH I 185). Assim, a resposta de Nietzsche à pergunta “quem fala no texto?” remete, a nosso ver, ao silenciar do autor para que a obra tome a palavra ou as palavras; a ela compete impedir a conversão do livro em uma impressão diversa do que nele se encontra escrito seja pelo nome do autor seja pela apropriação seletiva do leitor.

É na reunião de parágrafos escritos e dispostos por Nietzsche no livro e no conjunto da obra que se pode encontrar as respostas para a diferenciação entre o “eu” e os “escritos”. Afinal, no que concerne ao *Ecce Homo*, ele redigiu e organizou os textos do modo como os encontramos; ainda que o livro ou parte dele tenha sido elaborado para planos diversos. Neste caso, partimos da afirmação de Montinari em “Ler Nietzsche: o *crepúsculo dos ídolos*” em que o intérprete e coorganizador responsável pela edição crítica das obras de Nietzsche afirma: “*Ecce homo* fora pensado, inicialmente, como um apêndice do *Crepúsculo dos ídolos*; ele ganhou sua própria autonomia, mas manteve do *Crepúsculo dos ídolos* o último capítulo: ‘O que devo aos antigos’” (MONTINARI, 1997, p. 81).<sup>6</sup> *Ecce homo* foi publicado em consonância com as intenções de Nietzsche, tendo ganhado, como assinala Montinari, autonomia. É nele e na autonomia a ele conferida por Nietzsche que contamos encontrar respostas para o

<sup>6</sup> Em que pese o artigo de Montinari ter por objetivo a apresentação do *Crepúsculo dos ídolos* a partir da reconstrução da gênese do livro, encontramos, nele, dados referentes ao momento filosófico em que *Ecce homo* foi redigido bem como a intenção inicial de Nietzsche para o conjunto de textos reunidos no livro que julgamos importante trazer: “A impressão do *Crepúsculo dos ídolos* terminou no início de novembro. Neste meio-tempo – após a conclusão do manuscrito *O anticristo* – surgiu um outro escrito: *Ecce homo*. Neste, Nietzsche trabalhou até o fim de dezembro e o concluiu ao mesmo tempo que *Nietzsche contra Wagner* e os *Ditirambos de Dioniso*” (MONTINARI, 1997, p. 81).

---

sentido do livro e para a afirmação: “Uma coisa sou eu, outra são meus escritos” (EH, Por que escrevo livros tão bons 1).

### III – O *Ecce Homo* como linguagem ao infinito

Neste momento, centraremos nossa análise no trato de *Ecce Homo*, regatando o sentido do livro para Nietzsche e expondo nossa interpretação da distinção, por ele estabelecida, entre o “eu” e “os escritos” desde as considerações de Foucault em “A linguagem ao infinito”.

Começamos por narrar as dificuldades resultantes da recepção dos livros por Nietzsche escritos, ao afirmar em *Ecce Homo* que: “Aqueles que acreditaram ter compreendido algo sobre o meu propósito, haviam me feito à sua imagem – muitas vezes um oposto do que eu sou, um ‘idealista’, por exemplo. Aqueles que nada haviam compreendido de mim, negaram que eu tivesse qualquer importância” (EH, Por que escrevo livros tão bons 1). Dirigindo-se aos contemporâneos que teceram comentários sobre os textos publicados, o filósofo assinala haver uma incompatibilidade signo/significado temporal que a ausência de vivências determina, levando à ausência de entendimento dele. Isto teria gerado dissimulações via negação pela recusa ou uma expressão como autoleitura. Daí, de uma parte, com *Ecce Homo*, Nietzsche buscar suspender os usos arbitrários que foram feitos a partir dos escritos dele ao afirmar: “compreender-se-á porque me *adianto* em publicar este livro: ele deve impedir que me tomem à sua vontade” (EH, Por que sou um destino 1), conduzindo-nos a entender que, enquanto autor da totalidade dos livros escritos e de *Ecce homo*, Nietzsche cria, produz, propõe, compõe e dispõe “por meio de signos linguísticos visíveis” um discurso filosófico que endereça ao público. Com ele, almeja ser lido e não ser confundido; ainda que reconheça que não basta utilizar as mesmas palavras para que se consiga o entendimento, remetendo tal possibilidade ao compartilhamento de vivências, que não reconhece ter havido junto aos contemporâneos dele.

A possibilidade de interlocução entre o autor e o leitor, encontra-se, em Nietzsche, no prévio compartilhamento das mesmas vivências, permitindo ao leitor um “andar com”, um “caminhar paralelo” que não seja redutor ou isomorfo, mas como uma espécie de cumplicidade enquanto condição de um desvelamento não usurpador das noções presente no texto. No compartilhamento de vivências está a condição necessária para compartilhar perspectivas e, a partir delas, possibilitar o encontro entre duas vidas, duas interpretações, em suma, a convergência do autor e do leitor sobre a mesma obra. Ao entendimento, requer um conjunto de experiências similares, de vivências correspondentes, encontros existenciais formadores de um elo, que estabelecendo uma espécie de coparticipação, sustentem o ingresso e a permanência no texto de outro. Por isso, Nietzsche remete a capacidade de escuta ao que já sabemos em *Ecce Homo*, considerando que nossos ouvidos só estão aptos a ouvir a partir de

experiências precedentes e paralelas; de modo inverso, a ausência delas ocasiona a invisibilidade teórica daquele que traz o novo na escrita de um texto.

Em última instância, ninguém pode escutar mais das coisas, livros incluídos, do que aquilo que já sabe. Não se tem ouvido para aquilo a que não se tem acesso a partir da experiência. Imaginemos um caso extremo: que um livro fale de experiências situadas para além da possibilidade de uma vivência frequente ou mesmo rara – que seja a *primeira* linguagem para uma nova série de vivências. Neste caso, simplesmente nada se ouvirá, com a ilusão acústica de que onde nada se ouve *nada existe...* Esta é em definitivo minha experiência ordinária e, se quiserem, a *originalidade* de minha experiência (EH, Por que escrevo livros tão bons, 1).

De outra parte, em *Ecce Homo*, Nietzsche explicitamente afirma querer dizer quem ele é para que não seja confundido com alguém que visa arregimentar seguidores ou se tornar redentor de uma possível *Ágora* extemporânea ao mostrar como a filosofia dele se circunscreve na denúncia das dicotomias subjacentes ao absoluto, implicando um redimensionamento dos conteúdos semânticos da tradição. Daí ele afirmar em *Ecce homo* que: “‘Melhorar os homens’, eis a última coisa que eu prometeria. Não sou eu quem levantaria jamais um novo ídolo. [...] *Derrubar ídolos* (e por ídolos entendo todo o ‘ideal’) esta é primeiramente minha tarefa” (EH, Prefácio 2). Há de se observar nessa passagem a recusa terminante de construção de um novo ideal, pois não se trata de substituir o conteúdo semântico da tradição por outro que lhe seja similar, mas de fazer passar pela destruição de ideais a própria recusa peremptória de uma intenção possível de vir a erigi-los. Além disso, Nietzsche explicita a crítica direta tanto àqueles que denominou de livres-pensadores, trabalhadores filosóficos, quanto à propagação da incondicionalidade da obediência que tem como produto o homem domesticado, mostrando dirigir-se ao ideal subjacente à filosofia da tradição, assim como às organizações instituídas, manifestamente expresso em seu conteúdo semântico: “A *mentira* do ideal foi até agora o anátema lançado sobre a realidade, e, assim, a humanidade mesma tornou-se mendaz e falsa até em seus instintos mais profundos” (EH, Prefácio 2). Procurando apresentar-se em *Ecce Homo*, afirma em “Por que sou um destino” ser o primeiro imoralista<sup>7</sup>:

Eu sou, no mínimo, o homem mais terrível que até agora existiu, o que não impede que eu venha a ser o mais benéfico. Eu conheço o prazer de *destruir* em um grau conforme à minha *força* para destruir – em ambos obedeco à minha natureza dionisíaca, que não sabe separar o *dizer Sim* do *fazer o Não*. Eu sou o

<sup>7</sup> A recusa de um tipo de moral e de homem está presente nos textos em que Nietzsche se intitula Imoralista. Veja-se, entre outros, os fragmentos 2 [185] do outono de 1885/outono de 1886 e ainda 19 [9] do setembro de 1888 e 22 [25] do mesmo mês e ano.

---

primeiro *imoralista*: e com isso o destruidor *par excellence* (EH, Por que sou um destino 2).

Se Nietzsche afirma que seu imoralismo está ligado, indissolavelmente, à destruição, acrescenta consoante à natureza dionisíaca, não poder dissociar destruir e criar. Ao afirmar a relação presente entre o prazer de destruir e a força que lhe pertence para a destruição e, igualmente, ao reafirmar o elo existente entre Sim e Não, o filósofo assevera a correspondência entre força para destruir e o destruir, recusando, a nosso ver, diferenciar força e produto da força e, ao mesmo tempo, atribuindo ao Sim a medida do Não e ao Não a medida do Sim. Com isso, deixa transparecer o matiz principal de sua filosofia positiva: o de promover a destruição ao mesmo tempo em que procede à construção. Desse modo, o mais terrível pode ser o mais benéfico, mesmo sendo “o destruidor *par excellence*”.

Seguindo de perto as declarações dele, são duas negações que Nietzsche encerra enquanto imoralista. Em *Ecce homo*, diz negar “um tipo de homem que até agora foi tido como o mais elevado, os *bons*, os *benévolos*, os *benéficos*” (EH, Por que sou um destino 4) e acrescenta negar ainda “uma espécie de moral que alcançou vigência e domínio como moral em si – a moral da *décadence*, falando de modo mais tangível, a moral *cristã*” (EH, Por que sou um destino 4). Há um terceiro sentido expresso na palavra imoralista que é caro a Nietzsche, qual seja, o de psicólogo.<sup>8</sup> Ele se considera como sendo o primeiro psicólogo que houve, o primeiro a descobrir as tramas da moral judaico-cristã e a realizar a psicologia do sacerdote ascético, afirmando em *Ecce homo*, que:

– Mas ainda em um outro sentido escolhi para mim a palavra *imoralista* como distintivo, distinção; orgulho-me de possuir essa palavra, que me distingue de toda humanidade. Ainda ninguém sentiu a moral *cristã* como *abaixo* de si: isso requeria uma altura, uma longevidade, uma até então inaudita profundidade ou “abissalidade” psicológica. [...] Quem, entre os filósofos, foi antes de mim *psicólogo*, e não o seu oposto, “superior embusteiro”, “idealista”? Antes de mim não havia absolutamente psicologia (EH, Por que sou um destino 6).

Acrescente-se a consideração dele de vincular o discurso filosófico ao âmbito do trágico ao introduzir uma dimensão de filosofia que consistiu na “transposição do dionisíaco em *pathos* filosófico” (EH, O nascimento da tragédia 3). Ao comentar *O nascimento da tragédia*, Nietzsche apresenta-se como sendo o primeiro filósofo trágico, declarando que: “tenho o direito de considerar-me o primeiro *filósofo trágico* – ou seja, o mais extremo oposto de um filósofo pessimista” (EH, O nascimento da tragédia 3). Mediante a proposição do caráter irrestrito da afirmação da vida, “[o] dizer Sim à vida mesma ainda em seus problemas mais estranhos e mais duros” (EH, O nascimento da tragédia 3), o pensador incorpora a problematicidade do existir em uma dimensão de

---

<sup>8</sup> Com relação à questão da psicologia em Nietzsche, convém consultar o estudo de P. Wotling (1997).

necessidade positiva. Considerando como próprio do vir-a-ser o criar e o destruir, propõe que para o adentrar e o compreender deve anteceder a afirmação dele: “*ser em si mesmo* o eterno prazer do vir-a-ser – esse prazer que traz em si também o *prazer no destruir* [...]” (EH, O nascimento da tragédia 3).

Na sua visão, ao assimilar a existência a partir da perspectiva de uma eternidade de criação e de destruição constantes, ao afirmar, ao mesmo tempo, as belezas e os horrores da vida e da condição humana, estaria, pela primeira vez, promovendo a abertura para o vir-a-ser e, com isso, realizando a “transposição do dionisíaco em *pathos* filosófico” (EH, O nascimento da tragédia 3). Uma tal transposição tem implicações bem profundas, já que se trata, por um lado, de extrair de uma total gratuidade conferida ao mundo e ao homem um redimensionamento de ambos e, por outro, de expressar, através de uma filosofia que diz não às interpretações precedentes, uma suprema afirmação, rejeitando, assim, o pessimismo.<sup>9</sup> Ora, sim e não, em Nietzsche, andam juntos, assim como criar e destruir, sendo, em vista disso, pares complementares. Em sua perspectiva, “o negar e o *destruir* são condição para o afirmar” (EH, Por que sou um destino 4). Não é possível negar a negação e, tampouco, destruir a destruição. No limite, elas encerram uma positividade em um duplo sentido: condicionantes do par criação/afirmação e afirmação da negação. Transpor uma tal compreensão da vida e dos existentes, em discurso filosófico, significa compreender tragicamente o próprio fazer-se da filosofia enquanto fazer-se da vida que filosofa demandando, por isso, um outro tipo de discurso.

Nas ponderações de Nietzsche em *Ecce Homo* por nós elencadas, um traço comum conduz e aproxima as observações, qual seja, a apresentação, ao mesmo tempo dele e dos escritos. Mas, uma pergunta se nos impõe: por que Nietzsche insiste em se comunicar ao reconhecer a impossibilidade de uma audiência entre os que lhe são contemporâneos? Ainda que ele se declare póstumo: “Tampouco é ainda o meu tempo, alguns nascem póstumos” (EH, Por que escrevo livros tão bons 1), apontando, através de tal declaração, para uma possível aptidão futura para a escuta de sua obra, ele não tem nenhuma garantia no presente de que o entendimento fora do tempo em que vive possa vir a se realizar. Assim como o desejo de não ser confundido não porta a ínfima garantia de execução e, apesar disso, Nietzsche escreve: “Não desejo ser confundido –

<sup>9</sup> Em vários textos, Nietzsche manifesta tencionar distanciar-se do pessimismo ou mesmo erradicá-lo de suas perspectivas filosóficas, enquanto o compreende na perspectiva de uma concentração de impossibilidades, conforme os fragmentos póstumos de 1884 (25[16], [159], [345] da primavera de 1884). Nos fragmentos de 1888, ao comentar *O nascimento da tragédia*, afirma ter rejeitado o pessimismo ao ensinar algo mais forte do que ele e mais divino do que a verdade: a arte. Especialmente 14[14], [15], [16], [21], [24], [25] da primavera de 1888. No parágrafo 17 [8], do mesmo ano, ao referir-se ao pessimismo, apresenta-o como um sintoma de declínio. (ver. também 14[227] da primavera de 1888).

---

para tanto é preciso que eu mesmo não me confunda” (EH, Por que escrevo livros tão bons 1).

No livro *Ecce Homo*, como alguém se torna o que é, o autor narra a história da vida própria com ênfase nas situações, ações, condições de saúde e de efemeridade, enfim, experiências axiais de vida em paralelo com os conceitos centrais da escrita filosófica dele, unindo pensamento e vida, eu e escritos. Mas no primeiro parágrafo de “Por que escrevo livros tão bons”, diferencia a dimensão conferida ao eu daquela que remete aos escritos no que concerne aos livros publicados, pois “Por que escrevo livros tão bons” antecede a apresentação de cada livro anteriormente editado em que Nietzsche avalia e revisa os discursos neles presentes, retomando algumas posições e distanciando-se de outras. Como exemplo, trazemos o comentário ao *Nascimento da tragédia*, em que o autor escreve sobre o livro que “desprende um repugnante odor hegeliano” (EH, Nascimento da tragédia 1).

Contudo, se partirmos do prólogo de *Ecce homo* e do parágrafo que a ele se segue, antecedendo os comentários aos livros publicados, somos conduzidos a um relato em que a transvaloração dos valores e o filosofar com o martelo envolvem os escritos concluídos com o eu que os redigiu. Na afirmação de Nietzsche, após a apresentação das publicações daquele ano, anunciando ter encerrado o quadragésimo quarto ano de vida, ele diz contar a si a vida, ao declarar: “E assim me conto minha vida” (EH, Prólogo 5). Se a referida afirmação suscita a ideia de uma autobiografia ou indica a elaboração de uma auto genealogia em *Ecce Homo*, a formulação que relaciona o feito com a imortalidade, no mesmo parágrafo: “O que nele era vivo está salvo, é imortal” (EH, Prólogo 5), pode nos conduzir a outra hipótese interpretativa tanto para o livro quanto, especialmente para a distinção entre o eu e os escritos, qual seja, “escrever para não morrer, como dizia Blanchot”, em citação de Foucault no texto “A linguagem ao infinito” que vai, a nosso ver, ao encontro do enigma proposto para a fortuna da existência de Nietzsche em “Por que sou tão sábio”: “A fortuna de minha existência, sua singularidade talvez, está em sua fatalidade: diria em forma de enigma, que como meu pai já morri, e como minha mãe ainda vivo e envelheço” (EH, Por que sou tão sábio 1).

A aproximação com a morte do pai e com o viver da mãe comporta, ao menos, duas leituras, quais sejam, a de ver-se inserido em um estado, simultaneamente, de começo e de queda e a de conferir ao que nele era vida, a imortalidade. A partir da primeira leitura, Nietzsche pode vislumbrar perspectivas de um e outro pontos de vista, conferindo-lhe competência para tratar tanto de questões de *décadence*, mostrando seu processo em organismos ou sociedades, quanto de questões de saúde também em termos de organismos e de sociedades. Ao avaliar os sistemas valorativos ocidentais e propor a transvaloração deles, Nietzsche atribui a si duas competências que reconhece em *Ecce Homo*. Com a primeira, aponta para a dupla perspectiva avaliadora: “Da ótica do doente ver conceitos e valores mais sãos e, inversamente, da plenitude e certeza da

vida *rica* descer os olhos ao secreto labor do instinto de *décadence* – este foi meu mais longo exercício, minha verdadeira experiência” (EH, Por que sou tão sábio 1) e, com a segunda, para o realizar da transvaloração dos valores: “tenho mão bastante para *deslocar perspectivas*: razão primeira porque talvez somente para mim seja possível uma ‘transvaloração dos valores’” (EH, Por que sou tão sábio 1).<sup>10</sup> Nos dois casos, relaciona as condições fisiopsicológicas ao domínio dele no trato com a cultura e com ele, requerendo que ele mesmo não se confunda: “para tanto é preciso que eu mesmo não me confunda”.

Reconhecendo no conjunto dos relatos e dos conceitos presentes no livro uma relação estreita entre condição fisiológica e atitudes sadias, Scarlett Marton interpreta *Ecce Homo* como uma espécie de tratado de medicina, afirmando que:

Somos tentados a afirmar que, dessa perspectiva, “*Ecce Homo*” se apresenta como uma espécie de tratado de medicina. Nesse livro, por um lado, Nietzsche faz um duplo diagnóstico: de início, o de seu caso particular e, em seguida, o da cultura ocidental. Por outro, apresenta uma dupla terapêutica: de início, a que seus impulsos lhe prescrevem para tornar-se o que é e, em seguida, a que sua configuração pulsional lhe impõe para curar o ser humano, a saber, a transvaloração de todos os valores. Esse é o procedimento que permite que de médico de si mesmo Nietzsche se converta em médico da cultura (MARTON, 2018, p. 902).

Partindo da análise da condição fisiopsicológica própria e do estado da cultura ocidental, Nietzsche realizaria um diagnóstico de ambas, apresentando uma terapêutica que a ele permite o vir-a-ser definidor e à cultura a proposição da transvaloração dos valores como condição de ultrapassagem da doença, convertendo-se, na ótica de Marton, simultaneamente, em médico de si e da cultura ocidental. Em *Ecce Homo*, Nietzsche afirma: “Restabelecimento significa em mim uma longa, demasiado longa sucessão de anos – significa também, infelizmente, recaída, decaída, periodicidade de uma espécie de *décadence*” (EH, Por que sou tão sábio 1), não em forma de lamento, mas de constatação de que, ao ver-se inserido em um estado, simultaneamente, de começo e de queda, pode vislumbrar as perspectivas de um e outro pontos de vista, conferindo-lhe competência para tratar tanto de questões de *décadence*, mostrando seu processo em organismos ou em sociedades, quanto de

<sup>10</sup> Em outro parágrafo, Nietzsche acrescenta o seguinte texto, que mostra ser ele, e apenas ele, o possuidor de contrastes tais que viabilizariam a tarefa da *transvaloração de todos os valores*: “Para a tarefa de uma *transvaloração dos valores* eram necessárias talvez mais faculdades do que as que jamais coexistiram em um só indivíduo, sobretudo também antíteses de faculdades, sem as quais estas se poderiam obstruir, destruir. Hierarquia das faculdades, distância, a arte de separar sem incompatibilizar; nada misturar, nada ‘conciliar’; uma imensa multiplicidade, que, no entanto, é o contrário do caos – esta foi a precondição, a longa e secreta lavra e a arte do meu instinto” (EH Por que sou tão inteligente 9).

questões de saúde também em termos de organismos e de sociedades, corroborando a visada de que Nietzsche ao discorrer sobre o ser e o fazer se apresenta como médico de si e da cultura.

A leitura de *Ecce Homo* como proposição de um Nietzsche como clínico de si mesmo e da cultura permite compreender as referências do autor às alternâncias das condições de saúde e de doença nele; possibilita o diagnóstico da cultura ocidental e as prescrições a ela indicadas por meio da transvaloração; viabilizando situar o enigma da fortuna de Nietzsche, ao mesmo tempo, como quem já morreu e como quem ainda vive. Contudo, não nos auxilia no entendimento da cisão entre o “eu” e “os escritos”. Ao contrário, suscita mais dúvidas, haja vista que remete à imbricação entre pensamento e vida, forma e conteúdo, escrita e sangue ao retomar a condição fisiopsicológica que se manifesta através das avaliações. Avaliações que expressam ou um bom sistema de vassalagem entre os impulsos ou uma condição fraca que exprime, diversamente, uma desagregação hierárquica. Reforça-se assim o vínculo indissolúvel presente entre pensamento e vida que se expressa, em termos de exposição, na confusão entre escrita e pensamento, em que pese Nietzsche reconhecer as limitações da palavra em comunicar vivências singulares.

De outra parte, ainda que não seja o objetivo da autora, as considerações por ela trazidas não permitem elucidar o tom grandiloquente característico dos títulos da maior parte das seções e presentes em variados trechos do livro, dentre eles, destacamos a seguinte passagem<sup>11</sup>:

Conheço a minha sina. Um dia meu nome será ligado à lembrança de algo tremendo – de uma crise como jamais houve sobre a Terra, da mais profunda colisão de consciências, de uma decisão conjurada contra tudo que até então foi acreditado, santificado, requerido. Eu não sou homem, sou dinamite (EH, Por que sou um destino 1)

Partindo do primeiro parágrafo da seção “Por que sou um destino”, Stegmaier objetiva elucidar o sentido de *Ecce Homo* a partir da inter-relação dos conceitos no contexto preliminar do texto, mas também da obra de Nietzsche como um todo,

<sup>11</sup> Convém mencionar que a particularidade discursiva característica de *Ecce homo* gerou dúvidas quanto à estabilidade emocional de Nietzsche no momento da redação dele, especialmente os títulos das seções nas quais ele se autodenomina o mais sábio, o mais inteligente, um destino, e a terminologia presente nelas como, por exemplo, “Eu não sou homem, sou dinamite”. Na visão de Schlechta, em *O caso Nietzsche*, o conjunto das obras datadas de 1888, no qual se insere *Ecce homo*, antecede a loucura, mas têm em um estado de “euforia doentia” a proveniência; ainda assim, Schlechta considera que nelas permanecem as ideias fundamentais de Nietzsche: “Mas o que é importante para nós é que neste declínio furioso permaneçam as ideias fundamentais: elas emergem como rochas inquebráveis, do fluxo cada vez mais rápido, como as profundezas últimas da espiritualidade do nosso filósofo: indestrutíveis, impossíveis de perder. Eles duram até o colapso final (SCHLECHTA, 1997, p. 21). Giorgio Colli, entende que os últimos textos de Nietzsche “soam como um *finale* tempestuoso” em que transborda o elemento passional que antecede a loucura; quanto ao *Ecce homo*, o considera uma autobiografia resultante da compenetração entre o pensamento e a pessoa de Nietzsche, afirmando que: “Os problemas são a partir de agora representados por si próprio e pelas suas vivências, vivem nele” (COLLI, 2000, p. 163).

---

procedendo à análise e à exposição a partir da estruturação em torno de três eixos básicos, quais sejam, “a presunção nietzschiana de uma fatídica transvaloração de todos os valores; a exegese do “§1 do capítulo ‘Por que sou um destino’, de *Ecce Homo*” e, por fim, “a decidibilidade da verdade como destino da humanidade”. Envolvendo a decidibilidade da verdade como destino da humanidade com o sentido e a dimensão da transvaloração dos valores proposta por Nietzsche, o intérprete alemão relaciona o terceiro e o segundo pontos desde o discurso filosófico do autor de *Ecce Homo* como destino, remetendo tanto a decidibilidade humana da verdade quanto a transvaloração de todos os valores ao destino enquanto auto exposição genealógica do pensamento nietzschiano em *Ecce Homo*. Reconhecendo no modo de expressão irônico-passional de Nietzsche uma espécie de anotações para si, considera que o texto exhibe problemas metodológicos de interpretação, requerendo que o leitor adira experimentalmente aos parâmetros propostos por Nietzsche.<sup>12</sup> Detendo-se sobre o conceito de destino em Nietzsche, Stegmaier defende que o processo de formação do sentido do referido conceito parte do filósofo e culmina no destino dele, uma vez que os temas axiais da filosofia ocidental como “destino, religião, verdade e política” convergem para Nietzsche e para a transvaloração de todos os valores por ele proposta (Cf. STEGMAIER, 2010, p. 252).

Entendendo ser o *Ecce Homo* a exposição irônico-passional de uma genealogia do próprio discurso filosófico de Nietzsche enquanto processo e enquanto produto, Stegmaier estabelece uma relação entre o nome “Nietzsche”, a destinação anunciada pelo filósofo e o reconhecimento que tornará possível o destino através da fixação e da lembrança do nome. Afinal, se, como afirma Nietzsche, um dia o nome dele “será ligado à lembrança de algo tremendo”, a lembrança torna-se condição de possibilidade tanto de “algo tremendo” quanto do nome a esse algo associado, levando o intérprete alemão, a converter a lembrança do nome de Nietzsche ao destino dele enquanto filósofo, declarando que: “Depende de ser lembrado novamente e de o deixarem ser passado adiante; a lembrança alheia é seu destino” (STEGMAIER, 2010, p 252), ligando a rememoração do nome de Nietzsche à realização do destino dele como pensador.

De outra parte, a exegese do primeiro parágrafo do capítulo de “Por que sou um destino” retoma e põe em relevo o traço demolidor das palavras-conceitos de Nietzsche enquanto dirigidos a outras palavras-conceitos solidificados na tradição do pensamento ocidental, entendendo o termo “dinamite” como metáfora para o campo de batalha entre noções, para o efeito explosivo de um pensamento que se coloca contra outros pensamentos e, simultaneamente, vislumbra o inevitável percurso

---

<sup>12</sup> No texto de Stegmaier, lemos: “Pelo fato de o pensamento de Nietzsche não se deixar medir pelos parâmetros que questiona, é preciso se arriscar a aderir experimentalmente aos seus próprios parâmetros, o que, no entanto, não deixa de ter consequências” (STEGMAIER, 2010, p. 246).

avassalador a impor a transvaloração. Mostra ainda a peculiaridade do texto ao possibilitar ao leitor assumir o discurso do autor e o alcance do pensamento nietzschiano no que concerne ao reassumir hodierno dele tanto por aqueles que o seguem quanto pelos que tecem críticas contumazes ao discurso de Nietzsche, apontado também para as prevenções do autor de *Ecce Homo* quanto aos usos indevidos do seu discurso e para as apropriações que foram feitas apesar das precauções dele.

A análise de Stegmaier nos encaminha para o entendimento da importância de *Ecce Homo* no conjunto da obra de Nietzsche, concluindo pela seriedade filosófica dos parágrafos de “Por que sou um destino” e do livro como um todo. Todavia, ao mostrar que constitui uma genealogia do pensamento nietzschiano que parte do desvelamento da mentira por trás da generalidade atemporal da verdade e conduz à “grande política” de uma decisão sobre a verdade<sup>13</sup>, não nos auxilia a explicar a diferenciação entre o “eu” e “os escritos”. Afinal, ao ler *Ecce Homo* como “uma espécie de anotações para si”, uma genealogia do pensamento nietzschiano, tal distinção, em nossa ótica, deveria ser eliminada, já que requereria do filósofo a articulação dos conceitos com a história da proveniência deles em uma dimensão de construção crítica e de ultrapassagem, ao mesmo tempo, no eu e nos escritos. De outra parte, a relação entre o nome de Nietzsche e a necessidade da lembrança dele com a destinação anunciada, a nosso ver, reforça ainda mais o elo entre o eu e os escritos, demandando outro caminho para elucidar a diferenciação.

Se retomarmos a aproximação com a morte do pai e com o viver da mãe sem considerá-la a partir do começo e da queda, mas voltando-nos ao sentido conferido à mortalidade e à imortalidade no texto e na obra, talvez possamos entender tanto a importância da lembrança do nome quanto o tom grandiloquente característico da escrita de *Ecce Homo* desde a separação entre o “eu” e “os escritos”. Afinal, conforme vimos, Nietzsche entende que os livros são mais do que o nome do autor, não podendo conduzir, a partir da descrição dele, à elucidação da obra. De outra parte, ele afirma textualmente em *Ecce Homo* que o nome dele será ligado à lembrança de algo tremendo, conduzindo-nos ao que denominaremos de “paradoxo do nome”, já que o nome “Nietzsche” designa, ao mesmo tempo, o nome do autor e do nome próprio, sendo, inclusive, um nome de muitos nomes.

Em nossa ótica, a declaração em que Nietzsche diz ter morrido como o pai e continuar a viver como a mãe, deve ser compreendida desde a referência do eu e dos escritos à vida do autor e à imortalidade da obra dele, em consonância com a afirmação de *Humano, demasiado humano I*. Nela, estabelecendo uma distinção entre o fogo e as

---

<sup>13</sup> No artigo de Stegmaier, lemos: “Desse modo, os homens que se mantêm ligados à verdade de uma generalidade atemporal, que agora se tornou igualmente ‘mentira’, devem novamente se tornar livres: tanto para a vida, onde tudo tem seu tempo, inclusive a verdade; como para a nova verdade de uma decisão sobre a verdade de tempos em tempos. Assim, a verdade também se tornará objeto da política, ‘grande política’ de espíritos que possuem a força para decisões sobre a verdade. E dessa forma, mesmo esse aforismo inaudito pode também ser levado filosoficamente a sério” (STEGMAIER, 2010, p. 273).

---

cinzas, Nietzsche entende que os pensamentos de um autor, assim como o fogo, vivem para sempre através da obra dele enquanto o autor, como as cinzas, deixa de ser. No parágrafo 197, lemos: “A sorte maior será a do autor que, na velhice, puder dizer que tudo o que nele eram pensamentos e sentimentos fecundantes, [...] continua a viver nos seus escritos”, acrescentando na sequência, “e que ele próprio já não representa senão a cinza, enquanto o fogo se salvou e em toda parte é levado adiante” (HH I 197). Nesse caso, entendemos o *Ecce Homo* como um relato que visa a deter a morte, tornando imortal a palavra, enquanto escrito, diferindo, com isso, do eu que vive e morre. Ao fazê-lo, como escreve Foucault sobre a linguagem, Nietzsche assume que “O infortúnio inumerável, dom ruidoso dos deuses, marca o ponto onde começa a linguagem; mas o limite da morte abre diante da linguagem, ou melhor, nela, um espaço infinito” (FOUCAULT, 2001, p. 47). Com a escrita de *Ecce Homo*, Nietzsche narra, ao mesmo tempo a si e aos feitos filosóficos que o singularizam e o diferenciam para si e para o mundo, articulando a linguagem com a linha da morte, buscando na palavra a imortalidade que lhe é própria, reconhecendo, como em outra afirmação de Foucault, que: “A linguagem, sobre a linha da morte, se reflete: ela encontra nela um espelho; e para deter essa morte que vai detê-la não há senão um poder: o de fazer nascer em si mesma sua própria imagem em um jogo de espelhos que não tem limites” (FOUCAULT, 2001, p. 48).

Ora, se Nietzsche em *Ecce Homo* escreve para não morrer, então ele retoma a tarefa da escrita homérica, seja como Ulisses, seja como Aquiles; já que, nos dois casos, trata-se de cantar os infortúnios em um espaço que se avizinha com a morte e, ao mesmo tempo, dela se afasta pela palavra. Nesse caso, ele retomaria o estilo da imortalidade atribuído a Tucídides e a Tácio em *Humano, demasiado humano II*. No parágrafo 144, ele o explica através de uma escrita que se dirige à eterna duração, afirmando que: “O estilo da imortalidade. – Tucídides e Tácio – ambos, ao escrever suas obras, pensaram numa eterna duração para elas” (HH II 144), acrescentando, na sequência que: “Um acreditou dar durabilidade a seus pensamentos colocando-os no sal, o outro, cozinhando-os; e, ao que parece, nenhum dos dois se equivocou” (HH II 144). Observe-se que ele utiliza o nome dos autores e não das obras no mesmo livro em que estabelece a distinção entre eles, explicitando os riscos advindos do trato da obra a partir do nome do autor, permitindo-nos vislumbrar no estilo da imortalidade a associação do nome do autor com a obra a partir da imortalidade que ela porta.

A frequente referência ao pai, já morto, e a narrativa dos infortúnios presentes em variados parágrafos de *Ecce Homo*, como por exemplo, em “Por que sou tão sábio”, parágrafo 1: “Também o mal da vista, por vezes aproximando-se perigosamente da cegueira...” (EH, Por que sou tão sábio 1); parágrafo 2: “Sem considerar que sou um *décadent*, sou também o seu contrário” (EH, Por que sou tão sábio 2); e, no parágrafo 4,

encontramos, outra vez, a referência à morte do pai como a sobrevida do filho: “Em mais outro ponto sou apenas meu pai novamente e como que sua sobrevida após uma morte prematura” (EH, Por que sou tão sábio 4) a nosso ver, encontram elucidação na busca de um relato que jamais termina, em um canto que continua mesmo depois da morte, indo ao encontro da afirmação de que como o pai ele já morreu, os escritos publicados, e como a mãe, ainda vive, o eu a diferir dos escritos. No primeiro caso, o autor, no segundo, o si mesmo, permitindo compreender as expressões sepultamento e imortalidade conferidas à vida e à obra na seguinte passagem:

Neste dia perfeito, em que tudo amadurece e não só a videira doura, caiu-me na vida um raio de sol: olhei para trás, olhei para a frente, jamais vi tantas e tão boas coisas de uma só vez. Não foi em vão que enterrei hoje o meu quadragésimo quarto ano, era-me lícito sepultá-lo – o que nele era vida está salvo, é imortal. O primeiro livro da *Transvaloração dos valores. As canções de Zaratustra, O crepúsculo dos ídolos*, meu ensino de filosofar com o martelo – tudo dádiva desse ano, aliás de seu último trimestre! *Como não deveria ser grato à minha vida inteira?* – E assim me conto minha vida (EH, Prólogo 5).

A alusão ao dia perfeito, entendemos como o presente, o agora, o momento que se esvai entre o ontem e o amanhã, como um raio de sol que se pode contemplar sem tocar, permitindo vislumbrar o feito e o por fazer. Ao enterrar no passado o quadragésimo quarto ano, mostrando ser lícito sepultá-lo, Nietzsche, a nosso ver, retira do sepultado o que era vida, considerando a vida colocada para além do sepultamento como imortal. Ora, o primeiro livro da *Transvaloração dos valores*, as *Canções de Zaratustra* e *O crepúsculo dos ídolos*, o ensino de Nietzsche sobre filosofar com o martelo como vida são imortais. Daí ele ser grato a vida inteira do eu que morre a cada dia, como uma forma de sobrevida do pai, pela imortalidade da obra, levando-o a em *Ecce Homo*, em nossa ótica, a contar a vida que vive na obra. A grandiloquência que lhe é característica encontra, igualmente, sentido na narrativa dos feitos como grandes de modo similar aos da escrita grega de Homero. Ao fazê-lo, ele expressa discursivamente o que deve aos antigos, conforme o lugar do escrito na sequência de *Crepúsculo dos ídolos*, e o que a eles acrescenta. A imortalidade é a do nome do autor, como os de Tucídides e de Tácio e dos escritos que o carregam, enquanto o “eu” morre a cada amanhecer, vivendo ainda, como a mãe. Mas o relato, narrado pelo autor-pensador, impresso no nome do autor é o que jamais chegará ao fim. Por isso, Nietzsche conta a si a vida, ao dizer: “E assim me conto minha vida”. Ao fazê-lo suspende pela palavra a morte, tornando o que era vida imortal, retomando nos escritos o caráter paradoxal atribuído a Homero e elucidado em *Humano, demasiado humano II*, ao declarar que:

*Como Homero pode ser paradoxal:* – Existe algo mais ousado, mais horripilante, a brilhar como o sol de inverno sobre o destino humano, do que este pensamento encontrado em Homero? Assim decidiram e impuseram os deuses aos homens *A ruína para que gerações posteriores a cantassem*. Ou seja: nós sofremos e

---

sucumbimos para que não *falte* material aos poetas – assim dispõem precisamente os deuses homéricos, que parecem bastante preocupados com o divertimento das gerações vindouras e muito pouco conosco, homens do presente (HH II, 189).

Ao retomar a tarefa tão antiga quanto a fala, como diz Foucault em “A linguagem ao infinito”, Nietzsche suspende as decisões no tempo da narrativa de *Ecce Homo*, contando os infortúnios passados e os conceitos criados nos momentos da vida que imortalizou nas obras, falando para que deles se fale para sempre: “Na obra, a linguagem se protegia da morte por essa palavra invisível, essa palavra de antes e depois de todos os tempos dos quais ela se fazia apenas o reflexo logo encerrado em si mesmo” (FOUCAULT, 2001, p. 52). Assim, entendemos, por um lado, a distinção estabelecida entre o “eu” e “os escritos” que antecede os comentários a cada livro publicado por Nietzsche ao escrever *Ecce Homo*: “Uma coisa sou eu, outra são meus escritos” (EH, Por que escrevo livros tão bons 1). A imortalidade é conferida à obra e ao autor enquanto o “eu” vive e morre. Ao fazê-lo, Nietzsche não considera, a nosso ver, que a obra seja explicada pelo nome do autor no que tange aos variados predicados que ele carrega, permanecendo tributário do debruçar-se sobre o escrito como condição de acesso a ele. Mas, a narrativa ao suspender o tempo, desvincula o nome do autor do tempo existencial do “eu” para o vincular à imortalidade da obra. Nela, os nomes de nomes, como “Anticristo”, “Dionísio” e “Zaratustra” vinculam-se ao nome do autor enquanto expressam os pensamentos propostos e expressos por ele nos escritos imortalizados no conjunto da obra.

Em conclusão, ao retomar no discurso apresentado em *Ecce Homo* o sentido das narrativas para os gregos da antiguidade, enquanto suspendem a morte através da palavra, Nietzsche termina por escrever um ensaio para, em todos os tempos, ser escutado com os olhos, atingindo por meio dos escritos a imortalidade que, ao mesmo tempo, se liga ao nome do autor e se desliga da condição do eu. Se ele será lido ou não, ainda que ele como eu, autor e obra o queira, não depende nem do “eu” e nem dos “escritos” enquanto imortalidade da obra. Afinal, o autor-pensador-Nietzsche é como a árvore que dá frutos, mas não tem responsabilidade sobre a colheita ou não deles, conforme o prefácio de *Genealogia da moral*:

com a necessidade com que uma árvore tem frutos, nascem de nós nossas ideias, nossos valores, nossos sins e não e ses e quês – todos relacionados e relativos uns aos outros, e testemunhas de *uma* vontade, *uma* saúde, *um* terreno, *um* sol. – Se *vocês* gostarão desses frutos? – Mas que importa isso às árvores? Que importa isso a nós, filósofos!... (GM, Prefácio 2)

**Referências Bibliográficas:**

BRANDÃO, J. *Mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 1987, v. II.

CHARTIER, Roger. Escutar os mortos com os olhos. *Estudos avançados* v. 24 nº 69, São Paulo, USP, p. 7-30, 2010.

\_\_\_\_\_. *O que é um autor?* Revisão de uma genealogia. Trad. Luiz Curcino e Carlos Bezerra. São Carlos: EDUFSCAR, 2021.

COLLI, G. *Escritos sobre Nietzsche*. Trad. Maria Filomena Molder. Lisboa: Relógio D'Água, 2000.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O que é a filosofia*. Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Muñoz. São Paulo: editora 34, 1992.

FOUCAULT, Michel. *Ditos & Escritos*. Trad. Inês Barbosa. Rio de Janeiro: Forense, 2001, v. III.

\_\_\_\_\_. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Sampaio. 3 ed. São Paulo: Loyola, 1996.

JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche*. Los diez anos del filósofo errante. Trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza, 1994, v 3.

KANT, I. *A metafísica dos costumes*. Trad. José Lamego. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2005.

MONTINARI, M. *Ler Nietzsche: O crepúsculo dos ídolos*. *Cadernos Nietzsche* nº 3, p. 77-91, 1997.

NIETZSCHE, F. *Oeuvres philosophiques complètes*. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Paris: Gallimard, 1971/1997. 18 vol.

\_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke - Kritische Studienausgabe*, edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1967/1978. 15 vol.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche - Obras Incompletas*. Coleção "Os Pensadores", tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

\_\_\_\_\_. *Para além de bem e mal*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Brasiliense, 1987.

\_\_\_\_\_. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano, II*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Despojos de uma tragédia*. Trad. Ferreira da Costa. Lisboa: Relógio D'água, 1944.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche source*. Editor Paolo D'Iorio. Disponível em: <http://www.nietzschsource.org>, acesso em 20 de novembro de 2023.

MARTON, S. Nietzsche e o problema da medicina em “*Ecce Homo*”. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 141, dez./2018, p. 891-903.

SALAUARDA, J. A concepção básica do Zaratustra. *Cadernos Nietzsche* nº 2. São Paulo: Departamento de Filosofia da USP, 1997, p. 17-39.

SCHLECHTA, K. *Les cas Nietzsche*. Paris: Gallimard, 1997.

STEGMAIER, Werner. Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? Interpretação contextual do § 1 do capítulo “Por que sou um destino”, de *Ecce Homo*. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 34, nº 1, p. 173-206, 2011.

WOTLING, Patrick. Der Weg zu den Grundproblemen. Statut et structure de la psychologie dans la pensée de Nietzsche. *Nietzsche-Studien*, nº 26, Berlin: Walter de Gruyter & Co, p. 1-33, 1997. Texto em Merriweather tamanho 11, segundo as diretrizes para autores.

---

Recebido: 11/01/2023

Aprovado: 30/01/2024

Received: 11/01/2023

Approved: 30/01/2024



# ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 14 - N. 02 ISSN 2179 - 3441

---

## O discurso *Das três transmutações* e a transvaloração de todos os valores em Nietzsche

*The speech On the three transformations and the transvaluation of all values in Nietzsche*

Newton Pereira Amusquivar Junior 

Doutor em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e realizando o estágio de pós-doutorado no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp), com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa de São Paulo (FAPESP). Guarulhos, SP, Brasil.

Contato: [newtonpa@gmail.com](mailto:newtonpa@gmail.com)

### Resumo:

O presente artigo propõe interpretar o discurso *Das três transmutações* pela perspectiva do que Nietzsche denomina de “transvaloração de todos os valores”. Para isso, inicialmente é realizada uma investigação sobre a origem, os sentidos desse termo e sua relação com a obra *Assim falou Zaratustra*. Posteriormente pretendo mostrar que a transvaloração de todos os valores está nesse discurso: o camelo possui o significado de obediência aos valores instituídos durante séculos; o leão representa o espírito de negação dos valores estabelecidos, constituindo uma noção de liberdade; e a criança é a criação de valores que afirma dionisiacamente a vida e tudo o que os valores estabelecidos negaram.

**Palavras-chave:** Transvaloração de todos os valores. Nietzsche. Zaratustra.

### Abstract:

The purpose of this paper is to interpret the speech *On the three transformations* from the perspective which Nietzsche designates as the “transvaluation of all values”. In order to achieve this, I initially carry out an investigation into the origin and meanings of this term and its relation to the work *Thus spoke Zarathustra*. Later I intend to show that the transvaluation of all values is present in this speech: the camel has the meaning of obedience to values instituted throughout centuries; the lion represents the spirit of negation of the established values, constituting a notion of freedom; and the child corresponds to creation of values which affirms, in a Dionysus-like fashion, life and everything that the established values have negated.

**Keywords:** Transvaluation of all values. Nietzsche. Zarathustra.

## Introdução

Historicamente, os primeiros sentidos da noção de valor estavam relacionados a algo para indicar utilidade ou preço dos bens materiais e dignidade ou mérito das pessoas. Na filosofia, foi apenas com o estoicismo que o termo ganhou uma conotação ética. Dessa época até a filosofia moderna, a noção de valor se manteve como um bem subjetivo, até que no século XIX, a noção kantiana de valor se relaciona com o conceito de bem como um valor objetivo<sup>1</sup>. Para Nietzsche, a questão do valor é central nas suas reflexões éticas, principalmente com o seu objetivo de avaliar os valores morais e superar os limites impostos por eles: trata-se do que ele intitula de *transvaloração de todos os valores* (*Umwertung aller Werthe*). Com essas palavras, Nietzsche compreende a avaliação dos valores, a destruição dos valores morais engendrados, uma reviravolta e transformação na criação de novos valores.

Pretendo aqui mostrar como a obra *Assim falou Zaratustra* contém um desenvolvimento das teses sobre a transvaloração dos valores no discurso *Das três transmutações* (*Von den drei Verwandlung*). É importante observar que a expressão “transvaloração de todos os valores” ainda não tinha sido cunhada na época em que Nietzsche escreveu a primeira parte de *Assim falou Zaratustra* (1883). Pretendo primeiramente escrever sobre o surgimento e os sentidos da expressão “transvaloração de todos os valores” (*Umwertung aller Werthe*) ou “transvaloração dos valores” (*Umwethung der Werthe*), assim como a sua relação com a obra *Assim falou Zaratustra*. Em um segundo momento, pretendo mostrar como o discurso *Das três transmutações* pode ser interpretado pela perspectiva da transvaloração de todos os valores. Como consequência, pretendo apontar teses fundamentais sobre a noção de valor nesse discurso que embasaram a formulação de uma transvaloração de todos os valores.

### 1. Aspectos sobre a transvaloração de todos os valores

#### 1.1. O surgimento do termo “transvaloração de todos os valores”

É preciso notar que dois problemas iniciais se apresentam para a interpretação sobre o discurso *Das três transmutações*: primeiramente, é preciso explicar como

---

<sup>1</sup> Essa perspectiva histórica da noção de valor está presente no dicionário de filosofia de Nicola Abbagnano (2000), no verbete “valor”. Nele, o autor indica os seguintes aspectos: o estoicismo introduziu o termo “valor” como objeto de escolha moral segundo a razão (Diógenes Laerte) ou natureza (Cícero); Hobbes retoma o termo “valor” por uma noção subjetiva de bem; na economia política do século XIX, “valor” é suplantado das discussões morais; Kant identifica o bem como valor objetivo para todos entes racionais e; por fim, em Nietzsche, o termo “valor” passa a ser fundamental para a filosofia, tal como notaremos neste artigo ao abordar a expressão “transvaloração de todos os valores”.

Nietzsche entende e aborda o termo “transvaloração de todos os valores”; em segundo lugar, a problemática que envolve o fato de esse termo ter sido cunhado em 1884, portanto, depois de finalizar a terceira parte de *Assim falou Zaratustra*, dois anos após à primeira parte dessa obra. Esse segundo problema pode ser compreendido ao analisarmos o surgimento da expressão “transvaloração de todos os valores” nos escritos de Nietzsche.

O filósofo alemão utiliza a expressão *Umwertung aller Werthe* em fragmentos póstumos<sup>2</sup> e em cartas, inicialmente como subtítulo de uma obra que ele pretendia escrever. Nos últimos meses de sua vida lúcida, Nietzsche modifica o subtítulo “transvaloração de todos os valores” para o próprio título da obra<sup>3</sup>. É importante enfatizar que foi Nietzsche quem introduziu o termo transvaloração (*Umwertung*) dentro da filosofia e o colocou como um conceito relevante nas suas reflexões sobre os valores morais. Justamente por conta disso, alguns estudiosos de Nietzsche estão reavaliando se é correto datar o surgimento da noção de “transvaloração de todos os valores” apenas em 1884, entre os quais eu destaco os trabalhos de Thomas H. Brobjer. Para esse estudioso, as primeiras reflexões sobre o tema do valor, que acarretará a noção de “transvaloração de todos os valores”, já aparecem entre 1880 e 1881, nos fragmentos póstumos, e no aforismo 269 de *A gaia ciência*, onde se lê: “*Em que você acredita? – Nisto: que os pesos de todas as coisas precisam ser determinados novamente*” (GC 269). Brobjer (2010, p.16) destaca a palavra “novamente” (*neu*) desse aforismo e o fato de Nietzsche ter introduzido os últimos aforismos do livro III na fase final de elaboração de *A gaia ciência* como apoio para interpretar a “transvaloração”. Além disso, ele evidencia que nos fragmentos póstumos do período de 1880 e 1881 o tema da transvaloração já estava presente (BROBJER, 2010, pp. 17-18).

Ao analisarmos esses fragmentos póstumos, indicados por Brobjer, pode-se notar as teses sobre o valor que são uma base para a noção de “transvaloração de todos os valores”, tais como a necessidade de avaliar, destruir e criar valores. No fragmento póstumo 1880, 3[116] Nietzsche faz uma análise crítica do cristianismo por realizar uma inversão de todos os juízos de valores, colocando por trás de todas as coisas um tribunal, ou seja, o cristianismo seria responsável por uma absolutização e universalização dos valores morais, acreditando ser capaz de julgar toda a existência por meio deles. Ora, a crítica de Nietzsche, em relação à forma de valorização cristã, diz respeito ao relativismo dos valores morais, o que já aparece nos fragmentos póstumos por meio de um ceticismo e de uma negação dos valores (FP 1880, 3[54]). É possível observar nesses fragmentos póstumos que o que é imoral hoje já pode estar dentro da moralidade em outra época ou local (FP 1880, 3[66]) e a indicação de que, para o

<sup>2</sup> Fragmentos póstumos como os FP1884, 26 [259]; FP 1885, 2[100]; FP 1886, 5[75]; FP 1887, 9[164], FP 1887, 11 [411]; FP 1887, 11[414]; FP 1888, 14 [78]; FP 1888, 14 [136]; FP 1888, 14[156]; FP 1888, 15[100]; FP 1888, 16[86] e FP 1888, 18[17].

<sup>3</sup> Como é possível notar nos fragmentos póstumos: FP 1887, 11[416]; FP 1888, 19[2]; FP 1888 19[8]; FP 1888, 22[14].

homem mudar, seria preciso admitir que nosso entendimento sobre o que é valor de bem e mal se forma de maneira arbitrária (FP 1880, 6[378]). Esse ceticismo sobre um valor absoluto na moralidade conduz até a tarefa de Nietzsche de rever a valoração, como pode-se notar nos fragmentos FP 1880, 1[56] e FP 1881, 11[76]. No fragmento póstumo 1880, 3[158], ele deixa claro que o estado lamentável da cultura atual fornece a tarefa da revisão de todos os valores, assim como no FP 1880, 5[25], onde Nietzsche nota que para ter impressões adequadas é preciso nova valoração. Porém, ele levanta a seguinte pergunta no fragmento póstumo 1881, 11[20]: “questão fundamental: como foi feita e alterada a tabela de valores dos bens?”. Ora, essa é a questão fundamental para uma transvaloração de todos os valores. Uma resposta inicial para essa questão está no fragmento póstumo 1880, 6[175] em que se nota que ao realizar essa nova valoração seria preciso ou valorizar coisas diferentes ou valorizar as coisas de maneira diferente.

Em suma, a análise desses fragmentos póstumos deixa claro que há uma concepção sobre o valor e há a necessidade de transformar esses valores estabelecidos. Como consequência disso, fica também elucidado que, antes de redigir a obra *Assim falou Zaratustra*, as principais concepções de transvaloração de todos os valores já estavam sendo elaboradas mesmo que Nietzsche ainda não tenha escrito o termo transvaloração (*Umwertung*). Portanto, a problemática do fato de Nietzsche ter pensado nesse termo e depois escrever o discurso *Das três transformações* pode ser aqui esclarecida: o surgimento do pensamento sobre a transvaloração de todos os valores é anterior ao uso do termo por meio de uma teoria sobre os valores morais e pela necessidade de mudar e transformar esses valores. Isso está presente no primeiro livro de *Assim falou Zaratustra* e no discurso *Das três transmutações*.

## 1.2 Os sentidos da noção de transvaloração de todos os valores

Dado esse esclarecimento sobre o termo “transvaloração”, pensado entre 1880 e 1881, é preciso agora compreender mais profundamente os sentidos da noção de uma “transvaloração de todos os valores” apontados por Nietzsche. Eles são diversos, mas, como pretendo mostrar, é possível interpretar uma unidade nesses diferentes sentidos. Para realizar essa empreitada, proponho estudá-la por duas vias: primeiro, como uma análise histórica dos valores morais e, em segundo lugar, como um projeto de um livro filosófico.

O primeiro sentido de “transvaloração dos valores”, numa análise histórica, contém uma ambiguidade, pois ele se refere tanto a uma transvaloração dos valores antigos ou nobres, realizada pelo cristianismo (também denominada como a rebelião

escrava da moral), como uma transvaloração dos valores morais cristãos dentro da perspectiva nietzschiana de superar a moral cristã, a civilização Ocidental e a modernidade. Nesse sentido, trata-se de operações contrapostas, mas que Nietzsche denomina, ambas, como “transvaloração”.

A transvaloração dos valores antigos ou nobres, realizada pela moral judaica e cristã, aparece no aforismo 46 de *Para além do bem e mal* ao afirmar que a fórmula “Deus na cruz” “prometia uma transvaloração de todos os valores antigos” (BM 46). Já a primeira dissertação da *Genealogia da moral*, contém uma investigação sobre a mudança dos valores morais antigos realizado pelo judaísmo (GM I, 7) e pelo cristianismo (GM I, 8), em que ocorre uma transvaloração judaica relacionada com a revolta dos escravos na moral (GM I, 7) e uma transvaloração dos valores sobre os ideais nobres realizada por Israel (GM I, 8). Por fim, no livro *Crepúsculo dos ídolos*, no capítulo *Os melhoradores da humanidade*, seção 4, Nietzsche indica o cristianismo como a transvaloração dos valores arianos. Como é possível notar nessas passagens, na transvaloração dos valores antigos efetivada pela moral judaica cristã, ocorre uma mudança radical nos valores morais da antiguidade que Nietzsche classifica como nobres ou arianos. Para compreender isso, é preciso entender a clássica tipologia que Nietzsche apresenta no aforismo 260 de *Para além do bem e mal* e na primeira dissertação da *Genealogia da moral*, entre moral dos senhores e moral dos escravos diante das pluralidades de valores morais, na qual Nietzsche aponta para uma rebelião escrava na moral.

Na moral do senhor, o bom é caracterizado pelo estado de alma elevada, é orgulhoso, considerado distinto e determinante na hierarquia. O homem nobre despreza os seres que são contrários a esse estado de elevação. Trata-se da oposição entre o “bom” (*gut*) e o “ruim” (*schlecht*) que equivale, respectivamente, ao “nobre” e ao “desprezível”. Logo, despreza-se o covarde, o medroso, o mesquinho, o desconfiado, que se deixa maltratar, que mendiga e, sobretudo, que mente. O bom está, nas diversas línguas, relacionado com o nobre, o superior, o aristocrático etc. O ruim, por outro lado, é o simples, comum, oposto ao nobre. O nobre ajuda o infeliz, não por compaixão, mas sim por um ímpeto gerado pela abundância, pois ele está longe de uma moral altruísta. O nobre tem o dever diante dos iguais, já com os inferiores ele pode agir de bel-prazer.

Diferente disso é a moral dos escravos, tendo em vista que os violentados e oprimidos moralizam e que ocorre uma suspeita pessimista face a toda a situação, talvez uma condenação do homem. O escravo não vê como favorável a virtude dos poderosos, pois é cético e desconfiado a todo bom e honrado. E inversamente, as propriedades que servem para aliviar a existência dos que sofrem são postas em relevo e inundadas de luz: compaixão, paciência, diligência, humildade, amabilidade, pois são as propriedades mais úteis. A moral do escravo é de utilidade. Há nela uma oposição

entre o “bom” (*gut*) e o “mau” (*böse*). O bom é ligeiro e benévolo, pois ele tem que ser também inofensivo, boa índole, fácil de enganar, ou seja, um bom homem.

Da moral do senhor para a moral do escravo, há uma inversão, uma revolta dos escravos realizada pelos judeus que é uma transvaloração dos valores antigos operada pela moral escrava. Assim, bom não é mais o nobre, o poderoso, o feliz, mas os bons são os miseráveis, os pobres, os impotentes, os sofredores, os necessitados, os feios; já os nobres, os poderosos, são maus, cruéis, ímpios. O “mau” da moral do ressentimento é o “bom” da moral nobre. Do ódio do judeu surgiu o amor cristão, mas esse não é negação da vingança judia, pelo contrário, ele brotou do ódio judeu. Logo, com o cristianismo Israel triunfou em relação aos ideais mais nobres.

Outro ponto importante é que a rebelião escrava ocorre quando o ressentimento se torna criador e gerador de valores morais. Com o ressentimento, é negada uma reação efetiva em atos e apenas por uma vingança imaginária se obtém a reparação. A moral nobre nasce de um Sim a si mesma, já a moral escrava diz Não a si mesmo e afirma um outro, fora, um não-eu. Os bem-nascidos se sentem felizes, não necessitam construir uma felicidade artificial, como faz o escravo, mentindo para si mesmo por meio de um olhar ao inimigo (tal como faz o ressentido). O nobre é necessariamente ativo, não sabe separar a felicidade da ação. Ser ativo é parte da sua felicidade. O contrário ocorre com o impotente (atacado por um sentimento venenoso, o ressentimento), ele encontra a felicidade no entorpecimento, sossego, paz e passividade.

O cristianismo, ao invés de afirmar este mundo vivido, afirma uma outra existência essencial, imutável e eterna. Com a vitória do cristianismo em Roma, a moral escrava do cristão se prolifera por todos os tecidos sociais, até o desenvolvimento de uma moral de rebanho e de valores políticos modernos, como a igualdade, liberdade e fraternidade. Não por acaso, a Revolução Francesa é caracterizada como a última grande rebelião dos escravos no aforismo 46 de *Para além do bem e mal*.

De maneira contraposta a essa rebelião escrava da moral ocorre o outro sentido de transvaloração dos valores, em que Nietzsche aponta como possibilidade transvalorar os valores cristãos estabelecidos. A crítica de Nietzsche à moral cristã é uma abertura para a transvaloração se estendendo para outros escritos. No livro *Ecce homo*, o termo “transvaloração” aparece com bastante frequência. Nietzsche enfatiza que suas perturbações doentias favoreceram mudanças de perspectivas para uma transvaloração dos valores: “Agora tenho-o na mão, tenho mão bastante para *deslocar perspectivas*: razão primeira porque talvez somente para mim seja possível uma ‘transvaloração dos valores’” (EH Por que sou sábio 1). Porém, isso não quer dizer que uma transvaloração de todos os valores seja um projeto pessoal de Nietzsche. Pelo contrário, ele sabe que essa é uma tarefa para o futuro. Além disso, aparece nessa

citação justamente a possibilidade de deslocar perspectivas, ou seja, uma multiplicidade de perspectivas possíveis é essencial para uma transvaloração dos valores.

Na obra *Para além do bem e mal* ele acrescenta que a transvaloração é uma tarefa para os filósofos do futuro: “para *novos filósofos*, não há escolha; para espíritos fortes e originais o bastante em impulsionar valorizações opostas e transvalorar ‘valores eternos’ para revertê-los” (BM 203). Mais adiante, nesse mesmo aforismo, Nietzsche remete a tarefa da transvaloração, também, aos espíritos livres. Esse termo foi usado na sua obra *Humano, demasiado humano* como contrapartida ao espírito cativo, aprisionado pela tradição. O espírito livre se liberta da tradição para poder pensar diferente e para, por si só, instaurar valores. Logo, Nietzsche retoma esse termo para enfatizar a possibilidade de que a humanidade mude os valores morais estabelecidos.

Já no final do livro *Ecce homo*, a transvaloração aparece como uma forma de autoconhecimento da humanidade: “*Transvaloração de todos os valores*: eis a minha fórmula para um ato do supremo autorreflexão da humanidade, que em mim se fez gênio e carne” (EH Por que sou um destino 1). Nessa autorreflexão, ele pretende atingir a humanidade para concretizar, ao mesmo tempo, um projeto filosófico.

Em um artigo introdutório à temática da transvaloração de todos os valores, Luís Rubira realiza uma síntese dessas duas operações da transvaloração: a do cristianismo (rebelião escrava) e a de Nietzsche contra o cristianismo:

Toda transvaloração opera sempre num âmbito de valores estabelecidos: se a judaico-cristã operou no âmbito de valores nobres, tendo como símbolo máximo “o crucificado”, a *transvaloração nietzschiana* precisa operar sobre *todos os valores* que, desde então, se estabeleceram; e seu símbolo é Dionísio. Entende-se, assim, a derradeira inscrição em *Ecce homo*: “*Dionísio contra o crucificado...*” (EH Por que sou um destino 9), ou seja, símbolos que expressam, por um lado, uma transvaloração ocorrida e, por outra, uma nova transvaloração, aos olhos do filósofo, necessita ocorrer. Vê-se, portanto, por que o projeto de *transvaloração de todos os valores nietzschiano* é algo demasiadamente polêmico: com ele Nietzsche vem questionar, nada menos, que dois milênios de história. (RUBIRA, 2005, p.118).

É preciso enfatizar que a transvaloração dos valores que Nietzsche propõe em oposição ao cristianismo difere substancialmente da “revolta escrava na moral”, tal como destacou muito bem Arnaud Francois: “o movimento da história não é um simples oscilar e pendular entre valores aristocráticos e valores cristãos, mas sim um acontecimento, ou seja, uma nova forma de conceber a própria noção de valor, que ocorre com Nietzsche” (2007, pp. 136-137). Não se trata de retornar aos valores nobres simplesmente, a proposta não é inverter o que foi invertido pelo cristianismo, mas sim desenvolver o autoconhecimento humano para criar novos valores. Por conta disso, a transvaloração de todos os valores de Nietzsche se relaciona com outros conceitos

como eterno retorno, espírito livre, vontade de poder, filósofos do futuro e dionisíaco, pois trata-se de uma construção afirmativa de sua filosofia em contraposição aos valores cristãos e platônicos.

Justamente por isso que há o segundo sentido do uso do termo “transvaloração” por Nietzsche, a saber, como a formulação de uma obra filosófica em que conteria todos esses aspectos afirmativos. A transvaloração como um projeto filosófico em Nietzsche pode ser compreendida como o processo de escrita de um livro com subtítulo ou título: “transvaloração de todos os valores”. Isso aparece muito frequentemente em fragmentos póstumos já apontados acima, mas também é anunciado em obras publicadas como a seção 27 da terceira dissertação da *Genealogia da moral* e o prefácio de *Ecce homo*. Entretanto, em que consiste essa obra que Nietzsche pretende realizar desde 1881 até o final de sua vida consciente? Não se trata de uma obra qualquer ou apenas uma entre outras, mas por muitas vezes Nietzsche se referiu a ela como uma obra magna (*Hauptwerk*).

No começo do século XX, Elisabeth Förster-Nietzsche e Heinrich Köselitz (mais conhecido como Peter Gast) publicaram uma compilação de fragmentos póstumos com o título de *A vontade de poder*, alegando que essa seria a obra magna de Nietzsche. Como se sabe, essa compilação de fragmentos não correspondia de fato a um manuscrito de uma obra a ser publicada postumamente, muito menos à obra magna, mas sim à organização de fragmentos póstumos que, muitas vezes, não respeitava a ordem cronológica nem o rigor filológico devido.

Entretanto, não se pode negar o fato de que Nietzsche tinha o projeto de escrever uma obra magna. Em momentos diferentes, essa obra seria intitulada como *Eterno retorno* (1881-1885), *A vontade de poder* (1885-1888) e *Transvaloração dos valores* (1888). É preciso enfatizar que o pensamento de Nietzsche chega a uma nova fase com a “intuição” do eterno retorno em agosto de 1881. Esse conceito já aparece na obra *A gaia ciência*, iniciando o que Nietzsche coloca para si mesmo como um guia para uma nova e grande tarefa. Brobjer observa (2006, p. 287) que, depois de terminar de escrever *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche pretendia escrever uma grande obra com a ideia de eterno retorno e da crítica à moral. Por meio de uma carta enviada a Meysenbug em maio de 1884, Nietzsche afirma que o livro *Assim falou Zaratustra* seria apenas um “hall de entrada” para a sua filosofia (BROBJER, 2006, p. 285), assim como essa obra magna pretendia ser mais teórica do que *Assim falou Zaratustra* (BROBJER, 2006, p. 288). Entretanto, Nietzsche não publicou essa obra na sua vida lúcida. Muitos intérpretes, como Montinari (1982) e Curt Paul Janz (2016), consideram que Nietzsche desistiu dessa obra magna e, com base em uma carta a Georg Brandes em 20 de novembro de 1888, indicam que o *Anticristo* é convertido na totalidade da *transvaloração*. Brobjer (2006 e 2008) argumenta que é possível observar, em notas e cartas de novembro e

dezembro de 1888, evidências de que o *Anticristo* seria o primeiro livro dessa obra magna.

Seja como for, a obra magna de Nietzsche nunca chegou de fato a vir a público, muito menos uma obra intitulada *Transvaloração de todos os valores*. É interessante também notar que Nietzsche, nos seus últimos escritos, relaciona suas obras anteriores com o termo “transvaloração”. Em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche afirma que “o *Nascimento da tragédia* foi minha primeira transvaloração de todos os valores” (CI O que devo aos antigos 5). Sobre essa passagem, Patrick Wotling (2016, p. 141-142) observa que *O nascimento da tragédia* não tem a expressão “transvaloração” e nem uma teoria profunda sobre os valores morais. Logo, essa indicação no *Crepúsculo dos ídolos* significa mais uma reinterpretação do começo das suas reflexões ao buscar uma unidade de suas obras e pensamento. É também nesse sentido que em *Ecce homo*, Nietzsche se refere às diversas obras suas com o termo “transvaloração”, tais como *Humano, demasiado humano* (EH Humano, demasiado humano 6), *Aurora* (EH Aurora, 1), *Para além do bem e mal* (EH Para além do bem e mal 1) e *Genealogia da moral* (EH Genealogia da moral). Claro que essas obras se interligam mais com o tema do valor e da transvaloração do que a sua primeira obra, mas fica evidente que Nietzsche buscava uma unidade do seu pensamento com o termo “transvaloração”. Nota-se que a noção de transvaloração é usada para formar uma unidade ao pensamento nietzschiano, o que faz o seu sentido de análise histórica da moral se relacionar com a realização de uma obra filosófica, pois, no fundo, transvaloração de todos os valores é um projeto filosófico que quer deixar como legado um sentido para o futuro da humanidade.

Essa parece ser a direção para chegar à tarefa da transvaloração dos valores. Em *Ecce homo*, Nietzsche afirma: “Para a tarefa de uma *transvaloração dos valores* eram necessárias talvez mais faculdades do que as que jamais residiram em um só indivíduo, sobretudo também antíteses de faculdades, sem as quais estas se poderiam obstruir, destruir” (EH Por que sou tão inteligente 9). Contudo, a tarefa da transvaloração de todos os valores está para além de Nietzsche e para além de qualquer outro indivíduo, embora possa ser uma tarefa para os filósofos do futuro. Transvaloração não deve ser compreendida como um projeto pessoal de Nietzsche, não é a individualidade de Nietzsche que está aqui em questão, mas sim como a sua filosofia pode apontar para a possibilidade de efetivar a transvaloração dos valores para o futuro da humanidade. Nietzsche não está interessado em mostrar como nele ocorre a transvaloração dos valores, ele está interessado em construir a possibilidade futura de uma transvaloração dos valores morais vigentes.

Portanto, é importante entender como a figura de Zaratustra e o eterno retorno podem ser vistos, enquanto aspectos do pensamento nietzschiano, como fundamentais para a transvaloração dos valores. Então, o livro *Assim falou Zaratustra* tem um papel maior do que um “hall de entrada”. José Nicolao Julião (2011, pp. 40-42) defende que *Assim falou Zaratustra* seria a obra magna de Nietzsche. Seja ou não, esse livro se insere

no projeto de transvaloração de todos os valores. É isso que pretendo demonstrar no próximo tópico.

### 1.3 A transvaloração de todos os valores e a obra *Assim falou Zaratustra*

O pensamento do eterno retorno teve um grande impacto nos escritos de Nietzsche, tanto que ele próprio reconhece que a partir daí começa uma nova fase. Isso ocorreu em agosto de 1881, como ele mesmo descreve em *Ecce homo*: “Naquele dia eu caminhava pelos bosques perto do lago de Silvaplana; detive-me junto a um imponente bloco de pedra em forma de pirâmide, pouco distante de Surlei. Então veio-me esse pensamento” (EH Assim falou Zaratustra 1). Nesse mesmo ano surge a figura de Zaratustra reinterpretada por Nietzsche, de onde surgiria o livro *Assim falou Zaratustra*. Do mesmo modo, o eterno retorno e Zaratustra aparecem nos últimos aforismas do livro IV de *A gaia ciência*, que até então era o final da obra, dado que só em 1886 ele adicionaria o quinto livro.

O aforismo 341 de *A gaia ciência*, intitulado *O maior dos pesos (Das grösste Schwergewicht)*, nos remete ao aforismo 269 que afirma ser necessário que todos os pesos sejam determinados novamente. Como já foi escrito anteriormente, Brobjer compreende esse aforismo como mostrando os primeiros sinais da noção de transvaloração. Com isso, a concepção do eterno retorno tem um grande peso para a determinação das novas medidas de valores necessárias para a transvaloração de todos os valores. Ou seja, a tese de que tudo retornará, seja do pequeno ao mais gigante, da vida individual à ordem cosmológica, indica que o eterno retorno poderá transformar os valores. Luís Rubira, ao observar a relação fecunda entre eterno retorno e transvaloração dos valores no fragmento póstumo 1884, 26 [259], afirma que o significado dessa anotação é “que Nietzsche compreende o eterno retorno como o pensamento que possibilita realizar a transvaloração da totalidade dos valores” (2010, p. 228). Essa tese vem ao encontro da nossa investigação, principalmente em relação ao aspecto de que, a partir desse pensamento de Nietzsche, seria possível uma transvaloração de todos os valores por conta do eterno retorno e da crítica à moral.

O surgimento da expressão “eterno retorno” e da figura de Zaratustra ocorrem praticamente juntos, como o próprio Nietzsche afirma em *Ecce homo*: “a concepção fundamental da obra [*Assim falou Zaratustra*], o pensamento do eterno retorno, a mais elevada forma de afirmação que se pode em absoluto alcançar, é de agosto de 1881” (EH Assim falou Zaratustra 1). Nota-se, portanto, uma relação fecunda entre eterno retorno, Zaratustra e transvaloração: todos são modos de uma afirmação da existência em oposição à negação dela. Posteriormente, Nietzsche também retomará a figura de

Dionísio como afirmação da vida, formando uma unidade do ápice do seu pensamento com a noção do trágico já presente em *O nascimento da tragédia*.

Nietzsche retoma a concepção dionisíaca a partir de 1886. Nesse período, a contraposição não é focada mais só contra Sócrates, ela é ampliada contra o cristianismo, pois, com Cristo morto na cruz, atinge-se a grande negação de toda existência. Um cristão nega a vida mais feliz na Terra em busca de um além. Por outro lado, Dionísio, despedaçado e com o máximo de dor, afirma ainda a vida terrena no seu máximo grau, como Nietzsche deixa claro no fragmento póstumo 1888, 14 [89].

A concepção de transvaloração de todos os valores está presente em *Assim falou Zaratustra*? Sobre essa questão, Nietzsche apresenta uma resposta em *Ecce homo*: “Não disse palavra que não houvesse dito já há cinco anos pela boca de Zaratustra” (EH Por que sou um destino 8). Nesse mesmo livro, quando Nietzsche analisa sua obra mais poética, ele a relaciona com Dionísio: “Esta obra [*Assim falou Zaratustra*] ocupa lugar à parte. Deixemos os poetas de lado: talvez nunca se tenha feito nada a partir de uma tal profusão de energia. Meu conceito de ‘dionisíaco’ tornou-se ali *ato supremo*” (EH Assim falou Zaratustra 6). O próprio personagem Zaratustra é compreendido como uma inversão dos valores morais, Nietzsche afirma isso em *Ecce homo*:

Não me foi perguntado, deveria me ter sido perguntado, o que precisamente em minha boca, na boca do primeiro imoralista, significa o nome *Zaratustra*: pois o que constitui a imensa singularidade deste persa na história é precisamente o contrário disso. Zaratustra foi o primeiro a ver na luta entre o bem e o mal a verdadeira roda motriz na engrenagem das coisas – a transposição da moral para o metafísico, como força, causa, fim em si, é obra *sua*. Mas essa questão já seria no fundo a resposta. Zaratustra *criou* este mais fatal dos erros, a moral: em consequência, deve ser também o primeiro a *reconhecê-lo* (EH Por que eu sou um destino 3).

Nesse sentido, Zaratustra é o personagem utilizado para indicar uma autossuperação e, por isso, podemos afirmar que todo o livro está no plano da transvaloração de todos os valores. Brobjer também o reconhece e, especialmente sobre o discurso *Das três transmutações*, ele afirma: “o tema da transvaloração também está presente, por exemplo, em *Das três transmutações*, mas talvez em um nível mais individual do que social e não elaborado” (BROBJER, 2010, p. 15). A transformação, autossuperação e superação são temas fundamentais em *Assim falou Zaratustra*. Claus Zittel (2000) considera como um grande problema dessa obra a autossuperação de Zaratustra, também Julião (2016) interpreta que nessa obra o ensinamento da superação é tema nuclear.

No prólogo dessa obra já é possível notar uma transformação de Zaratustra: depois de passar uma década na caverna, “enfim seu coração mudou” (ZA Prólogo 1). Essa mudança é notada por um homem velho, que diz, ao rever Zaratustra depois de anos: “Não me é estranho esse andarilho: por aqui passou há muitos anos. Chamava-se

Zaratustra; mas está mudado [...]. Mudado está Zaratustra; tornou-se uma criança Zaratustra” (ZA Prólogo 2). Zaratustra indica uma mudança sofrida por si mesmo e, mais do que isso, ele não é visto como mais velho, como seria a ordem natural de uma vida, mas sim como uma criança, o que pode indicar que passou pelas três transmutações. Essas transformações representam uma reviravolta na cultura judaica e cristã. Em seguida, analisarei especificamente o modo como o primeiro discurso pode ser interpretado pela perspectiva da transvaloração de todos os valores.

## **2. Os valores no discurso *Das três transmutações*:**

O discurso *Das três transmutações* é interpretado como a narrativa de uma transformação espiritual necessária para estar na companhia de Zaratustra. Foi assim que compreendeu Lampert (1986, p.32), ao indicar que Zaratustra percebe a inexistência de pessoas preparadas para a sua sabedoria e discurso; portanto, seria necessário criar um público adequado. Isso só seria possível ao tomar conhecimento sobre esses três estágios do espírito, o que é necessário para os companheiros de Zaratustra (LAMPERT, 1986, p. 33). Tiago Barros (2011, p. 338) também nota uma relação entre a transformação de Zaratustra no prólogo e o discurso *Das três transmutações*. Para ele, o comentário do santo eremita da floresta, de que Zaratustra se transformou em uma criança, se relaciona com a transformação final do espírito do discurso. Com isso, as três transmutações indicariam um processo de transformação do próprio Zaratustra. É possível, também, uma outra interpretação de que essas três transmutações se referissem a alguns aspectos da vida pessoal e do desenvolvimento intelectual de Nietzsche, tal como interpreta Erich Heller (1988, pp. 70-86). Há outras interpretações em que o espírito em transmutação não é considerado como uma transformação individual, mas sim ampla, tal como a de Vânia Dutra de Azeredo (2011, p. 61), que entende esse discurso como uma exposição da história da filosofia em que o camelo como determinação representa Sócrates e Platão, o leão como autonomia corresponde a Descartes e Kant e, por fim, a inocência da criança se relaciona com o próprio Nietzsche.

Acredito que a grande riqueza do livro *Assim falou Zaratustra* consiste em possibilitar diferentes interpretações e perspectivas. Não pretendo aqui apontar a interpretação correta sobre as transformações do espírito, mas diante de todas elas, pretendo formar uma hermenêutica, levando em consideração a transvaloração de todos os valores. Por conta disso, não considero que a referência do espírito seja somente individual ou ampla (como a história da filosofia), mas trata-se de ambos. O espírito que se transforma não pode ser interpretado de maneira fechada como se

referisse apenas a Zaratustra ou a seus companheiros nem ser interpretado apenas como um processo histórico, ele é a transformação que pode ser tanto individual como histórica. No conjunto da trama da obra, a transformação do espírito tem uma referência forte ao Zaratustra e aos seus companheiros, mas tendo em vista que, desde o prólogo, Zaratustra quer levar sabedoria e boa nova aos homens, então, por mais que sua primeira tentativa tenha sido fracassada, ele deve ter em mente a necessidade de possibilitar a transvaloração de todos os valores.

Portanto, não considero que esse primeiro discurso seja simplesmente uma disposição necessária para a tarefa de Zaratustra, tal como compreendeu Lampert (1986, p. 35), pois a transformação de Zaratustra e do espírito reflete a necessidade de colocar uma nova medida para toda a humanidade, ou seja, de transvalorar os valores. E isso fica claro por Nietzsche utilizar os termos “valor”, “peso”, “tu deves” entre outros nesse discurso, pois não existe valor algum que seja estritamente individual, mas trata-se de toda relação dos homens com os valores estabelecidos. Além disso, não se pode entender os ensinamentos e discursos de Zaratustra como um meio para atingir um fim (a tarefa), porque o próprio percurso já é a tarefa. E é justamente por meio da perspectiva da grande tarefa de transvaloração que pretendo interpretar esse discurso de Zaratustra.

### **2.1. O espírito “camelo”**

O discurso *Das três transmutações* trata da transformação do espírito utilizando três imagens: o camelo, o leão e a criança: “Três transmutações vos cito do espírito: como o espírito se torna camelo, e em leão o camelo, e em criança, por fim, o leão” (ZA I, *Das três transmutações*). Não se trata de duas transmutações, tal como afirma Lampert (1986, p. 33): do camelo para o leão e do leão para o camelo, mas sim de três: o espírito torna-se camelo, depois torna-se leão e, por fim, torna-se criança.

Zaratustra caracteriza o espírito do camelo como aquele que carrega o peso: “Muito de pesado há para o espírito, para o espírito forte, que suporta carga, em que reside o respeito: pelo pesado e pelo pesadíssimo reclama sua força” (ZA I, *Das três transmutações*). A imagem do camelo representa o homem que carrega coisas, mesmo sem saber o que carrega: “O que é pesado? Assim pergunta o espírito de carga, assim ele se ajoelha, igual ao camelo, e quer ser bem carregado. O que é pesadíssimo, ó heróis? Assim pergunta o espírito de carga, para que eu tome sobre mim e me alegre de minha força” (ZA I, *Das três transmutações*). É preciso recordar que a metáfora do peso está extremamente relacionada com o eterno retorno e a transvaloração de todos os valores, tendo em vista o aparecimento desse termo nos títulos dos aforismos 341 e 269 de *A gaia ciência*. E isso pelo fato de o peso ser uma medida de valor, algo que sentimos e ponderamos. Mais do que isso, um peso coloca uma nova forma de nos movimentarmos

no mundo, tal como parece estar o espírito que carrega o peso gigante dos supremos valores.

O espírito do camelo significa a obediência, a sujeição diante dos valores morais, assim como afirma Fink: “O camelo significa já a existência no modo de ser da grandeza, significa o homem da grande veneração, que se inclina diante da hegemonia de Deus, diante da proeminência da lei moral, que se prosterna e transporta docilmente o seu pesado fardo” (1988, p. 76). Portanto, o espírito do camelo significa o estado de obediência à lei moral, ao Deus transcendente, ao senhor que domina. Convém lembrar que, em *Para além do bem e mal*, Nietzsche afirmará que “o essencial e inestimável de toda moral é o fato de ela ser uma demorada coerção” (BM 188).

Podemos observar que a palavra “valor” não aparece na descrição do camelo, mas em seu lugar está o peso que deve ser carregado de tal forma que se suporte a carga que é colocada. Nietzsche afirma:

O essencial, “no céu como na terra”, ao que parece, é, repito, que se *obedeça* por muito tempo e *numa* direção: daí surge com o tempo, e sempre surgiu, alguma coisa pela qual vale a pena viver na terra, como virtude, arte, música, dança, espiritualidade – alguma coisa transfiguradora, refinada, louca e divina. (BM 188).

Nesse sentido, o espírito do tipo camelo representa a instauração dos valores e é por meio dele que se coloca a humanidade em uma direção, em um sentido. Mesmo sem saber exatamente o que é o peso que carrega, o camelo vai adiante e se confronta com aquilo que ele deve fazer: “Todo esse pesadíssimo o espírito de carga toma sobre si: igual ao camelo, que carregado corre para o deserto, assim ele corre para seu deserto.” (ZA I, *Das três transmutações*). É importante destacar a imagem do deserto, pois essa imagem aparece em diversas passagens nos escritos de Nietzsche. Heidegger interpreta de maneira interessante tal imagem, ao afirmar o seguinte:

Nietzsche, observando a distância a partir da posição mais alta, cunhou para isso já nos anos oitenta do século XIX a expressão singela: “O deserto cresce”. Isso significa: a desertificação se estende. A desertificação é mais do que a destruição, é mais terrível do que essa. A destruição elimina somente o que cresceu e foi construído até agora; de modo diferente, a desertificação impede o crescimento futuro e impossibilita toda construção. A desertificação é mais terrível do que a mera aniquilação. Esta elimina e coloca em ação o nada, a desertificação, de modo diferente, coloca em jogo e difunde o que estorva e impede (HEIDEGGER, 2010b, p. 28).

O deserto é, portanto, a imagem da destruição e impedimento de sentido e significado. O deserto e a desertificação significam que o peso que o camelo carrega e

sua obediência cega seguem por um caminho no qual há uma falta de sentido. Nietzsche desenvolverá melhor esse ponto, posteriormente, com o termo niilismo. O que significa niilismo para Nietzsche? No começo do fragmento póstumo 1887, 9[35] há uma resposta sucinta: “niilismo: falta a meta, falta a resposta para o ‘por que?’. O que significa niilismo? – *que os valores supremos se desvalorizam*”. Heidegger reforça essa concepção: “Com o termo niilismo, Nietzsche tem em vista o fato histórico, isto é, o acontecimento da desvalorização dos valores supremos, da aniquilação de todas as metas e da colisão de todos os juízos de valor” (HEIDEGGER, 2010a, p.142).

Entretanto, o peso que o camelo carrega precisa ser transformado. Como já destacamos, Nietzsche afirma o seguinte em *A gaia ciência*: “*Em que você acredita?* Nisto: que os pesos de todas as coisas precisam ser determinados novamente.” (GC 269). O camelo representa o modo como os valores são instaurados e fixados para nós como um peso, mas esses valores devem ser modificados. E no próprio deserto ocorre a transformação do espírito de camelo para o leão: “Mas no mais solitário deserto ocorre a segunda transmutação: em leão se torna aqui o espírito, liberdade quer ele conquistar, e ser senhor do próprio deserto” (ZA I, Das três transmutações). Trata-se, então, de uma transformação do espírito: ele não quer mais obedecer, carregando o peso do dever, mas quer sua liberdade; não quer apenas percorrer o deserto, mas sim ser senhor do seu próprio deserto. E assim, o espírito se transforma em leão.

## 2.2. O espírito “leão”

Na medida em que o espírito se torna leão, o antigo senhor que comandava no camelo aparece na forma de dragão e se torna o inimigo e rival do leão: “Seu último senhor ele procura aqui: quer tornar-se inimigo dele e de seu último deus, pela vitória quer lutar com o grande dragão” (ZA I, Das três transmutações). Nesse conflito entre o dragão e o leão, fica mais evidente o que era o peso do camelo, trata-se do tu-deves: “Qual é o grande dragão, a que o espírito não quer mais chamar de senhor e deus? ‘Tu deves’ se chama o grande dragão. Mas o espírito do leão diz ‘eu quero’” (ZA I, Das três transmutações). Assim, o conflito entre o “tu-deves” do dragão com o “eu quero” do leão revela como os valores estavam no espírito do camelo:

“tu-deves” está em seu caminho, cintilante de ouro, um animal de escamas, e em cada escama resplandece em dourado: “Tu deves!” Valores milenares resplandecem nessas escamas, e assim fala o mais poderoso de todos os dragões: “todo o valor das coisas – resplandece em mim” (ZA I, Das três transmutações).

Por isso, o “tu-deves” da escama do dragão representa a concentração de todos os valores milenares. O peso que o camelo carregava era composto por valores que se

mantinham e que deveriam ser obedecidos sem serem questionados. O estabelecimento dos valores no espírito do camelo nega qualquer liberdade contra o que é estabelecido como um mandamento, como um imperativo.

Portanto, o espírito do tipo camelo foi considerado o primeiro, pois nele se estabeleceram a obediência aos valores morais. Já no espírito do tipo leão, surge o dragão que diz de modo conservador: “Todo valor já foi criado, e todo valor criado – sou eu. Em verdade, não deve haver mais nenhum ‘eu quero!’” (ZA I, *Das três transmutações*). O espírito do leão entra em conflito com esses valores ao tentar negá-los. É nesse sentido que, para Karl Löwith, o espírito do leão representa uma liberdade negativa: “A liberdade, a qual é provada pela primeira vez nisso, é em primeiro lugar negativa: um se libertar-se de... por meio da decisiva dissolução de todos os tradicionais vínculos” (LÖWITH, 1986, p. 31).

Com isso, o leão se assemelha ao espírito livre que se libertou dos valores milenares, tal como Nietzsche descreve no prefácio de 1886 de *Humano, demasiado humano*:

Pode-se supor que um espírito no qual o tipo do “espírito livre” deva alguma vez tornar-se maduro e doce até a perfeição tenha tido seu acontecimento decisivo numa grande liberação, e que anteriormente parecesse ainda um espírito atado e para sempre amarrado a seu canto e sua coluna. (HH I, Prólogo 3).

Nesse mesmo sentido, o leão é o espírito guerreiro que luta contra o dragão e as suas escamas do “tu deves”. Nessa guerra entre leão e dragão, ocorre uma libertação dos valores já estabelecidos. Por isso, o leão é um espírito negador da moral: “Criar liberdade e um sagrado Não, mesmo diante do dever: para isso, meus irmãos, é preciso o leão” (ZA I, *Das três transmutações*). Essa negação dos valores é a primeira condição de uma transvaloração de todos os valores, pois é apenas negando os valores já colocados que se pode transvalorar. Como afirma Marton: “Transvalorar é, antes de mais nada, suprimir o solo a partir do qual os valores até então foram engendrados. Aqui, Nietzsche espera realizar obra análoga à dos iconoclastas: derrubar ídolos, demolir alicerces, dinamitar fundamentos” (2009, p. 75). De maneira análoga, nesse discurso o leão nega os valores. Como consequência disso, ele se livra do peso que o camelo carregava, entra em conflito com o “tu-deves” (o dragão) e apresenta a primeira condição para uma transvaloração de todos os valores: suprimir o solo de onde os valores até então eram formados.

O espírito do tipo leão possui uma grande importância, pois o que era sagrado, uma obrigação e obediência para o camelo, para o leão se torna uma ilusão e um arbítrio do qual precisa se distanciar: “Como seu mais sagrado amava ele outrora o ‘tu-deves’: agora tem de encontrar ilusão e arbítrio até mesmo no mais sagrado, para

conquistar sua liberdade desse amor: é preciso o leão para essa rapina” (ZA, I, Das três transmutações). O espírito ganha liberdade. Com isso, ele não obedece como o camelo, pelo contrário, ele se distancia desses valores e aponta para a possibilidade de criar novos valores.

No entanto, se a transmutação para o leão é uma condição para a transvaloração de todos os valores, pois enfrenta e nega os valores estabelecidos, alcançando, com isso, uma liberdade para o espírito; por outro lado, essa condição é ainda limitada. Zaratustra afirma: “Criar novos valores – disso nem mesmo o leão ainda é capaz: mas criar liberdade para nova criação – disso é capaz a potência do leão” (ZA I, Das três transmutações). Por isso, o leão representa a condição para a transvaloração de todos os valores, pois ele fornece a liberdade, o distanciamento dos valores instituídos, mas não é ainda condição suficiente para a transvaloração de todos os valores. Transvalorar não é apenas negar os valores. Nietzsche não visa uma vida sem valores, pois com essa posição, o valor se reduziria ao nada, logo se estaria no deserto do niilismo que apenas desvaloriza os valores. O espírito do leão destrói os valores, desvincula-se deles, mas ainda não é capaz de criar novos valores.

Para isso, ocorre a última transmutação necessária para a transvaloração de todos os valores: o espírito deve se tornar criança. Apenas como criança é possível agora a criação de novos valores, ou seja, não apenas se supera os valores antigos, mas muda a forma de criar valores. Se o camelo segue atravessando o seu deserto, o leão quer se tornar senhor do seu deserto. A criança, por fim, com o deserto domado, cria significados, sentidos e novos valores.

### 2.3. O espírito “criança”

Zaratustra anuncia a transmutação para a criança com duas perguntas: “Mas disse, meus irmãos, de que ainda é capaz a criança, de que nem mesmo o leão foi capaz? Em que o leão rapidamente tem ainda de se tornar em criança?” (ZA I, Das três transmutações). O leão foi capaz de destruir e se desvincular de valores que o camelo obedecia sem questionar. Com isso, ele entrou em conflito com o “tu deves” anunciando um “eu quero”. Assim, o leão conquista a liberdade necessária para a transvaloração de todos os valores. Porém, isso não é o suficiente para transvalorar, é necessário um novo começo, uma nova criação. É isso que Zaratustra destaca no espírito “criança”: “Inocência é a criança, e esquecimento, um começar-de-novo, um jogo, uma roda rodando por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim.” (ZA I, Das três transmutações).

Há aqui diversos elementos relacionados com a criança e que é preciso destacar: primeiramente, ela representa a inocência. A palavra *Unschuld* é composta pelo prefixo *Un-* que denota uma negação e pela palavra *Schuld* cuja tradução é culpa. Portanto,

quando Nietzsche pensa em inocência, isso significa uma ausência de culpa, de dívida, como se ele utilizasse o duplo sentido da palavra. Em suma, a criança não tem uma imputação moral; não tem mais nenhum peso de valores morais sobre si, como o camelo. Por isso, ela pode criar valores que não são transcendentais e que não ordenam o “tu deves”. A criança não tem em si a formação moral implantada pela sociedade, ela simboliza o esquecimento e não tem nela a consolidação da domesticação dos instintos realizada pelas técnicas de memória, tal como Nietzsche investiga na segunda dissertação de *A genealogia da moral*. Assim, ela pode “começar-de-novo”, pois pode criar valores que estão fora da moral. Essa é a condição para completar a transvaloração de todos os valores. Como afirma Scarlett Marton: “transvalorar é, ainda, criar novos valores. Aqui, Nietzsche pretende realizar obra análoga à dos legisladores: estabelecer novas tábuas de valores” (2009, p. 78).

A figura da criança é justamente aquela capaz de não apenas negar os valores antigos, tal como fez o leão, mas de criar, de formar algo novo. Por isso, ela representa a constante afirmação da vida: “Sim, para o jogo do criar, meus irmãos, é preciso um sagrado dizer-sim: sua vontade quer agora o espírito, seu mundo ganha para si o perdido do mundo” (ZA, I, *Das três transmutações*). Se o espírito do camelo é o “tu deves” e do leão “eu quero”, o espírito da criança é considerado, principalmente por Löwith (1986), como o “eu sou”. Isso é sustentado com base no fragmento póstumo de Nietzsche que afirma: “mais alto que ‘tu deves’ está ‘eu quero’ (os heróis); mais alto do que ‘eu quero’ está ‘eu sou’ (os deuses dos gregos)” (FP 1884, 25 [351]). Considero que essa é uma interpretação possível, apesar de não ser evidente, pelo fato de que as referências ao discurso *Das três transmutações* se limitam ao “tu deves” e “eu quero”. Porém, de fato, a criança é a imagem do tornar-se si mesmo e da afirmação de si mesmo. Logo, essa interpretação da criança como “eu sou” tem seu fundamento.

A imagem da criança não é novidade nos escritos de Nietzsche. Ela já aparecia nas obras de sua juventude ao interpretar um fragmento de Heráclito. O fragmento DK B52 afirma: “A eternidade vital é a criança brincando, jogando gamão: o reino da criança”. Nietzsche utiliza esse fragmento para compreender o devir e a conflagração cósmica, ou seja, a tese de que o mundo surge do fogo e se destrói por meio dele também. Nietzsche afirma em *A filosofia na era trágica dos gregos*:

Neste mundo, só a brincadeira de artista e da criança possuem um vir-a-ser e perecer, um erigir e destruir, sem qualquer imputação moral e numa inocência eternamente igual. E assim como brincam a criança e o artista, brinca também o fogo eternamente vivo, erigindo e destruindo, em inocência – e, essa brincadeira, o *Aiôn* joga consigo próprio. Transmutando-se em água e terra, ele ergue, como a criança, montes de areia à beira do mar, edificando e destruindo; de tempos em tempos, dá início à brincadeira de novo. (FT 7)

É bem notável nessa passagem a relação da periódica destruição cósmica com o fragmento DK B52: o universo surge e é destruído eternamente de modo que ele realiza uma brincadeira lúdica e artística sem nenhuma imputação moral, ou seja, na inocência do devir. Assim, a criação de novos valores contém a inocência de uma criança que é análoga a de um artista. Esse destruir e construir da brincadeira de criança nos mostra que Nietzsche já a relacionava com seu próprio pensamento sobre o fenômeno dionisíaco em *O nascimento da tragédia*. No final desse livro, o filósofo alemão afirma:

Esse aspirar ao infinito, o bater de asas de anelo, no máximo prazer ante a realidade claramente percebida, lembram que em ambos os estados nos cumpre reconhecer um fenômeno dionisíaco que torna a nos revelar sempre de novo o lúdico construir e destruir do mundo individual como eflúvio de um arquiprazer, de maneira parecida à comparação que é efetuada por Heráclito, o Obscuro, entre a força plasmadora do universo e uma criança que, brincando, assenta pedras aqui e ali e constrói montes de areia e volta a derrubá-los (NT 24).

Assim, a criança representa uma nova forma de criar valores que não são transcendentais. Ao invés disso, a criança cria valores que estão em devir, construindo e destruindo, numa brincadeira lúdica, assim como um artista cria sua obra de arte. A transvaloração de todos os valores proposta por Nietzsche contrapõe-se ao modo de criar valores do platonismo e do cristianismo, mas está em conformidade com o modo de criar dionisíaco, em que entende que a vida é afirmativa, mesmo nos seus problemas mais obscuros, na dor, no limite e na finitude.

Como afirma Clademir Araldi: “No discurso ‘Das três transmutações’, o caminho para a suprema afirmação é posto como assegurado, na figura da criança que joga na inocência cósmica do mundo natural, para além do peso da obediência e da liberdade negativa do leão” (2014, p. 22). Nesse sentido, com a transmutação do espírito em criança, ocorre a completa transvaloração de todos os valores. Não se trata apenas de inverter os valores, ou de apenas negá-los, tal como fez o leão, mas a partir da liberdade do leão, é permitido um novo modo de criar valores que afirma dionisiacamente a vida repleta de prazeres dos corpos e, ao mesmo tempo, das dores da finitude.

Por conta disso, tendo a concordar com Löwith (1986), em sua interpretação, de que a criança representa os aspectos afirmativos da filosofia de Nietzsche depois da morte de Deus. Pois se o mundo transcendente e suprassensível é suprimido (e isso ocorre pelo confronto do leão com o dragão); por outro lado, o devir, a existência sensível, o mais próximo é afirmado por meio de conceitos como dionisíaco, *amor fati* e o eterno retorno. É com esses conceitos afirmativos da filosofia de Nietzsche que ocorre, também, a transvaloração de todos os valores. A criança simboliza tudo isso,

pois ela representa uma inocência, um “dizer sim”, um começar, uma roda rodando por si mesma (o eterno retorno referido neste discurso). A filosofia de Nietzsche, afirmativa de vida, aponta para uma nova forma de criar valores, como um começo da nova era que poderá superar o platonismo e o cristianismo.

### 3. Conclusão

Em resumo, podemos afirmar que o camelo representa a formação dos valores morais, carregando todos os pesos da moral, já o leão representa a negação dos valores estabelecidos, havendo um conflito do “tu deves” com “eu quero” e, por fim, a criança simboliza a criação de novos valores que não transcende o devir, está em pleno devir, afirmando a existência tal como ela é. A mobilização da transformação dos três espíritos é análoga ao da transvaloração de todos os valores nietzschiana. Logo, é possível afirmar que o discurso *Das três transmutações* contém a tese da concepção de transvaloração de todos os valores desenvolvida por Nietzsche.

Além disso, o discurso das três transmutações em *Assim falou Zaratustra* configura uma ilustração do movimento crítico de Nietzsche em relação aos valores morais que já estão presentes em *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e *A gaia ciência*, assim como percorre toda a crítica à moral desenvolvida em obras posteriores: *Para além do bem e mal* e *A genealogia da moral*. Esse discurso tem, portanto, uma grande relevância para compreender todo o movimento afirmativo de vida contido no pensamento de Nietzsche.

### Referências Bibliográficas:

ARALDI, Clademir. “Das três transmutações”: indicações para uma nova arte de viver. In: *Seara Filosófica*, nº 9, 2014, pp. 7-26.

AZEREDO, Vânia Dutra. As transmutações do espírito no *Zaratustra* de Nietzsche. In: DIAS, Rosa; VANDERLEI, Sabina; BARROS, Thiago. *Leituras de Zaratustra*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011.

BARROS, Tiago. O camelo, o leão e a criança na trajetória de *Zaratustra*. In: DIAS, Rosa; VANDERLEI, Sabina; BARROS, Thiago. *Leituras de Zaratustra*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011.

BROBJER, Thomas H. Nietzsche's *magnum opus*. *History of European Ideas*, Routledge, nº 32, 2006, pp. 278-294.

---

\_\_\_\_\_. *The Antichrist as the First Volume of Nietzsche's Magnum Opus. Ideas in History*, nº 3, 2008, pp. 83-106.

\_\_\_\_\_. The Origin and Early Context of the Revaluation Theme in Nietzsche's Thinking. *The Journal of Nietzsche Studies*, Pennsylvania, nº 39, 2010, pp.12-29.

FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Tradução de Joaquim Lourenço Duarte Peixoto. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

FRANCOIS, Arnaud. Pourquoi inverser les valeur, ce n'est pas mettre de nouvelles valeurs a la place des anciennes. In: SOULADIÉ, Yannick. *Nietzsche – L'inversion des valeurs*. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 2007, pp.133-167.

HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Tradução de Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

\_\_\_\_\_. *Qué significa pensar?* Tradução de Raúl Gabás. Madrid: Editorial Trotta, 2010b.

HELLER, Erich. *The importance of Nietzsche. Ten essays*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

HERÁCLITO. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Organizada por Hermann Diels e Walther Kranz. Berlin: Weidmann, 1989

JANZ, Curt P. *Friedrich Nietzsche: uma biografia*. Tradução de Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 3 tomos, 2016.

JULIÃO, José Nicolao. *O Assim falou Zaratustra como obra capital de Nietzsche*. In: DIAS, Rosa; VANDERLEI, Sabina; BARROS, Thiago. *Leituras de Zaratustra*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011.

\_\_\_\_\_. *O ensinamento da superação em Assim falou Zaratustra*. Campinas: Editora PHI, 2016.

LAMPERT, Laurence. *Nietzsche's Teaching: an interpretation of The spoke Zarathustra*. New Haven, London: Yale University Press, 1986.

LÖWITH, Karl. *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986.

MARTON, S. A morte de Deus e a transvaloração dos valores. In: \_\_\_\_\_. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso editorial e Barcarolla, 2009.

MONTINARI, Mazzino. *Nietzsche lesen*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1982.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtlich Werke. Kritische Studienausgabe*. Organizada por Giorgio Colli e Massimo Montinari. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 15v., 1999.

\_\_\_\_\_. *Sämtliche Briefe-Kritische Studienausgabe*. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 8 v., 1986.

\_\_\_\_\_. *A filosofia na era trágica dos gregos*. Tradução de Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

\_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e ninguém*. In: *Obras incompletas (Coleção, Os pensadores)*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultura, 2005a.

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

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

\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005b.

\_\_\_\_\_. *Ecce homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano vol. I*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. *O nascimento da Tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

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

\_\_\_\_\_. *Uma introdução à transvaloração de todos os valores na obra de Nietzsche. Tempo na ciência*. Toledo, vol. 12, nº 24, 2º semestre, 2005, p. 113-122.

WOTLING, Patrick. "Mon premier renversement de toutes les valeurs". *La naissance de la tragédie* et la mise em place des invarieants du questionnement nietzschéen. In:

DENAT, Céline; WOTLING, Patrick. Nietzsche. Les premiers textes sur les Grecs. Reims: Presses Universitaires de Reims, 2016, p.139-169.

ZITTEL, Claus. Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches "Also sprach Zarathustra". Würzburg: Königshausen und Neumann, 2000.

---

Recebido: 19/06/2023  
Aprovado: 09/10/2023

Received: 19/06/2023  
Approved: 09/10/2023



## ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 14 - N. 02 ISSN 2179 - 3441

---

### A arte e a educação na *Consideração intempestiva: David Strauss, confessor e escritor*

*Art and education in Untimely Meditation: David Strauss, confessor and writer*

Enock da Silva Peixoto 

Doutor em filosofia pela UERJ; doutorando em filosofia pela UFRJ; mestre em educação pela UNIRIO. Professor de Filosofia da rede de ensino do Estado da Bahia. Salvador, BA, Brasil.

Contato: [enock-peixoto@hotmail.com](mailto:enock-peixoto@hotmail.com)

**Resumo:** No percurso a seguir serão avaliadas as reflexões de Nietzsche presentes na primeira das *Considerações intempestivas* visando indicar elementos relacionados a uma educação extemporânea e como essa perpassa pela questão estética. Nessa *Intempestiva*, o intelectual que prefigurava o *filisteu da cultura* para Nietzsche era David Strauss. Esse teólogo e exegeta fazia, segundo ele, confissões sobre a cultura filisteia de duas maneiras: pela palavra e pela ação, palavra de crente e pela ação de escritor. O fato de ele ter feito uma confissão pública de fé significa que depositou nesse acontecimento grande importância. Na interpretação do filósofo alemão, o autor, ao rebater o que denominará de velha fé, terminará por confessar uma nova, não baseada nos princípios tradicionais, mas movida pela característica central da intelectualidade alemã fortemente influenciada pelo hegelianismo e por afirmar uma religião racional. Estudaremos, perpassando a obra em questão, como Strauss é utilizado por Nietzsche como lente para enxergar a sociedade decadente do seu tempo, como se fosse um espelho que reflete e escancara aquilo que ela tem de distante de uma perspectiva educativa e artística.

**Palavras-chave:** Educação. Arte. David Strauss.

**Abstract:** In the course that follows, Nietzsche's reflections present in the first of the *Untimely Meditations* will be evaluated to indicate elements related to an extemporaneous education and how this pervades the aesthetic issue. In this *Untimely*, the intellectual who prefigured the philistine of culture for Nietzsche was David Strauss. According to him, this theologian and exegete made confessions about Philistine culture in two ways: by word and by action, the word of a believer and the action of a writer. The fact that he made a public confession of faith means that he placed great importance on this event. In the interpretation of the German philosopher, the author, when refuting what he will call the old faith, will end up confessing a new one, not based on traditional principles, but moved by the central characteristic of the German intelligentsia strongly influenced by Hegelianism and for affirming a rational religion. We will study, passing through the work in question, how Strauss is used by Nietzsche as a lens to see the decadent society of his time, as if it were a mirror that reflects and opens wide what it has that is distant from an educational and artistic perspective.

**Keywords:** Education. Art. David Strauss.

---

## 1. A vitória alemã na guerra e o filisteísmo: falsas noções de cultura

No início do texto Nietzsche destaca que a vitória bélica sobre a França não significava a conquista da cultura alemã, pois a influência francesa continuava existindo e os alemães permaneciam dela tributários. O que teria possibilitado o sucesso germânico seriam as qualidades dos combatentes, como a coragem, a disciplina, a capacidade de obediência das tropas, todas essas, forças independentes da cultura (DS I). Notemos que o filósofo aponta para essas posturas como qualificações militares necessárias para o êxito no combate, mas isso não poderia ser considerado expressão cultural. A mesma disposição não era encontrada na vida comum. Nessa, tal postura viril não se disseminava como um “estilo alemão”, “as qualidades morais de uma estrita disciplina” ajudaram a vencer a guerra, mas o que teria isso a ver com cultura?, pergunta Nietzsche. Tratava-se de uma qualidade valiosa, mas específica do comportamento das forças armadas, tanto que o filósofo sustenta: “De fato, os alemães nunca tiveram falta de comandantes e de capitães perspicazes e audaciosos – foram unicamente os alemães que não corresponderam a esses comandantes” (DS 1). Pode-se afirmar que Nietzsche, juntamente com historiadores e outros intelectuais que refletiram sobre a unificação alemã e os seus efeitos, estava inserido em uma atmosfera combativa. Ele mesmo atuou como enfermeiro na guerra franco-prussiana, acreditando no esforço da construção de um novo Estado. Segundo Julio Benvivoglio:

O espaço de tempo vivido entre 1806 e 1871 é crucial para se entender a história alemã. Entre a derrota fragorosa em Iena para Napoleão Bonaparte e a vitória sobre a França e anexação dos territórios de Alsácia e Lorena por Otto von Bismarck, que marcaram a fundação do Império Germânico, ocorreram eventos que distinguiram a emergência do nacionalismo alemão e o comportamento dos estados germânicos em meio ao processo de unificação que seria capitaneado pelo Reino da Prússia. A ocupação napoleônica marcou a emergência do nacionalismo e o desejo de integração alemã (BENTIVOGLIO, 2010, p. 26).

Quando os estados alemães finalmente conseguiram a unificação política, o papel da educação como impulsionadora de um sentimento unívoco e como formadora de quadros técnicos úteis para a composição da nação foi fundamental. Bismarck soube explorar esse fato. Nesse contexto, Luciana Vieira de Lima comenta: “o que estava em jogo era o acesso indiscriminado do maior número de pessoas à formação cultural e educacional, requisito para a formação de um estado recém-formado”; e ainda: “A educação tornou-se útil ao Estado da mesma forma que os homens de negócio, mesmo precisando da cultura, somente a usaram exigindo, em troca, um preço, ou seja, os interesses pessoais do negócio prescreviam o fim e os limites da cultura” (LIMA, 2013, p. 28). As *Intempestivas* funcionaram como “instrumento de combate”. Elas foram escritas após o filósofo ter vivido experiências reais na guerra, situação que ajudou a reafirmar o valor do comportamento guerreiro.

Nietzsche foi movido, ainda, pelas leituras sobre os heróis gregos e daqueles que considerava grandes homens modernos, tais como Goethe, Wagner ou Schopenhauer; pessoas que utilizaram da literatura e da própria existência para estabelecer uma espécie de luta constante. A luta para Nietzsche não é uma oposição entre forças antagônicas, ela é parte integrante da vida; tudo é embate. A proposta do autor era que essa ocorresse por meio do pensamento, de uma filosofia tensional, mas contra o quê e contra quem? Contra o modo de existir gregário disfarçado em cultura elevada. Nietzsche demonstra esse perigo de avaliar que havia uma elevação cultural no pós-guerra, daquele grupo que se apoderou “das horas de lazer e de digestão do homem moderno, isto é, dos momentos que ele consagra à ‘cultura’, para sepultá-lo sob montes de papel impresso” (DS 1). Trata-se dos jornalistas, dos romancistas, criadores de canções, tragédias, livros de história, tendo grande sucesso e reconhecimento de suas obras. Em alguns casos passaram a figurar como novos clássicos da cultura alemã, inclusive os escritores dos grandes jornais. Eis algo que o filósofo contestava, pois eles estavam movidos por uma espécie de embriaguez que lhes trazia a falsa felicidade de estarem produzindo o ápice da cultura; porque eram eles os factuais condutores dos destinos sociais, do espírito da terra natal. Parece que a preocupação era que de fato isso estava ocorrendo e exatamente aí se instalava o perigo. Nessa circunstância, havia a produção de uma má consciência coletiva de que algo muito limitado, como a cultura jornalística, voltada para o momento presente e para os interesses políticos, enganasse toda uma geração como se tal acontecimento gerasse um movimento cultural sólido.

Nietzsche argumenta que a cultura foi perdida na Alemanha e a define como “unidade de estilo artístico através de todas as manifestações da vida de um povo” (DS 1). Essa definição denotaria uma oposição à barbárie, à falta de refinamento no comportamento, no sentido de ser uma mistura desordenada, que não evidenciava harmonia. Diversamente é como Nietzsche entendeu, pela leitura da cultura grega arcaica, a capacidade de receber influências de povos, religiões diversas, mas ser capaz de impor formas de vida singulares, artísticas. No entanto, a noção de cultura que dominava na civilização alemã naquele momento, conforme Nietzsche, estava amparada pela ausência de estilo ou pela mistura caótica de diversos estilos (DS 1). Em ambos os casos, a noção de cultura está equivocada, pois não deveria funcionar como uma miscelânea de comportamentos dissociados entre si, que não demonstram uma unidade. Essa noção sugere também que ela não deve ser entendida enquanto uniformidade, mas, nas inúmeras manifestações do povo, que seja possível perceber e sentir algo que se possa ressaltar, que transmitam características genuínas, o estilo, o *modus vivendi* específico de determinada pátria.

Entendemos que é possível considerar que essa unidade artística é o protótipo de educação que o filósofo pretendia. Contribui para essa avaliação a análise de Carlos

---

Alberto Ribeiro de Moura, para quem “o ‘artístico’ não designa a ‘beleza’ no sentido da estética. Nietzsche dirá que um estilo é artístico quando ele dá uma determinada unidade a um todo, fazendo com que ele deixe de ser um mero somatório ou um agregado de partes” (MOURA, 2005, p. 228). Note-se que a expressão “estilo artístico” demarca a noção de cultura. O modo como um povo se apresenta, se expõe, faz reverberar a sua forma de viver. É preciso que haja não qualquer estilo ou um amálgama deles, mas esse deveria conter coesão e condensar seu existir de modo estético. É a arte que atua como pano de fundo, como horizonte para determinar o que é cultura. Não se trata de compreender o termo e debate como excesso de informação ou como mistura disseminada de comportamentos diferentes, mas é possível perceber nos traços de uma nação que a tornam única, como se fosse uma “unidade na diversidade” que consegue estabelecer as diferenças. Aliás, essas são essenciais a uma efetiva cultura, pois demonstram a não intencionalidade de massificar as visões de mundo, mas em suas manifestações diferenciadas poderemos perceber aspectos unitivos.

A temática predominante, nesse primeiro momento do texto, é a de que a cultura alemã não venceu a francesa e que os intelectuais modernos, aqueles responsáveis por transmitir a cultura, deixaram de produzir as suas obras baseadas em um estilo único, fazendo-o através de uma compilação de costumes. Teria sido a competência bélica alemã a principal responsável pela vitória, mas a cultura francesa permanecia pujante e se sobrepondo, o que deveria mostrar que não se tratava de uma vitória da civilização alemã, que para Nietzsche, ainda não tinha sido construída. Segundo José Fernandes Weber (2011), as cortes alemãs se submetiam ao gosto francês de forma irrestrita se contentando com a imitação dele. Assim como do ponto de vista político, o país fora, pouco antes, uma confusão de estados independentes entre si e, naquele momento, buscava a unificação interna. Tal mistura prevalecia na textura social e o filósofo atentava para o perigo de que a confusão daquela anarquia de estilos fosse compreendida como genuína expressão cultural.

O que há de educativo nessa crítica de Nietzsche? Entendemos que a noção de cultura, a forma como ela é pensada e defendida, implica diretamente em aspectos formativos. Para atingir essa característica de unidade de estilo, seria necessária uma formação adequada, mas aquela que estava sendo oferecida não contribuía para isso, pois tendia a conduzir a sociedade a uma disseminação de posturas filisteístas. A concepção de “unidade de estilo” corrobora com a noção de educação-estética que estamos explorando. Ela remete diretamente, entendemos, a uma concepção de educação que contrasta com uma visão gregária de cultura. Contrasta também com a ideia de uma junção de componentes diferentes, um “caldeirão cultural” figurando como expressão genuína de um povo. O que é estético é uma cultura que emerge das diversas manifestações vitais do povo, mais uma vez, é o aspecto popular, que faz emergir da força do próprio o norte capaz de produzir educação; e parece correto dizer que, nesse sentido, essa última é sinônimo de cultura.

A temática seguinte do texto gravita em torno de quem são os causadores dessa inversão do sentido genuíno do que seja a cultura, os que Nietzsche denomina como *filisteus da cultura*. Charles Andler (1958) comenta que o termo filisteu já era utilizado nos meios universitários no século XVI. Os filisteus eram convictos de que havia uma ordem natural nas coisas, sendo incultos em questões de arte, limitavam a liberdade dos estudantes e valorizavam o estrito cumprimento da lei e dos deveres. Em suma, trata-se das características do burguês moderno. É o típico indivíduo ocupado com os interesses do Estado. Até mesmo a sua filosofia, o campo de saber que deveria ser o mais livre possível, só é referendado quando circunscrito aos interesses e domínios institucionais. Scarlett Marton comenta que ele é o “personagem do bom senso [...] crédulo na ordem natural das coisas [...] [que] recorria ao mesmo raciocínio para tratar das riquezas mundanas e das culturais” (1983, p. 18). Esse era um dos problemas sérios colocados por Nietzsche, pois o filisteu confundia o negócio e o entretenimento com a arte, compreendia que havia na realidade uma ordem estabelecida e tudo o que se poderia fazer era segui-la ou obedecê-la. Eis um ponto de incursão fundamental da sua crítica, ao se conformar com o modelo de vida dominante: o filisteu servia à manutenção de um tipo de existência inaceitável para Nietzsche, pois todos os campos da vida humana deveriam perpassar pela atividade artística. No fragmento póstumo FP 1873, 27[65], ele afirma que o filisteu ignora o que é cultura e unidade de estilo. Aí também ele concorda que Schiller, Goethe e Lessing sejam clássicos, mas se esquece de que eles procuravam por uma cultura, não por um sustentáculo para nela descansarem, que eles acreditavam que a vida e os negócios deveriam se separar da cultura. A cultura se tornava, nesse caso, secundária e até mesmo servia dos negócios, quando ela deveria ser o norte da existência, a base pela qual não o descanso nem a conformidade imperariam, mas sim a ação. Nietzsche aborda que os grandes artistas alemães atentaram para o fato de que nem a vida privada nem a pública tem a marca de uma unidade de estilo, mas o mesmo não ocorreu com os homens instruídos da nação que se mostravam satisfeitos com o ambiente emergido da última guerra (DS 2). Os filisteus da cultura seriam a força que motivou tal perspectiva e diminuiu o poder de ação dos poucos que pensavam diversamente. A capacidade de perceber tal movimento é atribuída aos artistas e ao perigo contido neles de estabelecer comportamentos, pensamentos, ações massificadas. O filósofo acena, é o que sugere o texto, que a sensibilidade artística foi capaz dessa percepção. Tratava-se de algo perigoso, corrosivo, apto para amortizar a potencialidade estética da coletividade. Mesmo que nesse momento não haja essa conexão direta, percebemos que o filósofo indica, mais uma vez, a arte como lente capaz de levar a enxergar as contradições sociais de uma determinada sociedade, quando a maioria está cega para os perigos presentes em determinado processo social. O filisteísmo na cultura foi a força capaz de agregar essa noção equivocada de cultura e impedir que as vozes dissonantes tivessem efeito. De

certo modo, Nietzsche está afirmando que uma formação artística é primordial para que a percepção do mundo seja ampliada, tornando possível interpretar a realidade a partir de outra vertente. Essa última possibilita retirar os impulsos que envolvem a vida para além dos limites circunscritos ao momento. Mais do que os indivíduos instruídos, foram os artistas aqueles capazes de se moverem contra o filisteísmo dominante.

O filósofo esclarece que a palavra “filisteu” é oriunda da linguagem estudantil, e de modo corrente, contrária à do artista, do “predileto das musas”, do homem de fato instruído (DS 2). Sabe-se que os filisteus, conforme a narrativa do Antigo Testamento, foram um povo opositor aos israelitas. Golias, adversário de Davi, que teria sido morto pela sua fenda, era um dos integrantes desse povo de gigantes: eles eram o outro da história, os proscritos, considerados bárbaros. Na modernidade, o termo ganhou uma conotação que deixou de ser teológica passando a ser acadêmica e, na interpretação de Nietzsche, cultural. Antonio Edmilson Paschoal elucida a questão:

O termo filisteu, empregado aqui, no entanto, não remete ao povo indo-europeu que na época de Ramsés III (1194-1163) se fixou na região da Palestina e fundou várias cidades (a cidade de Gaza é conhecida ainda hoje) e que rivalizou com os antigos judeus pelo domínio da região. Trata-se, antes, de uma utilização pejorativa do termo, cunhada pelos seus antigos inimigos, os judeus e usual no século 19. A palavra filisteu traduz, em tal contexto, a caricatura daquele homem de pouca cultura, especialmente desprovida capacidade para apreciar as artes e que se apresenta um código moral restritivo (PASCHOAL, 2008. p. 161).

O sentido continuou sendo pejorativo, significando um grupo que não estava voltado para a verdadeira cultura, mas sim ocupado com o lucro, com a vida imediata. Assim, vulgarizava-se o sentido real do termo cultura, produzindo um hibridismo do gosto. Vemos que o filósofo contrapõe ao filisteu o artista, mais uma vez destacando como indicativo de efetiva cultura, a arte. Notemos a oposição clara que Nietzsche estabelece entre o filisteu e o artista: ele não é mais aquele que dança com as musas, mas se comporta como se fosse e, pior do que isso, deposita total confiança em sua crença. Ao encontrar em toda parte gente instruída de sua espécie, o filisteu está convicto de se tratar da genuína civilização alemã: “para onde for, logo participa de uma convenção tácita sobre uma multidão de assuntos, notadamente no domínio da religião e da arte” (DS 2). A sociedade estava envolvida por um modo massificado de existir que criava uma maquiagem, como se tratasse de uma forte e consistente unidade cultural: “De fato, essa marca uniforme que nos impressiona em todos os alemães instruídos de hoje não constitui uma unidade a não ser pela exclusão e negação consciente ou inconsciente de todas as formas artísticas fecundas e de todas as exigências de um verdadeiro estilo”. Note-se que a unidade de estilo que é prerrogativa para uma autêntica cultura, perpassa por expressões adequadas de arte, mas o filisteu instruído teria compreendido o contrário do que é civilização, afirmando a prevalência

---

da barbárie como se fosse cultura (DS 2). O filisteu da cultura se defende e até chega a odiar quem o trata como tal, aquele que diz o que de fato ele é:

[...] o obstáculo de todos os espíritos vigorosos e criadores, o labirinto de todos os incertos e os desgarrados, o pântano de todos os esgotados, a barreira de todos aqueles que se lançam para objetivos superiores, o nevoeiro deletério em que se asfixiam todos os germes vivos, o deserto em que o espírito alemão resseca em sua busca ávida por uma nova vida (DS 2).

A forma como os seus contemporâneos lidavam com o conhecimento também está no contexto de crítica de Nietzsche. Ele pergunta: como foi possível surgir um filisteu da cultura? Como eles se passaram por pesquisadores? Os efetivos mercedores deste título lutaram uma vida inteira em busca da tal civilização alemã. Mas os filisteus argumentam que já tem cultura, simplesmente por existirem os clássicos. Desse modo, o filisteu é o homem adaptado com o que já está estabelecido, é o típico conservador, no sentido nocivo dessa palavra. Firma-se não naquilo que se conserva para manter a memória, para estabelecer vínculo com determinada tradição, mas está conformado a algo criado anteriormente, uma vez que nos clássicos já existem todo um esforço pretérito que, assim, precisa apenas ser cultivado e celebrado. Esse ponto poderia parecer correto, mas a questão é que isso leva a estabilizar o saber, a pesquisa e a própria cultura. Deste modo, deixariam de ter a sua função primordial que seria proporcionar a criação e elevação de si e da coletividade.

O tratamento dado aos clássicos, nesse caso, é não os conhecer mais, afirma Nietzsche. No entanto, a única maneira de honrá-los seria prosseguir com o mesmo espírito, perseverança e coragem e luta deles. O modo dos filisteus se relacionarem com os clássicos, pela leitura casual de suas obras, nas apresentações nas salas de concerto e teatro, na edificação de estátuas em sua homenagem e no fato de terem os seus nomes em festivais e associações, tudo isto é “pagamento em moeda corrente”. Assim, os filisteus não seguem os seus passos no que é essencial, a prosseguir suas pesquisas: “edificar diversas homenagens aos clássicos não os glorifica” (DS 2). O modo de fazer isso seria seguir os passos daqueles que produziram grandes obras e o seu árduo e contínuo trabalho de pesquisa, algo que demanda esforço, perseverança, luta contra si mesmo e tempo para gerar algo fecundo. O filisteu, afirma Nietzsche, se recusou a aceitar as diversas pesquisas e experiências emergidas nos primeiros anos do século XIX que se entrecruzaram na Alemanha. Isso porque ele “não pode realmente permitir-se um excesso [...] refugiou-se no idílio, opôs à sede inquieta e criadora do artista certa satisfação plácida, a satisfação de sua própria estreiteza, de sua quietude, até mesmo de seu horizonte limitado” (DS 2). Com certa covardia, ele não se dispõe a criar, a utilizar os clássicos como norte, não para repeti-los, mas para refinar a partir deles as perspectivas de vida, de política, de arte, de religião e todas as manifestações

existenciais. Dessa maneira, esconde-se sob as sombras daqueles, apenas os celebrando, mas trata-se de uma celebração nociva, que não funciona como um sacrifício cultual que atualiza uma experiência mística anterior, mas emerge como uma valoração inerte, infrutífera, por não gerar inovações.

O filisteu também foi capaz de produzir obras com floreios complicados, entregando-se à reflexão, à pesquisa, à estética, à poesia, à música, aos sistemas filosóficos, desde que nada mudasse. Os temas da arte, das pesquisas históricas têm alguma importância para ele, mas funcionam como distração, desde que não atrapalhem a seriedade da vida, ou seja, os negócios e sua posição social, por isso nenhuma arte poderia colocar em risco os lucros, negócios e hábitos do filisteu (DS 2). Eis o enfoque que interessa ao filisteu: a manutenção do seu estilo de vida. Não significa que ele não foi capaz de criar, mas essa criação não podia provocar a mudança, questionar a vigência de uma existência considerada a ideal. Nesse momento, Nietzsche não estabelece uma crítica direta à filosofia de Hegel, mas está atento em mostrar como a cultura moderna estava negativamente engessada por ela, tendo um dos representantes mais eficazes a obra de David Strauss<sup>1</sup>. Para Eugen Fink, essa investida de Nietzsche contra Strauss não é um enfrentamento a um filisteu da cultura, mas “um ataque à cultura alemã que se encontrava cheia do espírito de presunçosa comodidade da época [...] [Ele] traça a antítese de uma verdadeira cultura e mostra como ela não deve ser, não pode ser” (FINK, 1983, p. 38). Esse teólogo, para Nietzsche, funciona como uma lente de aumento que possibilitava que, com a sua falsa concepção de novidade, imprimir e consolidar uma noção de cultura. A sua obra foi utilizada para evidenciar os perigos e equívocos daquele modo de vida prevalente.

## 2. David Strauss, o apóstolo do filisteísmo

Os estudos de Strauss tiveram grande repercussão quando, em 1835, lança o livro *Das Leben Jesu, Kritisch Bearbeit* (*A Vida de Jesus elaborada criticamente*) com impacto na Europa e depois nos Estados Unidos. A obra foi um marco da teologia moderna trazendo discordâncias entre os eruditos, mas também avaliações propositivas, tal como a do teólogo alemão Albert Schweitzer. Esse autor a considerou como uma das coisas mais perfeitas da literatura culta: “Em mais de mil e quatrocentas páginas ela não tem sequer uma frase supérflua; sua análise desce aos menores detalhes, mas ele não perde seu caminho entre eles; o estilo é simples e pictórico, às vezes irônico, mas

---

<sup>1</sup> David Strauss foi um teólogo alemão que viveu entre 1808 e 1874 e nasceu em Ludwigsburg. Foi discípulo indireto de Hegel e teria passado pela frustração de viajar de Tübingen para assistir às aulas do filósofo, mas ele morreria um dia antes de sua chegada a Berlin (BORG, 1991). Foi aluno direto do teólogo Schleiermacher, professor de Cristologia um dos que fundamentou as suas bases teóricas sobre o Jesus Histórico. Foi professor de Teologia em Tübingen e a sua obra *Vida de Jesus* de 1835 deu a ele notoriedade. Nela, o seu esforço de pesquisa foi desmistificar a vida de Jesus. O livro analisado por Nietzsche de 1872, *A velha e nova fé*, faz parte da fase madura de seu pensamento.

sempre digno e distinto” (SCHWEITZER, 2003, p. 97). A sua tese era de que em torno da figura de Jesus havia um mito movido pela mentalidade judaica. Toda a narrativa fantástica em torno do fundador do cristianismo seria fruto dessa mentalidade mitológica. Strauss afirma: “Nas narrativas evangélicas, o milagre é o elemento estranho e antipático à história, a ideia do mito é o instrumento que nos serve para o eliminar e tornar possível uma exposição histórica da vida de Jesus” (STRAUSS, 1907, p. 220). Strauss interpretou que de fato existiu o homem Jesus de Nazaré, situado historicamente, mas a concepção de que ele se tornou Cristo envolve apenas a atribuição de um título messiânico. Quando ele morreu, os seus discípulos elaboraram uma interpretação mítica do seu mestre, o transformando em uma figura ideal, um salvador. O pensador entende que muitos detalhes presentes no Novo Testamento são meios dos autores retomarem o profetismo presente no Antigo Testamento, relidos a partir da pessoa de Cristo (STRAUSS, 1892). Strauss, em 1864, publica *Vida de Jesus 2*, que seria uma espécie de teologia para o povo alemão. A obra anterior voltava-se, segundo o autor, para os especialistas nesse campo do saber. Não há acordo se Nietzsche leu a primeira obra de Strauss. Para Umberto Regina, ele teria lido aos 20 anos a segunda *Vida de Jesus*, mas não conhecia a primeira (REGINA, 2003). Analisamos, entretanto, alguns dos aspectos nelas presentes por demarcarem uma das características que o autor critica na era moderna: o fato de um teólogo também situar a religião nos limites da racionalidade moderna.

O livro que Nietzsche certamente leu e que é a base de suas críticas foi *A velha e nova fé*. Ainda sobre a primeira obra, Luis Enrique de Santiago Guervós acena em uma nota, a partir de uma missiva em que Nietzsche está relatando para a mãe e a irmã o alento que era para ele ter passado em família as férias. Nela, o filósofo faz uma ressalva diretamente a Elisabeth: “Excetuando alguns aspectos, as férias são uma lembrança muito querida para mim, e eu tenho que agradecer de todo o coração pelo amor sempre benéfico que tens sempre me mostrado. Quanto sinto falta agora da boa vida familiar” (Carta a Francisca e Elisabeth Nietzsche de 3 de maio de 1865). Guervós então comenta, a partir daquilo que Nietzsche denomina aspecto de exceção nas suas vacâncias: “Ele se refere às discussões que teve com a mãe sobre questões relacionadas à religião, porque Nietzsche estava lendo os escritos de D. F. Strauss, *A vida de Jesus*, e se recusou a tomar a sagrada comunhão na Páscoa” (GUERVÓS in NIETZSCHE, 2005, nota 749). Essa leitura, dentre outras que o jovem Nietzsche realizou possivelmente ajudou a encaminhar o seu afastamento da religião, segundo Curt Janz (1981), teria sido a leitura do livro de Strauss o ponto de partida para o filósofo abandonar a teologia.

Strauss se encontra em um contexto de uma corrente hegeliana que visava desmistificar o cristianismo, torná-lo mais racional: eis a forte presença iluminista sobre a Europa de seu tempo, cujas interpretações, inclusive as místicas, deveriam estar sob o jugo da racionalidade. O problema de Strauss, segundo Nietzsche, é que ele

não situava a sua tese em bases científicas, mas em uma nova convicção. Strauss pretendia ser um novo crente, orgulhoso de sua fé e com muitos seguidores: “Confessando por escrito, pensa redigir o catecismo das ‘ideias modernas’ e construir a larga ‘estrada do futuro’” (DS 3). O teólogo, ao pensar em uma religião do futuro, produziu uma perspectiva existencial cômoda e agradável. A sua catequese será consumida sem fazer mal, pois em nada indisputa das estruturas estabelecidas: “como se nenhuma religião tivesse sido destruída, nenhuma grande via construída, nenhuma confissão feita” (DS 3). Essa é uma das grandes questões que Nietzsche faz: o movimento cultural encabeçado por Strauss não foi transformador, não veio, como outros movimentos modernos como a Reforma ou o Iluminismo, trazer algo de fato arrojado, que mexeu com as estruturas sociais, incomodando, trazendo embate cultural, gerando modos de existir e pensar diversificados. Nietzsche analisa o teólogo como um conciliador, não como alguém transformador. O filisteu se tornou fanático e esse fenômeno distinguia a Alemanha vigente. O conteúdo do seu novo discurso de recém-convertido, para quem não observa os detalhes de suas ações, parece tratar do sentido originário da palavra conversão. Trata-se da mudança radical de postura, se é que de fato isso seja possível, mas o observador mais atento pode perceber que, por percursos diferentes, a obstinação permanece. Paschoal resume adequadamente o assunto: “A Nietzsche não interessa qualquer fé, seja antiga ou nova” (PASCHOAL *in* NIETZSCHE, 2020, p. xii).

O céu do novo crente é naturalmente o céu na terra, conforme Nietzsche; ele cita uma longa frase de Strauss e a classifica como um pergaminho que revela as características desse céu: “Finalmente, encontramos nos escritos de nossos grandes poetas, nas obras de nossos grandes músicos, um alimento para o coração e para o espírito, para a imaginação e para o humor, um alimento que nada deixa a desejar. E é assim que vivemos, que caminhamos para a felicidade” (DS 4). Há uma valorização dos estudos históricos baseados, segundo Nietzsche, na leitura de jornais, a edificação do Estado, as visitas a cervejaria, o passeio ao jardim zoológico. Esse é o céu na terra. Quando não é mais possível cair na ilusão mitológica de um céu transcendente, duas opções, entendemos, poderiam emergir: ou admitir que ele não existe de forma alguma, pois é fruto de uma visão fantasiosa da vida, ou reconstruir sobre outras bases o seu sentido. Parece que essa é nessa segunda opção que Nietzsche põe o lugar de Strauss e dos seus seguidores. Eles são aqueles indivíduos que não suportam, que não sabem viver sem uma espécie de paraíso, a sua imagem traz para a existência algo para se segurar, qualquer coisa para manter o sentido, de colocar no caos do existir alguma ordem. O novo caminho para a felicidade está nas obras dos grandes artistas, no apego à vida cotidiana, como ao ler sistematicamente jornais, na ida ao zoológico etc. Esses espaços, ousamos afirmar, se tornam as novas igrejas, os novos espaços de culto, nos quais a felicidade é buscada. Nessa ambiência, Nietzsche critica o que podemos denominar como uso instrumental da arte:

Num só ponto somos amplamente informados e, infelizmente, trata-se do céu dos céus, ou seja, dessas pequenas salas de estética privada, consagradas aos grandes poetas e aos grandes músicos, onde o filisteu “se edifica” e onde, segundo sua confissão, se sente, “lavado e purificado de todas as suas manchas” [...] essas pequenas salas são como locais de verdadeiros banhos lustrais (DS 4).

Esses lugares proporcionam breves instantes de prazer e Nietzsche apresenta os capítulos do livro intitulados “Nossos grandes poetas” e “Nossos grandes músicos” como essenciais para compreender como Strauss trata a questão: “Como o novo crente imagina o seu céu? O filisteu à moda de Strauss se aloja nas obras de nossos grandes poetas e de nossos grandes músicos como um verme que vive destruindo, que admira devorando e que adora digerindo” (DS 6). Como afirmamos acima, esses são os novos ambientes de culto. As salas destinadas à arte são um espaço grotesco, pois são lugares de contemplação, que satisfazem e alimentam subjetivamente o espírito apenas por um momento. Os participantes são situados em determinado patamar social, fazendo com que um espaço como esse se torne uma zona de diferenciação, o que alimenta o sentimento de superioridade. Esse, no entanto é falso, pois não possibilita a criação de novas artes. Assim, o filisteu analisado figura como um avaliador da arte não necessariamente qualificado, de modo algum como um artista.

Nietzsche indica o elogio de Strauss a personagens clássicos como Goethe, Lessing, Winckelmann, e outros, e elabora uma crítica também presente em *Sobre os nossos estabelecimentos de ensino*, quando aponta que foram exatamente os que pensam como Strauss que impediram que tais gênios levassem suas obras a termo. O filisteu tenta se apropriar do verdadeiro gênio, mas o insulta pelo fato de eles terem lutado para manterem suas obras vivas, tendo posturas, como as dos filisteus, como adversários ferrenhos. Nesse caso, Nietzsche está procurando mostrar que eles se legitimam exatamente em cima daqueles que no fundo tripudiam. Outro aspecto importante é mais uma vez salientar que tais gênios, contra tudo e contra todos, construíram obras originais, questionadoras do próprio tempo, algo que o filisteu não admite.

Nietzsche também aborda o tratamento de Strauss à música. Ele compara Joseph Haydn a um honesto ensopado e Beethoven a um confeitoiro. Essa comparação, segundo Nietzsche, considera o oposto do que esses músicos realmente são. O texto prossegue com a crítica que Strauss faz à *sinfonia Pastoral* de Beethoven, se colocando como um artista clássico das letras e acima da arte do músico. Termina com a frase que resume adequadamente a ideia central: “E é efetivamente desse modo que procedem os Strauss de nossos dias. Eles não querem ouvir falar de um artista senão na medida em que presta a seu serviço doméstico e só conhecem os dois extremos: incensar ou queimar” (DS 5). O artista que não incensa o modo moderno de pensar é desvirtuado ou

não aceito pelos seguidores de Strauss ou esses são desprezados ou desconsiderados. Trata-se da tendência da afirmação do modo de vida comum, aquele seguido e valorizado pela maioria que se utiliza da arte de modo utilitário, como se o artista fosse destinado a suprir os seus caprichos. O fato de a opinião pública ser frágil em matéria de arte faz com que as ideias de Strauss sobre Beethoven sejam compreendidas como verdadeiras. Esse mestre inestético, afirma Nietzsche, se arroga a ser juiz do músico. Parece correto sustentar que o que Nietzsche considera estético em Beethoven foi exatamente a sua capacidade de elaborar obras originais e impulsionar o espírito de seu tempo.

Nietzsche aponta várias críticas de Strauss, como a Schopenhauer, ao considerar que aquele esbofeteava com os seus pensamentos. Strauss se opõe ao pessimismo do conterrâneo quando esse afirma que seria melhor que o mundo não existisse. O teólogo conclui que seria melhor que o intelecto do filósofo, integrado ao mundo, por considerar que tudo é mau, não pensasse. Segundo Strauss: “Se o mundo é feito assim de modo a não ser o melhor, então o pensamento do filósofo forma uma parte deste mesmo mundo, é um pensamento que não poderia mais funcionar” (STRAUSS, 1910, p. 95). Desse modo, a filosofia é otimista, pois caso contrário, negaria o seu direito à existência. Se o pensamento mau de Schopenhauer gera um pensamento mau, é porque o mundo é bom. Jogo reflexivo repugnante para Nietzsche. Esse modo de raciocinar, partindo de um princípio para se tirar uma solução lógica, é inadequado. O fato de Schopenhauer ser pessimista e interpretar a realidade como essencialmente “dor e sofrimento”, levaria à hipótese de que seria melhor que o mundo não existisse. Parece complicada a inferência de que se o conterrâneo considerava que tudo é mau, seria melhor que não pensasse e daí concluir pelo otimismo exagerado. Nietzsche trata isso como mero fraseado teatral. O otimismo teria tratado de maneira simplória, rebatendo de forma sofisticada, as difíceis questões que Schopenhauer enfrenta, como se elas fossem fáceis de refutar. O problema do otimismo é tratar o denso, o difícil, de modo pacóvio. O filisteu, diante de um problema ou questão complexa, não entra no âmago da questão debatida, por esta ser árida, exigir trabalho duro, tempo, meditação prolongada. Afinal, tudo isso impediria a volta à cafeteria, à cervejaria, aos museus e zoológicos ou ao comentário superficial das leituras de jornais, ou seja, à frivolidade e segurança do cotidiano.

Nietzsche destaca como sinal de suposta coragem do teólogo o fato de ele criticar a religião. Como chefe dos filisteus, chega a enfrentar severamente o ascetismo dos santos e anacoretas antigos e até a vida de Jesus que, para ele, naquele momento histórico moderno, seria encarcerado em um hospício e a ressurreição seria considerada charlatanismo (DS 7). Esse discurso de embate faz parte da possível coragem de Strauss, que seria questionar as bases cristãs da cultura ocidental e a sua enorme influência nessa região do mundo. Esse ato seria, segundo ele, incômodo e realmente trouxe a resistência da teologia tradicional na época. Todavia, Nietzsche

---

busca mostrar que há, nesse ato, aparentemente desprezado em relação ao modo de pensar dominante, diversas contradições. É citada uma primeira confissão: nela Strauss fala da desagradável missão de falar o que os homens não querem ouvir. Nietzsche conclui que há coragem nessa ação e que talvez Strauss tenha aprendido desde cedo a ser um estraga-prazeres da profissão. Strauss arroga a coragem e o desafio de dizer o que não é querido.

Contudo, se a velha tradição religiosa tinha como meta estabelecer uma moral que mantinha o fiel de certo modo sob controle, o pensador deveria possibilitar sair de tais amarras e, para Nietzsche, não era isso o que Strauss estava realizando. Nietzsche diz, porém, que Strauss tem o ímpeto de criticar diretamente o cristianismo, mas “recusa perturbar a serenidade de quem quer que seja” e ainda, “quer fundar uma comunidade para destruir outra” (DS 7). Quando alguém aguça a sua consciência, está o obrigando a voltar para as regras do jogo, mas a questão é: quem estabeleceu tais regras? Elas são justas? Vale à pena segui-las? Elas de fato favorecem a vida? Essa moral inquiridora talvez ajudasse a emergir algo novo, pois questiona o que está estabelecido, mas o problema de Strauss, segundo Nietzsche, foi exatamente elaborar um imperativo moral, com uma base comportamental que parte de proposições imaginadas e não da realidade.

Para Strauss, “toda a ação é moral”, conforme cita Nietzsche (DS 7). De acordo com o teólogo, a ação moral consiste em o indivíduo determinar-se segundo a concepção de espécie. Nietzsche conclui que se deve viver como homem, não como um animal qualquer, mas este imperativo é ineficaz, pois a concepção de homem cobre realidades muito diversas. O erro de Strauss foi o de abordar a sua ideia moral em um imperativo. Ele deveria, afirma Nietzsche, ter retirado do darwinismo que tanto elogia a sua moral. A forma como Darwin encara a natureza é honesta, pois não implica em retirar conclusões morais de sua ação. Ele está preocupado com a regularidade de suas leis, não com o efeito ético que podemos projetar a partir de sua ação.

O homem, para Strauss, não deve esquecer que é um fragmento que procede de leis eternas, não é sem conexão, é fruto do universo. Parece que há uma contradição nessa posição de Nietzsche, de que não se pode retirar consequências éticas da própria natureza, uma vez que o próprio filósofo o fez, tanto na fase inicial de sua filosofia quando retira efeitos para a ação humana dos deuses Apolo e Dioniso, como na sua posterior concepção de *vontade de potência*, além dos diversos momentos nas cartas, livros e fragmentos quando acentua a influência da natureza sobre a produção do pensamento. Porém, o problema de Strauss foi estabelecer a noção de que existem leis eternas na natureza e que o homem deveria estar submisso a elas, por ser uma ínfima partícula delas. Essa conexão baseada em fundamentos fixos é o problema para Nietzsche; o teólogo teria tentado se desprender de uma determinada tradição metafísica, mas, se agarrou a outra. Por qual razão Strauss se torna esse arquiteto

metafísico? A quem é destinado esse espetáculo? Aos seus congêneres, os filisteus. Eles foram libertos do Deus cristão, mas permaneceram presos à metafísica. Mesmo assim, a concepção de um deus errático é melhor que um deus taumaturgo. Assumir o erro e não o milagre parece ser mais coerente para os filisteus, mas Nietzsche considera que as proposições lógicas que eles constroem não têm base no movimento real do mundo, frente ao qual Darwin foi mais coerente. O problema da metafísica racional que fundamenta a modernidade é que ela não rompe radicalmente com o modelo anterior, funciona apenas como um substituto adequado ao tempo. Ajustou-se a intelectualidade da época e, de algum modo, contribuiu-se para manter a conexão com o modo de vida anterior.

A questão essencial desse texto é qual o efeito que esse confronto de Nietzsche com Strauss tem para a educação e para a arte. O debate sobre como os jovens estavam afetados por esse modelo de perspectiva da vida, fundada no filisteísmo indica um caminho de análise:

[...] existem jovens que suportam a leitura de semelhante livro, jovens que chegam a apreciá-lo, me sentiria obrigado a perder toda a esperança com relação ao futuro deles [...] essas são espantosas perspectivas para aquele que gostaria de encorajar as gerações futuras a realizar e conquistar o que a presente não possui – uma verdadeira cultura alemã. Tudo parecerá estéril (DS 7).

Essa passagem está entre as mais importantes dessa seção, pois mostra a preocupação educativa de Nietzsche no contexto das *Intempestivas*. O fato de os jovens apreciarem aquela leitura estava comprometendo o futuro deles. O autor afirma e reafirma que um dos grandes problemas da obra de Strauss é não provocar algo singular, mas de um mascaramento disso, sendo que se baseia apenas em outra forma de metafísica, em outra forma de religião. Os jovens, ao terem contato com tal leitura, estariam comprometendo o porvir, impedindo que pudesse emergir aquilo que, nesse momento da obra de Nietzsche, era considerado como um dos destinos fundamentais da formação alemã, que seria o estabelecimento de uma efetiva cultura.

*A velha e nova fé* teve seis edições e ótima acolhida entre estudantes e professores e figurou como livro de informações para os sábios instruídos. Tal texto forneceu o esboço de uma nova concepção de mundo, sustenta Nietzsche (DS 8). Exatamente essa popularidade foi a causadora da preocupação dele, conforme o caso do compromisso das gerações futuras com uma formação filiteísta. Strauss teria conseguido a façanha de oferecer aos indivíduos cultos do seu tempo, que também não estavam confortáveis com a perspectiva de mundo anterior, um horizonte, um novo norte. O problema é: as interpretações presentes na obra, segundo a visão de Nietzsche, eram superficiais; e se os homens mais sábios se deixavam seduzir por elas, isso demarcava a debilidade de um povo, de uma coletividade, que cometia o erro de se

formar por livros, na visão de Nietzsche, limitados como o de Strauss; e, pior que isso, pelos argumentos falaciosos e imediatistas, com pretensão de erudição, dos jornais.

### 3. A ciência como a nova fé da modernidade; Strauss como escritor: empobrecimento da linguagem

Outra crítica nietzschiana que entra no contexto de discussão com Strauss é aos cientistas do seu tempo, isto é, ao profissional que, de forma exagerada, mergulha em seu trabalho, “como se a existência não fosse uma coisa funesta e grave, mas um patrimônio garantido para toda a eternidade [...]. Esse paradoxo que é o homem de ciência recentemente foi tomado na Alemanha de uma pressa repentina, como se a ciência fosse uma fábrica onde cada minuto perdido acarretasse uma sanção”. Esse homem é o especialista, que mergulha em sua função, se esquecendo gravidade da existência, que não é eterna, que não depende apenas do seu trabalho para ganhar sentido. O cientista se comporta como se a vida fosse simples e, por isso não pergunta nunca sobre seu sentido: “Para que isso? Para onde vais? De onde vens? [...] para que serve seu trabalho, sua pressa, seu doloroso atordoamento? [...] para que serve toda a ciência, se não for para levar à cultura?” (DS 7). Esse tipo de relação com o conhecimento, podemos inferir com Nietzsche, ajudou a gerar um estilo de vida que leva a laborar pela ciência e não pela vida. Perguntar por um saber que não tem tempo para a cultura, significa a nosso ver, que a ciência virou uma espécie de entidade que se tornou, em muitos casos, o parâmetro de efetiva formação, distanciando-se da concretude vital.

Nietzsche pergunta se Strauss poderia ser realmente considerado um escritor clássico, um estilista da língua: “Perguntamos, portanto, se Strauss possui o poder artístico necessário para edificar um todo homogêneo, *totum ponere* (edificar um todo)” (DS 9). Nietzsche analisa como um texto deveria ser produzido, ao questionar o trabalho de Strauss. Começa sustentando que, desde o início de um escrito, é possível avaliar se ele tem uma concepção de conjunto. Há, além disso, muito ainda a se fazer: os pequenos defeitos a corrigir, as lacunas a preencher. Ele propõe não analisar se o teólogo teria construído o seu edifício sobre um plano geral; o contrário disso seria construir um livro por pedaços disparatados. Sarah Kofman, sobre esta comparação entre a escrita e a arquitetura, comenta: “A arquitetura, mais do que qualquer outra parte, manifesta a necessidade de um plano único [...] é uma eloquência do poder pelas formas” (KOFMAN, 1985, p. 97). Nietzsche está tratando claramente do problema do estilo. Para ele, assim como um arquiteto que deve ter uma noção geral de sua obra, mesmo que na construção efetiva diversas falhas apareçam, o produto final deve emergir como um todo pleno. O texto dos filisteus, valorizados por eles por serem

formados em uma cultura jornalística, era construído como uma colcha de retalhos diversificados que, ao invés de produzir um todo artístico, geravam uma aberração textual.

Qual é então a fonte da nova catequese moderna, a nova Escritura, o pergaminho a partir do qual os novos fiéis fundamentam a sua crença? A ciência. Nietzsche, aqui, já nos textos da juventude, estabelece uma importante avaliação sobre a convicção moderna de que a ciência seria aquilo que, como uma divindade, poderia oferecer ao homem respostas seguras e objetivas sobre os acontecimentos.

Nietzsche afirma que o sonho do “arquiteto” Strauss não era o de edificar um templo ou construir uma moradia, mas “instalar um pavilhão cercado de todas as belezas inventadas pela arte da jardinagem” (DS 9). Essa afirmação sugere que o propósito era produzir um efeito estético. O texto, nas suas primeiras partes, sustenta Nietzsche, faz como um passeio pelas “catacumbas teológicas” e prepara para o fragmento intitulado: “Como compreendemos o mundo”. Então o filósofo estabelece a seguinte imagem: ao sair dessas trevas, entramos em uma sala cheia de aparelhos científicos, mapas, figuras matemáticas e na tranquila morada dos habitantes desse pavilhão, junto com suas mulheres e filhos lendo jornais e outras atividades. O texto de Strauss funcionava como uma construção que, no final das contas, afirma a segurança e a conformidade da vida burguesa. Ele agrada porque oferece uma espécie de alento, como se seus leitores dissessem: “estamos no caminho certo, o sábio Strauss como um sacerdote nos indica o caminho a seguir”. *A velha e nova fé* era um livro afirmador da opinião pública, criticado nas suas bases teológicas, mas aceito enquanto horizonte que garantia o sentido da vida vigente. Sendo esse o seu problema, ele deixou de questionar que viver não é simplesmente manter a existência.

Provavelmente, ninguém ficaria mais ofendido do que Strauss ao ser comparado a um filisteu. A sua maior alegria era ser comparado a Lessing ou a Voltaire, ambos muito distantes do tipo “filisteu”. Sobre Voltaire, Nietzsche afirma que a simplicidade de seu estilo remete à genialidade do autor, mas o escritor genial não se distingue só pela simplicidade e precisão de sua expressão, mas de abordar de modos diferentes o seu assunto, mesmo se perigoso e difícil (DS 10). Voltaire é um clássico exatamente por tratar de temas demasiadamente delicados de forma límpida, clara. A sua genialidade está em tornar o complexo compreensível, com a habilidade de não tornar banal, simplório, de não reduzir ao senso comum. Retomar Kofman sobre a metáfora da arquitetura contribui para esta reflexão: “Não é qualquer morada que pode abrigar qualquer alma: [...] É a nós que a pedra e a planta devem traduzir para que possamos passear em nós mesmos quando formos a estas galerias e jardins” (KOFMAN, 1985, p. 97). A cultura elevada deve fazer emergir o que há de mais genuíno também na “arquitetura individual”, mas isso não ocorria na era filisteia, por quê? Pelo fato de não servirem à verdadeira cultura, mas ao homem comum, ocupado demasiadamente com

a manutenção da vida e das ocupações cotidianas, da esfera mercadológica e consumista, atuando para tornar a tudo um produto.

Nietzsche afirma ser muito difícil encontrar na Alemanha um bom escritor: “Falta-nos aqui o terreno natural, a avaliação artística, a prática e a formação do discurso oral e seu desenvolvimento. O discurso não encontrou ainda, na conversa mundana, na pregação, na eloquência parlamentar, a unidade de um estilo nacional, nem mesmo sentiu ainda a necessidade de um estilo qualquer” (DS 11). Esse fato favorecia Strauss, pois era comum ser um mau escritor naquela nação. Notemos a que o filósofo considera como um bom estilo: aquele que, em seu terreno natural, tivesse avaliação artística e perpassasse todas as formas de linguagem possíveis, mantendo sempre a exigência de unidade de estilo. Em seguida, Nietzsche fala sobre o alimento das leituras cotidianas alemães, baseadas em jornais e revistas, levando a uma familiarização com o alemão cotidiano. Cada novo barbarismo era adotado com prazer. As leituras se conformam com as estruturas frasais que têm demasiada repetição de palavras. Disso decorria uma acomodação com tal estilo jornalístico, a um tipo de gosto que, se modificado, incomodava e fazia distanciar do estilo clássico, pois este não soava mais como algo agradável por sair da cômoda linguagem comum. Esse é um perigo fundamental que Nietzsche enxerga no filisteísmo: a acomodação com o *status quo*. O alemão da época não se chocava com o erro gramatical:

O que choca é o que é verdadeiramente fecundo. No escritor modelo ultramoderno é aceita e reconhecida uma sintaxe totalmente desnaturada, errônea ou desarticulada, bem como neologismos ridículos [...]. Quando tudo o que é monótono, gasto, sem força, vulgar é aceito como regra, o que é mau corrompido é aceito como exceção encantadora, então tudo o que é vigoroso, nobre e belo cai em descrédito (DS 11).

Nietzsche elabora uma analogia com a imagem do corcunda, que aparece de outro modo no *Zarathustra* (ZA Da redenção): um homem normal que chega ao país dos corcundas e é tido como uma aberração, pois lá celebram suas corcundas. Podemos afirmar que o filósofo está criticando a mediocridade e o erro, como se fossem toleráveis, conduzindo ao nivelamento por baixo. Isso é um sério problema, tanto ontem quanto hoje, pois a ausência de novas criações e o conformismo com o presente, podem estagnar a sociedade em um determinado patamar, a ponto de a barbárie poder vir a ser justificada. Rüdiger Safranski (2002) afirma que, na modernidade, existia motivo para ficar satisfeito com o presente e suas conquistas, como as ferrovias, a vacinação, a fundação do Reich, dentre outras inovações. Havia o encantamento com as descobertas e criações modernas e o teólogo cria que delas emergiriam obras maravilhosas no futuro. Para Nietzsche, porém, esse encantamento embutia o homem no presente, na vida prática, em uma concepção de que esses feitos colocam o presente acima do passado, como se estivéssemos em uma progressão da civilização. Os

clássicos, bússola necessária para dimensionar a vida, ficavam como objetos de culto e admiração, quando não eram totalmente desvalorizados.

O filósofo passa a criticar diretamente a escrita de Strauss. O ataque aos equívocos que ele cometeu do ponto de vista do trato refinado com a língua era uma forma de evidenciar a superficialidade da cultura. O estilo do autor mantém para Nietzsche o meio-termo entre uma corrida ativa e a lentidão da carruagem de defunto. Decepcionou-se ao procurar no livro traços sutis e espírito, sem encontrar, nada ficou para elogiar. Para Nietzsche, a escrita de Strauss, valorizada na época, era demasiadamente infecunda, com uma sobriedade derivada da fome, que despertam a concepção equivocada de que se trata de saúde, mas na realidade “é conseguida pelo jejum e não pelo vigor” (DS 11). Eles odeiam toda robustez que se apresenta superior a eles, “decidem inverter a natureza e o nome das coisas e veem saúde onde nós vemos debilidade, morbidade e super excitação onde reconhecemos a verdadeira saúde” (DS 11). O estilo, para Nietzsche, deve ser vivaz, manifestar a força pulsante da vida, incitando a criar, a sair de si mesmo e a gerar a partir do acréscimo, daquilo que sobra, daquela força que não se sabe distinguir, que não deixa o criador onde está, exige que ele saia de si.

Nietzsche cumpriria a promessa de apresentar as amostras de estilo do prosador clássico que talvez Schopenhauer defendesse como uma “nova contribuição ao conhecimento do miserável jargão dos tempos atuais” (DS 12). Pelo menos, Strauss tinha conseguido fugir dos maiores corruptores da língua alemã, os hegelianos. O fato de ele ter sido influenciado pelo hegelianismo em sua juventude fez com que os seus ouvidos tenham ficado “ensurdecidos e não serão mais sensíveis a essas sutis e poderosas leis artísticas da sonoridade que dirigem o escritor formado por bons modelos e numa disciplina rigorosa” (DS 12). O uso dos jargões, como acenado por Schopenhauer, ainda se mantinha, segundo Nietzsche. Strauss, formado na escola do hegelianismo, ainda era menos ruim do que os seus contemporâneos. O modelo hegeliano estava de tal modo impregnado na forma de os alemães pensarem a vida e produzirem conhecimento, que mesmo tendo se afastado de tal concepção de escrita, o teólogo estava indelevelmente marcado por ele. Parece que Nietzsche, embora tenha reticências à filosofia de Hegel, não está preocupado em atacar diretamente o filósofo, mas uma cultura que ficou tributária ao seu pensamento, de tal modo que isto impediu a construção de outros modos de reflexão, fazendo predominar um modelo de filosofia.

Nietzsche argumenta que, ara além de todas as misturas de costumes e nacionalidades, a língua garante a sobrevivência futura desse espírito, se não sucumbir nas mãos dos infames do presente. O autor das *Intempestivas* está atentando para o fato de que as nocivas misturas que marcaram os diversos estados alemães antes da guerra, desconexos entre si, tiveram como salvação, como fator de coesão, protegido pelos seus grandes autores, a língua. Ela figurou como elemento de integração e corria o risco de sucumbir pela mentalidade filisteia. Na sequência, Nietzsche analisa

---

detalhadamente certas frases do livro: com elas, Nietzsche visa mostrar os equívocos de Strauss como escritor. Nesse momento, é válido ressaltar que as análises estão baseadas em questões específicas da língua alemã nos seus detalhes gramaticais e estilísticos que, como comenta Paschoal, são dificilmente traduzíveis para uma língua latina como a portuguesa (PASCHOAL in NIETZSCHE, 2020, nota 83). Cientes dessa dificuldade, salientemos a proximidade que o filósofo estabelece entre o cuidado com a língua e o fato de ela ser fundamental para a produção de cultura e o estabelecimento de um estilo. Nietzsche atenta também para a ordem das palavras e sobre isto denomina os modernos como escrevinhadores. Mostrando indignação com tais construções frasais, ele afirma que um homem maduro deveria saber que a língua é herança dos antepassados, legado que deve ser passado aos descendentes e respeitado como sagrado, inestimável e inviolável. Há um embate entre a valorização de um presente que é supérfluo na relação com a língua mãe, tendo atrás de si toda uma tradição que precisava ser valorizada e retomada para uma formação correta da juventude e da sociedade (DS 12).

Suas avaliações são um modo de atentar para o cuidado com a língua, de fugirmos da vulgaridade estilística e, mais do que isso, para um modo de receber, transmitir e manter a cultura. Como escritor, Strauss influenciou toda uma geração e, ao mostrar os equívocos presentes em suas teses, Nietzsche assinala para o perigo desse acontecimento para a formação juvenil, pois Strauss ajudou a manter, mesmo que sobre outros termos, o modo dominante de pensar e viver.

A dimensão educativa que entendemos perpassar esse texto utiliza Strauss como fio condutor para analisar o sentimento predominante em sua época. Talvez possamos considerar essa *Intempestiva* como um texto de “pedagogia da agressão”, que nasce de um instinto guerreiro, inconformado com o próprio tempo. Conforme afirmou Nietzsche em *Ecce Homo*: “Sou por natureza guerreiro. Agredir é parte de meus instintos” (EH Como alguém se torna o que se é 7). Mas não se tratava de uma luta gratuita, sem razão específica e para atingir deliberadamente a um adversário por qualquer motivo pessoal; tinha em vista a busca de uma cultura de fato superior pautada nos princípios artísticos e educativos dos clássicos. É nesse sentido que o filósofo afirma, no mesmo lugar: “nunca ataco pessoas – sirvo-me da pessoa como uma forte lente de aumento com que se pode tornar visível um estado de miséria geral, porém dissimulado, pouco palpável. Assim ataquei David Strauss, ou mais precisamente o sucesso de um livro senil junto à ‘cultura’ alemã – apanhei essa cultura em flagrante”. A *educação intempestiva* consiste em Strauss ser como um ilusionista que impede que se enxergue as contradições do presente, ao criar uma linguagem que satisfaz o sentimento conservador do tempo. Para Nietzsche, portanto, o impulso para a geração de possibilidades diversificadas de vida é o que permite atingir uma cultura

---

elevada, mediada pelos escritores e artistas e educadores mais proeminentes. Eles, e não um afirmador do filisteísmo, deveriam ser os guias da história.

### Referências bibliográficas

ANDLER, Charles. *Nietzsche, sa vie et sa pensée*. Paris: Gallimard, 1958.

BENTIVOGLIO, Julio. Cultura política e historiografia alemã no século XIX: a escola histórica prussiana e a *Historische Zeitschrift*. *Revista de Teoria da História*, Goiás, v.3, nº1, pp. 20-58, 2010.

BORG, Marcus. David Friedrich Straus, Miracleanmyth. *The fourth R*, vol. 4, nº 3, maio-junho de 1991.

FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1993.

JANZ, Carl Paul. *Friedrich Nietzsche. Infancia e juventud*. Tradução de Jacob Muños. Madrid: Aliança editorial, 1981.

KOFMAN, Sarah. O/Os “conceitos” de cultura nas Extemporâneas ou a dupla dissimulação. In: MARTON, S. (Org). *Nietzsche hoje?* São Paulo: Brasiliense, 1985.

LIMA, Luciana Vieira de. *A cultura como unidade de estilo nas Considerações extemporâneas*. Dissertação de mestrado, Universidade Católica do Paraná, 2013.

MARTON. S. *Nietzsche*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Considerações extemporâneas*. In: *Obras incompletas*. Coleção Os Pensadores: seleção de textos de Gérard Lebrun. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

\_\_\_\_\_. *Correspondencias I: Junio 1850 – Abril 1869*. Traducción, introducción, notas y apéndices de Luis Enrique de Santiago Guervós, Madrid: Editorial Trotta, 2005.

\_\_\_\_\_. *Correspondencias II: abril de 1869 – dezembro de 1874*. Traducción y notas a las cartas de José Manuel Romero Cuevas y Marco Parmeggiani. Introducción y apéndices de Marco Parmeggiani. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

\_\_\_\_\_. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Mario da Silva. 18ª edição, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

\_\_\_\_\_. *David Strauss, confessor e escritor*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2020.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. Da utilidade da filosofia para a vida. In: AZEREDO, Vânia Dutra de (Org.). *Nietzsche: filosofia e educação*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008.

REGINA, Umberto. David Friedrich Strauss: A interpretação mitológica da vida de Jesus. In: ZUCAL, Silvano (Org.). *Cristo na Filosofia Contemporânea*. Vol. I: De Kant a Nietzsche. São Paulo: Paulus, 2003.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Nietzsche: biografia de uma tragédia*. São Paulo: Geração Editorial, 2002.

SCHWEITZER, Albert. *A Busca do Jesus histórico*. São Paulo: Cristã Novo Século, 2003.

STRAUSS, David. *The life of Jesus, Critically Examined*. London: Swan Sonnenschein & Co. New York: Macmillan & Co., 1892.

STRAUSS, David. *Nova vida de Jesus*, Vol. I e II. Porto: Livraria Chardon, 1907.

STRAUSS, David. *A antiga e a nova fé*. Tradução de Alfredo Pimenta. Porto: Livraria Chardon, 1910.

WEBER, José Fernandes. *Formação (Bildung), educação e experimentação em Nietzsche*. Londrina: Eduel, 2011.

---

Recebido: 13/06/2023

Aprovado: 07/09/2023

Received: 13/06/2023

Approved: 07/09/2023

# ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 14 - N. 02 ISSN 2179 - 3441

---

## O terror que edifica: o Nietzsche de Leo Strauss

*The terror which edifies: Leo Strauss's Nietzsche*

Elvis de Oliveira Mendes 

Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia, pesquisador bolsista CAPES,  
Doutor em Ciência Política pela Universidade Federal Fluminense.

Uberlândia, MG, Brasil.

Contato: [elvis.oliver@live.com](mailto:elvis.oliver@live.com)

### Resumo:

Leo Strauss foi um profundo leitor de Nietzsche. Impactado pelo filósofo de Zarathustra desde a juventude, Strauss desenvolveu uma interpretação complexa e original sobre o papel fundamental de Nietzsche na história do pensamento. Neste artigo, pretendo mostrar que a interpretação do professor Strauss possui nuances e disposições distintas, o que evolui tanto uma paixão pessoal quanto uma posterior crítica e apropriação. Concluo que Strauss vê em Nietzsche aquele que apontou um caminho possível de superação do niilismo, por meio de uma crítica radical aos aspectos constitutivos da modernidade, e ofereceu a saída para a crise de sentido que afeta a humanidade contemporânea.

**Palavras-chave:** Nietzsche. Leo Strauss. Crise. Superação do niilismo

### Abstract:

Leo Strauss was a profound reader of Nietzsche. Impacted by the philosopher of Zarathustra since his youth, Strauss developed a complex and original interpretation of Nietzsche's fundamental role in the history of thought. In this paper, I intend to show that Professor Strauss's interpretation has different nuances and dispositions, which involve both a personal passion and subsequent criticism and appropriation. I conclude that Strauss sees in Nietzsche someone who pointed to a possible path to overcome nihilism by means of a radical critique of the constitutive aspects of modernity, offering a way out of the crisis of meaning that affects contemporary humanity.

**Keywords:** Nietzsche. Leo Strauss. Crisis. Overcoming nihilism.

*“O histórico e o a-histórico são na mesma medida para a saúde de um indivíduo, um povo e uma cultura”*  
Friedrich Nietzsche

## Introdução

Um considerável número de cursos sobre o pensamento de Nietzsche foi ministrado por Leo Strauss no período mais maduro de sua vida (STRAUSS, 1956; 1959; 1967; 1971). De fato, Nietzsche aparece como uma de suas principais inquietações intelectuais no momento final de sua carreira. Deve-se observar também a grande quantidade de vezes em que o nome de Nietzsche aparece em vários dos textos mais importantes de Strauss e, finalmente, na produção e publicação de um escrito com uma análise original e detalhada de *Além do Bem e do Mal* (STRAUSS, 1983, pp. 174-191). Somado aos estudos dos clássicos, o tema que ocupou maior parte do tempo do professor Strauss em seu período mais maduro foi a retomada do pensamento de Nietzsche. Isso parece apontar para um aspecto fundamental de sua reflexão, a saber, o esforço de Strauss em compreender a crise da modernidade em seus múltiplos desdobramentos e o fenômeno do niilismo enquanto acontecimentos decisivos que geraram impactos não apenas nos debates intelectuais contemporâneos, mas no mundo e na vida da humanidade ocidental.

Dito isso, o objetivo dessa investigação é precisamente apresentar de que maneira Strauss compreende o papel fundamental de Nietzsche no contexto da crise da racionalidade moderna e seu lugar naquilo que Strauss veio a chamar de “terceira onda da modernidade”<sup>1</sup>, “a crise de nosso tempo” e o advento do “historicismo radical” oriundo de seu pensamento. Para tanto, pretendo analisar em um primeiro momento a complexa relação de Strauss com o pensamento de Nietzsche, dado que é possível perceber a partir dos textos de Strauss que sua interpretação possui nuances e humores diferentes de acordo com o momento de sua vida. Em um segundo momento, a ênfase será dada na compreensão do lugar de Nietzsche no que Strauss veio a chamar de “crise da modernidade” e a crise da filosofia com sua correlata substituição pela História. Mais precisamente, será analisado a crítica de Strauss ao pensamento de Nietzsche no que se refere aos seus desdobramentos filosóficos e políticos que culminam no historicismo radical e suas consequências práticas.

---

<sup>1</sup> Na interpretação straussiana do advento da modernidade dividido em “três ondas”, é possível identificar que a primeira tem como principais personagens Maquiavel e Hobbes, a segunda onda é marcada por Rousseau e Hegel, a terceira tem no pensamento de Nietzsche a sua fundação e em Heidegger sua propagação. Essa última onda, segundo Strauss, influencia toda intelectualidade contemporânea. (STRAUSS, 1989a, pp. 81-98).

Na terceira parte, será analisada de forma mais direta a utilização e apropriação das críticas de Nietzsche ao cristianismo e aos valores modernos, tais como o igualitarismo radical e a moralidade burguesa, momento que marca a virada de Strauss em relação ao pensamento de Nietzsche no que tange à possibilidade de se pensar uma saída da modernidade. Por fim, na última parte tentarei mostrar que é inegável que Strauss tem uma profunda influência do pensamento de Nietzsche, sobretudo na sua defesa do modo de vida filosófico e em seu “retorno” aos clássicos. Minha hipótese é a de que essa influência é fecunda tanto enquanto crítica como na forma de apropriação e aprendizado. Não só isso, Nietzsche exerce um papel principal para compreensão da reflexão de Strauss, pois ele apontou melhor do que ninguém todas as tensões e os desafios que seriam enfrentados pelas sociedades contemporâneas e, assim, abriu a brecha para se pensar a possibilidade da retomada da natureza enquanto regra por meio do resgate do direito natural.

### Fascínio, crítica e ensinamento: a persistência de Nietzsche na reflexão straussiana

Minha interpretação parte da percepção de que há no mínimo três momentos distintos da leitura straussiana da obra de Nietzsche, quais sejam, o fascínio de juventude, a crítica radical e a apropriação moderada. Isso quer dizer que lidar com a interpretação straussiana sobre Nietzsche de forma abrangente exige em certa medida um esforço de compreensão que envolve lidar com três formas diferentes de se entender o mesmo autor – pelo menos esse é o caminho que pretendo trilhar aqui diante de outras possibilidades de interpretação. No entanto, para além dessa dificuldade, a saber, de lidar com as diferentes leituras e disposições de Strauss em relação a Nietzsche, algo de minimamente seguro pode ser dito sobre a relação entre o professor Strauss e o autor de *Zarathustra*: Nietzsche sempre esteve entre suas principais inquietações filosóficas.

Sobre o momento intitulado aqui como fascínio de juventude, pode-se afirmar que esse foi marcado pelo primeiro contato ainda na adolescência do jovem Strauss com a obra do filósofo, um garoto judeu alemão que lia Nietzsche escondido dos pais para evitar possíveis vexames, dados a ortodoxia religiosa de sua família (LAMPERT, 1996, p. 5) e o clima fervorosamente tradicional que marcava a atmosfera de sua casa. De fato, essa leitura escondida marcou profundamente aquele garoto, o que o levou a desenvolver uma enorme admiração pelo “filósofo do martelo”. Quando maduro Strauss chegou a confessar em carta ao seu amigo Karl Löwith, que “até os trinta anos de idade, acreditava em tudo que aquele homem falava” (STRAUSS; LÖWITH, 1988, pp. 182-183). Inevitavelmente, a influência de Nietzsche está presente em todos os períodos de sua carreira intelectual, porém de modos diferentes.

A segunda fase, caracterizada como o momento da crítica radical, se apresenta nos textos de 1940, como é possível perceber nas observações introdutórias de *The*

*Living Issues of German Post-War Philosophy* (2006, p. 115) onde Strauss assinala que a civilização alemã, por ser mais jovem em relação à civilização ocidental, desenvolveu um tipo de pensamento muito mais radical, isto é, sua capacidade crítica, que se manifesta, sobretudo, por sua crítica à modernidade e por seu afastamento da natureza de modo mais severo e agudo. Se esse tipo de inclinação é necessário e salutar em sentido filosófico, é desastroso e catastrófico em sentido político. À essa constatação Strauss conecta a glória intelectual e a miséria política da Alemanha de seu tempo. Nessa reflexão, elaborada por Strauss na condição de exilado nos Estados Unidos devido à escalada do terror totalitário e do antissemitismo na Europa, é possível perceber sua perplexidade e o profundo pessimismo em relação aos desdobramentos e consequências políticas de sua época, em especial da filosofia alemã. O tema persiste em *German Nihilism*, publicado em 1941, onde Strauss enfatiza mais uma vez a diferença profunda entre a filosofia alemã e o pensamento ocidental, pois segundo ele, “a filosofia alemã, em última análise, concebia a si mesma como uma síntese do ideal pré-moderno e do ideal do período moderno” (STRAUSS, 1999, p. 371).

Nesse sentido, para Strauss a ascensão do Nacional Socialismo Alemão com amplo apoio popular não era apenas um fenômeno político isolado, mas um fenômeno espiritual. Em suas palavras: “a forma mais ridícula de profunda insatisfação com a civilização moderna” (STRAUSS, 2006, p. 116). Tal insatisfação, de fato, em seu sentido mais elevado, isto é, de busca de um retorno aos antigos, se constrói no seio mesmo da filosofia alemã. No entanto, sua forma mais popular, qual seja, o Nazismo, é apenas sua forma mais vulgar. Ao ver de Strauss, Nietzsche percebeu melhor do que ninguém a decadência do Ocidente por meio da vulgarização do fenômeno do niilismo e da propagação dos valores burgueses no contexto da vida do indivíduo comum, além da consolidação de um ambiente intelectual profundamente marcado pela promessa da filosofia alemã (mais precisamente do idealismo alemão) de iluminar os caminhos da humanidade. Dessa maneira, para Strauss, o próprio Nietzsche teria se tornado “o fator isolado mais poderoso na filosofia alemã do pós-guerra, é quase idêntica à sua crítica à civilização moderna em nome da antiguidade clássica” (STRAUSS, 2006, p. 116).

Quando Strauss sustenta a afirmação de que ninguém exerceu mais influência na juventude alemã do pós-guerra que Nietzsche (STRAUSS, 1999, p. 372), não se trata de dizer que o filósofo é o mentor dos acontecimentos funestos do século XX. Provavelmente Nietzsche não veria em Hitler o homem que salvaria a Europa do niilismo, sendo os dois personagens históricos incompatíveis. No entanto, as afirmações dos textos da década de 1940, somados à forma que a figura de Nietzsche aparece nas publicações mais importantes de Strauss nos anos de 1950, nos mostra que Strauss via em Nietzsche aquele que, com a beleza e a intensidade de seus escritos, foi capaz de fornecer ideias das quais o perigo imanente assombrou o século posterior.

---

Como é possível perceber em *Natural Right and History* – quando Strauss afirma que Nietzsche negou a filosofia enquanto busca da natureza eterna da totalidade em favor da vida e ao proceder assim, foi utilizado posteriormente por relativistas dos mais variados graus e com os mais variados interesses (STRAUSS, 1965, p. 26-27) –, Strauss está a nos alertar justamente para os usos e abusos do pensamento de Nietzsche por seus intérpretes. Uma acusação mais direta aparece no desfecho ainda mais contundente de *What is Political Philosophy?*. Onde Strauss afirma que:

Ele (Nietzsche) usou muito de seu insuperável e inesgotável poder de discurso apaixonado e fascinante para fazer seus leitores detestarem, não apenas o socialismo e o comunismo, mas também o conservadorismo, o nacionalismo e a democracia. Depois de ter assumido essa grande responsabilidade política, ele não pôde mostrar aos seus leitores um caminho para a responsabilidade política. Ele não lhes deu escolha a não ser entre a irresponsável indiferença à política e as opções políticas irresponsáveis. Assim, ele preparou um regime que, enquanto durou, fez com que a já desacreditada democracia parecesse novamente uma era de ouro (1988, p. 55).

Afirmações como estas são possíveis de se encontrar também em textos como *Liberal Education and Responsibility* de 1962, onde Strauss acusa Nietzsche mais uma vez pela falta de responsabilidade e moderação, o que teria resultado na abertura para os fascismos (1995, p. 24); e em *The Three Waves of Modernity* (1989), texto publicado postumamente, onde Strauss vê em Nietzsche a radicalização daquilo que veio a chamar de “crise de nosso tempo”. De fato, todos esses escritos elaborados durante e após a guerra trazem em si um rechaço e um tipo de interpretação que nos conduz a entender que, para Strauss, Nietzsche é sim o responsável pelo tipo de mentalidade que não apenas abriu a brecha necessária, mas cultivou um terreno fértil para a ascensão dos Fascismos e especificamente do Nacional Socialismo Alemão.

Curiosamente, Strauss, no fim de sua vida, scandalizou a todos com a mesma força quando afirmou “que Nietzsche abominava as coisas pelas quais Hitler em particular representava e às quais devia seu sucesso” (1971-1972, p. 1), o que pode nos servir de chave para compreender que, na interpretação straussiana, Nietzsche não é o mentor intelectual do hitlerismo. No entanto, é necessário analisar que Strauss mudou radicalmente de visão e que essa mudança está ligada à compreensão da própria filosofia enquanto experiência existencial. Dessa maneira, sobre a mudança de disposição interpretativa de Strauss em relação a Nietzsche, o comentador Richard Velkley afirma que, “no seminário de 1959 sobre *Zarathustra* e no seminário de 1967 relativo ao *Além do bem e do mal* e *Genealogia da moral*, um relato mais profundo e mais simpático acerca de Nietzsche aparece em relação ao que as publicações antes de 1960 sugerem” (2017, p. xiv). No entanto, uma virada verdadeiramente surpreendente em relação a Nietzsche só aparece no enigmático ensaio de 1973, publicado no último livro organizado por Strauss.

Algumas pistas dessa virada já haviam sido enunciadas de forma bastante breve em um texto chamado *Relativism*, publicado em 1961, onde Strauss afirma que Nietzsche apontou as contradições do historicismo e ofereceu uma saída da modernidade por meio da radicalização dela mesma, no sentido em que Nietzsche, mais do que ninguém, mostrou que a cultura moderna e seus desdobramentos filosóficos não passavam de cristianismo racionalizado e transformado em “ciência” por meio da crença no progresso. É possível dizer que Nietzsche, ao radicalizar a própria modernidade, a colocou em xeque, porque ele relativizou a própria razão relativista que caracteriza a modernidade tardia. Isto é, enquanto esse tipo de mentalidade intelectual e científica se configurou como um instrumento de ataque à religião, à metafísica clássica, à cultura e à ética, Nietzsche relativizou a própria razão por meio de seus próprios instrumentos.

A afirmação de que Nietzsche oferece uma saída para modernidade a partir da radicalização da mesma, aparece novamente e de forma mais direta em um curso sobre o Historicismo ministrado por Strauss na Universidade de Chicago em 1965, onde ele afirma que o alerta disparado por Nietzsche de que “a história ensina uma verdade que é mortal” (STRAUSS, 2018, p. 130), tem a pretensão de mostrar a necessidade de que existam fantasias e mitos edificantes, de que os indivíduos acreditem e se mantenham afastados da verdade terrível que a história revela. Sendo assim, a lição de Nietzsche é sobre a necessidade de “escolher ilusões vivificantes” (STRAUSS, 2018, p. 131), capazes de dar sentido à vida, coisa que nenhuma ciência ou filosofia é capaz de fazer, por proibição intelectual e compromisso com a busca da verdade. Visto a semelhança das afirmações, é possível perceber que essa reflexão ganhou força e amadureceu nos últimos anos de sua carreira como professor. Portanto, pode ser compreendida enquanto um terreno cultivado para o que Strauss vem a “concluir” no seu único texto dedicado exclusivamente a uma interpretação do pensamento de Nietzsche, que marca de forma radical a sua virada.

Outro breve comentário que aponta para a mudança de Strauss em relação a Nietzsche, está presente no ensaio dedicado à abordagem sobre a centralidade da Fenomenologia de Husserl, enquanto caminho para a recuperação da filosofia no sentido platônico-aristotélico, isto é, enquanto atividade *zetética* e sua reconstrução na forma de uma ciência rigorosa (STRAUSS, 1983, pp. 29–37). Nesse texto, publicado pela primeira vez em 1971, de forma um tanto inesperada na parte mais central do texto, Strauss desenvolve em dois longos parágrafos alguns argumentos sobre o papel fundamental de Nietzsche para compreensão da decadência da filosofia e do próprio Ocidente, a partir da consolidação dos valores modernos resultantes do Cristianismo secularizado, como o socialismo, a democracia liberal moderna e o igualitarismo radical enquanto denominador comum desses regimes (STRAUSS, 1983, pp. 32–33).

---

Somado a isso, Strauss, que até então negava o suposto viés político do pensamento de Nietzsche, afirma surpreendentemente que, “independentemente de saber se Nietzsche conhecia ou não os escritos de Marx, ele questionou a visão comunista mais radicalmente do que qualquer outra pessoa” (STRAUSS, 1983, p. 32). Na visão de Strauss, Nietzsche identificou o homem proposto por Marx como o último homem, totalmente desprovido de individualidade e por isso gregário e adaptado ao rebanho, isto é, aquele que só é capaz de viver para o consumo e satisfação de suas necessidades vitais equivalente aos outros animais. Ao fazer isso, segundo Strauss, Nietzsche teria sido capaz de lançar uma missão política aos filósofos do futuro, tema que aparece novamente de forma central em seu ensaio sobre o *Além do Bem e do Mal*, de 1973.

O que parece estar em jogo para Strauss é que não podemos nos omitir de que a filosofia de Nietzsche foi capaz de desnudar completamente a existência humana de sentido, ele mostrou, da forma mais direta e cruel possível, que não havia nenhuma finalidade na história, nenhum Deus para nos salvar, nenhum valor que não seja construído historicamente e que por isso não irá perecer, nenhuma causa verdadeira que não possa ser questionada e revalorada. Em outras palavras, Nietzsche revelou a face horrenda da existência, desvelou as verdades inumanas ou as “mentiras nobres” necessárias para tornar qualquer sociedade possível. Mostrou que o que é bom e correto para um povo é visto com desprezo e escárnio por outro, isto é, a infinidade de possibilidades de códigos éticos. Ao fazer isso, Nietzsche esvaziou completamente a existência humana de sentido. Ao mostrar que tudo é perspectivo, ele foi capaz de uma descoberta filosófica incrível e extraordinária, mas que traria à tona uma visão insuportável e devastadora para homens e mulheres comuns que desejam apenas a calma de “verdades eternas” doces e palatáveis que tragam conforto e harmonia para a existência.

O ponto central dessa tensão entre o Strauss crítico radical de Nietzsche e o Strauss que toma lição com Nietzsche, é uma questão do que é colocado em foco. No “Nietzsche destruidor”, está em destaque a vulgarização do fenômeno do niilismo exposto por sua filosofia. No “Nietzsche mestre”, está em jogo a possível saída do niilismo, como veremos adiante. Na primeira interpretação do Nietzsche destruidor, está aquele que esvaziou a existência de sentido e assim abriu a brecha necessária para um processo de aplicação das ideologias sob o pretexto de oferecer um novo sentido para o ser (como o ser para o Reich, por exemplo) e expurgar todo mal deste mundo como as calamidades, a miséria e as desigualdades. O niilismo por assim dizer, deixou de ser um fenômeno filosófico de compreensão restrita a poucos, para ser uma característica comportamental da multidão, que por não saber como lidar com esse sentimento, se viu solitária e cativa de um líder carismático que exercesse a figura de um pai amoroso e lhes oferecesse um novo propósito.

Diante disso, do ponto de vista de Strauss, “o niilismo alemão é um fenômeno muito mais amplo que o Nacional Socialismo. Pode ser descrito provisoriamente como a reação apaixonada de certo tipo de jovem ateu ao ideal comunista” (1999, p. 355). Assim, pode ser compreendido enquanto um sentimento de rejeição radical dos princípios e valores da civilização ocidental moderna, que culmina no elogio à guerra e aos ideais bélicos. Portanto, a radicalização do militarismo e do moralismo alemão se impôs tanto ao comunismo, quanto ao liberalismo. Dessa maneira, se colocou enquanto uma postura de valorização exacerbada da sociedade fechada, em detrimento de qualquer pretensão de sociedade global. Para Strauss, “o niilismo alemão é o gênero, do qual o Nacional Socialismo é o tipo que se tornou mais popular” (1999, p. 357). De fato, essa afirmação nos ajuda a compreender que, na visão de Strauss, o tipo de niilismo que conduz o povo alemão à guerra está ligado a aspectos culturais tipicamente germânicos, como a super valorização da cultura nacional, do homem da tribo, da floresta que se opõe aos valores cosmopolitas do Ocidente democrático e transnacional.

Assim, como é possível perceber, a ascensão do Nacional Socialismo Alemão e os acontecimentos nefastos do século XX são decisivos na forma que Strauss compreende Nietzsche. Embora Strauss não tenha feito uma conexão direta entre o filósofo e o regime hitlerista, a crítica circula em torno da necessidade de responsabilidade por parte do filósofo, tendo em vista que todo pensamento possui consequências no mundo e que uma compreensão honesta do Nazismo não poderia se reduzir a Hitler, mas era necessário entender que tipo de atmosfera intelectual teria conduzido a Alemanha e seus aliados a legitimação daquele regime enquanto um dos frutos da modernidade. Para tanto, ao ver de Strauss é necessário se compreender essa doutrina poderosa enquanto o maior legado de Nietzsche, o historicismo radical enquanto um fenômeno intelectual indelével responsável por desnorrear completamente os indivíduos.

### O Historicismo Radical

A atitude radical de Nietzsche se revelou enquanto um ataque à própria ideia de filosofia. A fim de mostrar sua insatisfação e seu rechaço para com o pensamento moderno, Nietzsche acabou por dinamitar toda a tradição. Assim, na visão de Strauss, ao afirmar que tudo pode ser historicamente interpretado, Nietzsche mostrou “que não existem fatos, apenas interpretações” (FP 1885-1887, 7[60]). Ao fazer isso, evidenciou sem nenhum constrangimento uma constatação escondida por séculos, a saber, de que não há de fato nenhuma verdade que não possa ser transformada ou substituída. Ele tornou impossível ideias como certo e errado, bem e mal, justo e injusto, isto é, colocou tudo no âmbito da perspectiva, ao fazer isso, reduziu todos os valores ao puro uso da linguagem.

Com efeito, o problema do “historicismo radical” se apresentou para Strauss bastante cedo ainda em seus escritos de 1940 (STRAUSS, 2006, p. 118), momento em que ele o compreendeu enquanto um problema relativo à substituição de uma filosofia enquanto tentativa de entender os fenômenos, por um tipo de filosofia muito distinta que por sua vez, pretende explicar os fenômenos através da história e do estudo das culturas (STRAUSS, 2006, p. 122). Ora, dada a complexidade desse tema, ele se tornou a questão seminal da reflexão straussiana em seus escritos posteriores, sobretudo em sua crítica da modernidade e proposta de resgate da filosofia política por meio da retomada do direito natural clássico. O problema do Historicismo passa a ser, a partir daqui, o ponto de maior tensão entre Strauss e Nietzsche, como está posto na passagem a seguir:

O pressuposto subjacente à tendência em discussão é a visão de que a filosofia é o autoconhecimento do homem em sua historicidade. Essa filosofia assume a forma de estudo histórico. A filosofia ou história assim entendida é essencialmente e puramente teórica. Agora, uma abordagem puramente teórica da história está aberta à uma objeção que havia sido levantada por Nietzsche nos anos 70, em seu ensaio *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, mas que não foi muito apreciada antes da guerra. A objeção pode ser formulada da seguinte forma: o conhecimento histórico, como autoconhecimento do homem, como reflexão, é perigoso para a espontaneidade; a vida humana e a história humana são essencialmente espontâneas; portanto, a vitória total da consciência histórica, da história entendida, seria o fim da própria história, da história vivida ou feita (STRAUSS, 2006, p. 121).

Como se percebe, a leitura da *Segunda consideração intempestiva* de Nietzsche, *Da utilidade e desvantagem da História para a vida*, causou grande impacto sobre a visão de Strauss acerca do problema da história. De fato, se por um lado, Strauss é crítico da forma mais radical de historicismo do qual Nietzsche é seu mentor, por outro lado, a influência de Nietzsche sobre Strauss no desenvolvimento dessa mesma crítica é perceptível, como uma espécie de antídoto retirado da própria doença. Acerca disso, Strauss pretende mostrar que, em um primeiro momento, Nietzsche percebeu sérios problemas na proposta do Historicismo absoluto ou teórico de Hegel, tema que é retomado por Strauss em *Natural Right and History*. Nesse texto, ele afirma que Nietzsche entendeu o Historicismo como inviável porque desprezava a vida mesma, dado que uma compreensão meramente histórica da vida implica em uma compreensão totalmente teórica da vida. No entanto, a vida é um fenômeno fundamentalmente prático, isto é, compreendê-la apenas em vias de teoria significa por assim dizer, não compreender nada sobre a vida. Sobre isso, Strauss explica que:

De acordo com Nietzsche, a análise teórica da vida humana, que percebe a relatividade de todas as concepções abrangentes e, desse modo, as deprecia, tornaria impossível a própria vida humana, pois destruiria a atmosfera protetora dentro da qual, e somente dentro da qual, são possíveis a vida, a cultura ou a ação. Ademais, uma vez que análise teórica tem sua base fora da vida, ela nunca

será capaz de entender a vida. A análise teórica da vida não se compromete e é fatal para o comprometimento, mas viver é se comprometer (1965, p. 26).

Constatado isso, Nietzsche, segundo Strauss, se viu diante de duas alternativas. A primeira seria “insistir no caráter estritamente esotérico de uma análise teórica da vida – isto é, restaurar a noção platônica da nobre ilusão” (STRAUSS, 1965, p. 26). A segunda, “negar a possibilidade da teoria propriamente dita a conceber assim o pensamento como essencialmente subserviente ou dependente da vida ou do destino” (STRAUSS, 1965, p. 26). Strauss não afirma de maneira categórica que Nietzsche haveria preferido a segunda alternativa em detrimento da primeira opção, mas afirma que é inegável que seus herdeiros intelectuais a escolheram enquanto rumo a ser seguido. Essa escolha foi decisiva para tornar o Historicismo radical uma força intelectual arrebatadora no século XX a influenciar todas as áreas das humanidades por meio de pensadores potentes e profundamente inspirados por Nietzsche como Weber e Heidegger, para citar exemplos mais destacáveis daqueles que se tornaram os porta-vozes do *insight* nietzschiano.

Sendo assim, para Strauss, embora Nietzsche tenha herdado a proposta historicista fundamental do idealismo alemão, ele rejeitou completamente a possibilidade de que exista algum sentido na história, isto é, de que a história seja racional. Ao fazer isso, Nietzsche inaugurou a “terceira onda da modernidade” (STRAUSS, 1988, p. 54). Essa onda se dá enquanto uma crise do racionalismo moderno, pois ao rejeitar a possibilidade de um sentido na história como um *telos* ou finalidade que deveria ser cumprida pela ação dos indivíduos, Nietzsche abre a possibilidade de os indivíduos criarem um sentido autêntico para si próprios, sem seguir qualquer caminho em direção à vontade de um Deus ou ideologia política, enquanto coisas que servem de orientação moral para a vida dos indivíduos. Nesse sentido, Strauss compreende que a experiência fundamental da existência para Nietzsche é, “portanto, não a experiência da felicidade, mas do sofrimento, do vazio, de um abismo. O chamado nietzschiano à criatividade foi dirigido a indivíduos que deveriam revolucionar suas próprias vidas, não a sociedade ou a nação” (STRAUSS, 1988, p. 54).

Esse convite a uma vida verdadeiramente autêntica, isto é, à criação de um sentido pessoal para cada “eu”, para a autorrealização, é o grande legado político ou antipolítico de Nietzsche. Com efeito, essa atitude fundamental preconizou o que décadas mais tarde viemos a nomear de Existencialismo. Se, por um lado, ele rompia com todo dogmatismo tanto teológico quanto filosófico, por outro lado, ele libertou os indivíduos de todo peso metafísico da tradição e da moralidade de rebanho. Na visão de Strauss, Nietzsche, ao fazer isso, conduziu “seus leitores a abominarem não apenas o socialismo e o comunismo, mas o conservadorismo, o nacionalismo e a democracia” (STRAUSS, 1988, p. 55). Assim, ao negar toda e qualquer possibilidade de algo maior

---

além da pura experiência humana mundanizada, temporal e individual, Nietzsche foi capaz de conduzir os indivíduos à mais profunda indiferença política, o que na interpretação straussiana abriu a brecha necessária para o regime mais irresponsável da história se utilizar de sua doutrina da *Vontade de Poder* para arrebanhar os indivíduos jogados no abismo do niilismo. Sendo assim, Nietzsche condenou não só a política, mas a própria possibilidade da filosofia em favor do historicismo radical enquanto verdade conceitual conclusiva da modernidade.

### O terror vivificante e “a descoberta da maior verdade de todas as verdades”

Em *Jerusalem and Athens – Some Preliminary Reflections* (1983), Strauss se dedica a analisar a tensão fundamental entre as duas culturas formadoras do Ocidente, isto é, entre a razão filosófica e a fé bíblica. Para tanto, Nietzsche é nomeado por Strauss como aquele que percebeu esse conflito radical e insolúvel através da personagem de Zaratustra (STRAUSS, 1988, p. 148; 2018, pp. 131-132), que em suas viagens pôde ver que, por todo lugar que passava, em cada povo ou cidade que visitava, encontrava uma verdade e um modo de vida diferente: o que era bom para um, era mau para outro; o que era honroso em uma cidade, era motivo de vergonha em outra – o que levou o profeta andarilho a perceber que havia uma variedade enorme de códigos éticos e valores morais (Das mil metas e uma só meta, ZA, p. 57). Ora, essa constatação inegável, e já percebida pelos antigos, ao ver de Strauss, não deve ser justificativa para que nos tornemos totalmente indiferentes ou até abandonemos a possibilidade de se pensar coisas como “bem e mal” ou “justo e injusto” – dado que qualquer sociedade só existe através da criação e manutenção da crença fundamental de que tais coisas existem. Portanto, a constatação de que os códigos morais são distintos e não estão baseados na verdade, ao invés de nos conduzir à negação deles, nos leva à afirmação da necessidade desses códigos para a vida em sociedade.

De acordo com a interpretação mais madura de Strauss, Nietzsche é o mentor da “terceira onda da modernidade” porque enfrentou a verdade brutal de que todo o pensamento, todas ações e valorações são de fato históricos e condenados a perecer. Diante de tal verdade, Nietzsche, diferentemente de Hegel, não buscou esperança no cristianismo, na criação de um Estado perfeito ou na absurda ideia de um espírito no tempo, o absoluto, que tudo regula através de uma lógica intrínseca à própria história. Não recorreu, como Kant, a nenhum imperativo categórico, baseado na crença de que os indivíduos possam algum dia abandonar seus desejos egoístas e agir com base na razão, para assim, a humanidade alcançar a “paz perpétua”. Ao contrário da esperança, Nietzsche nos ofereceu desespero, para que diante dele sejamos capazes de nos superarmos e criarmos projetos de vida realmente nossos, em vidas verdadeiramente humanas em toda sua beleza e miséria. Assim, para Strauss, a terceira onda da modernidade pode ser descrita como

constituída por uma nova compreensão do sentimento da existência: esse sentimento é a experiência do terror e da angústia, e não da harmonia e da paz, e é o sentimento da existência histórica como necessariamente trágica; o problema humano é de fato insolúvel como problema social, como disse Rousseau, mas não há como escapar do humano para a natureza; não há possibilidade de felicidade genuína, ou o mais elevado de que o homem é capaz nada tem a ver com felicidade (1989a, pp. 94-95).

Diante disso, ao nos convidar para uma experiência autenticamente filosófica, Nietzsche colocou em alto risco a vida do homem comum e a própria sociedade. Embora o que ele tenha dito sobre política seja bastante vago e indefinido, Strauss nos alerta que Nietzsche obviamente foi lido por homens políticos e os inspirou, mas enfatiza que, “todo uso político de Nietzsche é uma perversão de seu ensinamento” (STRAUSS, 1989a, p. 98). Ora, se Strauss não isenta completamente Nietzsche dos acontecimentos funestos do século XX, no máximo o acusa de irresponsabilidade e não por qualquer motivo, mas por paixão e genialidade. Não é à toa que em um de seus últimos escritos, Strauss tenha deixado uma frase enigmática sobre a responsabilidade de Nietzsche pela abertura para os fascismos quando afirmou que, “ele é tão pouco responsável pelo fascismo quanto Rousseau é responsável pelo jacobinismo. Isso significa, no entanto, que ele é tão responsável pelo fascismo quanto Rousseau foi pelo jacobinismo” (STRAUSS, 1989a, p. 98). Afirmação que nos conduz a concluir que Strauss entendia que, se Nietzsche deveria ser visto como o mentor intelectual dos fascismos e suas catástrofes, toda a tradição do pensamento filosófico é tão responsável quanto, pelo banho de sangue que é a história, pois todos os conflitos foram em maior ou menor grau impulsionados por motivações ideológicas, sobretudo os conflitos que marcam a contemporaneidade foram o resultado prático de algum tipo de teoria científico filosófica. Então, se inocentamos outros filósofos por terem sido apropriados indevidamente, Nietzsche é igualmente inocente, ou se é culpado, toda a tradição deve ser também culpada.

Por outro lado, se Strauss vê em Nietzsche, alguém que, por sua paixão pelo pensamento autêntico e pela liberdade crítica, condenou sua escrita destemperada aos usos e abusos dos pensadores e políticos do século posterior, ele deve ser compreendido como o mais corajoso dos filósofos, capaz de enfrentar os males mais terríveis de seu tempo e propor saídas como se estivesse séculos a frente. Assim, através da constatação do historicismo radical de Nietzsche, Strauss veio a compreender que ele “é o filósofo do relativismo: o primeiro pensador que enfrentou o problema do relativismo em toda a sua extensão e apontou para a maneira como o relativismo pode ser superado” (1989b, p. 24). De fato, a superação do maior de todos os males da modernidade não se dá por via do cristianismo secular mundanizado de Hegel, nem pela revolução política

de Marx, mas pela aceitação do caráter devastador e terrível da história que revela a necessidade de fantasias que deem sentido à vida dos indivíduos. Desse modo, de acordo com Strauss, Nietzsche nos “ensina uma verdade que é mortal” (1989b, p. 25). A verdade de que para que uma cultura ou modo de vida exista coletivamente, é necessário que haja uma atmosfera protetora da vida formada por mitos e verdades inquestionáveis, as “mentiras nobres” ou as “fraudes piedosas” nas quais os homens e as mulheres de uma sociedade precisam acreditar e pelas quais precisam lutar com todas as forças por sua manutenção.

Se Strauss atacou Nietzsche em seus textos durante mais de duas décadas (LAMPERT, 1996, pp. 8-9), em *Note on the plan of Nietzsche's Beyond the good and evil* é possível perceber uma mudança substancial na disposição de Strauss em relação ao pensamento de Nietzsche. Com efeito, vale dizer que é bastante curioso que Strauss tenha colocado em seu último livro intitulado *Study in Platonic Political Philosophy*, um ensaio sobre Nietzsche no núcleo da obra. Isso pode nos revelar que, em sua fase mais madura, Strauss passou a considerar Nietzsche uma peça-chave em seu quebra-cabeça, já que embora Nietzsche seja um moderno, ele não se comportou como um moderno *per se*. Na verdade, ele foi capaz de olhar para a modernidade com o olhar dos antigos. Não só isso, pois negou os clássicos em favor de algo anterior e ainda mais radical, já que via na modernidade um tipo de razão clássica subvertida pelos ideais cristãos à serviço da crença no progresso e na redenção da humanidade com ela mesma. Portanto, o retorno de Nietzsche é o retorno à visceralidade da vida tal como ela é. É justamente desse aspecto que Strauss parece querer se apropriar como instrumento de sua crítica, o que não deve ser visto apenas como coincidência ou fruto de seu humor pessoal. Na verdade, pelo menos em termos especulativos sérios, isso pode nos indicar que o professor de Chicago vê em Nietzsche o mais radical dos filósofos modernos, como aquele que ofereceu uma saída da modernidade e então achou necessário dar um tratamento responsável ao filósofo que o libertou na juventude. Como aponta Lampert:

O estudo de Strauss sobre Nietzsche é um desvio do que se pensava ser uma repetição. Pois Nietzsche nunca é atacado. Nietzsche é elogiado, ele é até elevado ao plano mais alto. E quando as objeções surgem, quando, duas vezes, as objeções finalmente eclodem em resposta à apresentação afirmativa de Nietzsche, elas são apenas as objeções que se esperaria de leitores educados por Strauss – são objeções “straussianas”. Mas Strauss responde às objeções straussianas; ele defende Nietzsche. De uma perspectiva straussiana, o ensaio é um escândalo (1996, p. 11).

O mais desafiador para nós, nesse sentido, é tentar relacionar o Strauss crítico de Nietzsche com o Strauss apropriador da crítica de Nietzsche. Mas é justamente por compreender esse desafio enquanto algo crucial, que se pode corroborar com a afirmação de McCallister de que, “Nietzsche apontava, para Strauss, a saída da modernidade, ou seja, ele aponta na direção dos antigos, e essa ambiguidade talvez

forneça a mais rica fonte de especulação a respeito do pensamento de Strauss” (2017, p. 225). De fato, descobrir se Strauss era um nietzschiano ou não, definitivamente não contribui com a questão fundamental, não se mostra a pergunta correta a ser respondida. Dessa maneira, embora Strauss claramente seja devedor de muitos dos *insights* de Nietzsche, a proposta straussiana de retorno aos antigos por meio do direito natural clássico e do resgate da vida filosófica são muito mais céticas e pessimistas do que os belos e edificantes conselhos de Nietzsche aos “filósofos do futuro”, conselhos preenchidos de idealismo e romantismo através de uma escrita apaixonada, que convida os jovens filósofos a serem fortes o bastante para carregar o grandioso fardo das mazelas do mundo. De fato, percebemos que para Strauss, o pensamento de Nietzsche serviu como uma espécie de bússola de orientação que aponta em direção ao abismo para o qual a humanidade moderna caminha. No fim da vida, Leo Strauss percebeu também que Nietzsche não só apontou, mas que poderia também, se bem compreendido, iluminar o caminho de saída da crise que ele mesmo provocou no seio da tradição. Sendo assim, a proposta fundamental de Nietzsche é estimulante para Strauss em um sentido bastante específico, a saber, a suspeita nietzschiana em relação aos benefícios da razão moderna e a constatação da necessidade de certos mitos e fantasias edificantes que possam nortear o caminho dos indivíduos. Portanto, a apropriação de certos aspectos da reflexão de Nietzsche por Strauss não conduz a uma interpretação pura e simples de que Strauss seja um nietzschiano.

Nesse sentido, para corroborar com a interpretação proposta nesse estudo, vale analisar o que é dito por Tanguay, quando afirma que o estudo de Lampert presente em *Leo Strauss and Nietzsche* é a maior e melhor contribuição já feita para tentar compreender a complexa relação entre Strauss e o pensamento de Nietzsche (2000, p. 108). No entanto, na interpretação de Tanguay, o esforço de Lampert está muito voltado para sustentar o ateísmo de Strauss (1996, p. 143) e a influência positiva de sua virada em relação a Nietzsche. Para Tanguay (2000), o esforço em mostrar as semelhanças entre as saídas de Strauss e Nietzsche gera algumas precipitações, já que Strauss nunca se mostrou um ateu aos moldes de Nietzsche (MINER, 2012, pp. 155-164). Muito pelo contrário, o ateísmo de Strauss é sussurrante e exige atenção para ser percebido. Na verdade, “Strauss nos convida a meditar sobre a fragilidade de nossos argumentos em favor de uma rejeição final do Deus da revelação bíblica” (TANGUAY, 2000, p. 121). Constatado que a filosofia não pode refutar a fé na verdade revelada ou a possibilidade da existência de Deus, nem vice-versa, além de um fideísta Strauss se revela um filósofo genuinamente *zetético*, muito mais preocupado em descobrir quais as questões permanentes do que propriamente achar as respostas para elas.

Vale dizer que um ponto fundamental da apropriação de Strauss em relação a Nietzsche é sua crítica à modernidade por meio de uma crítica ao seu principal pilar, a

---

saber, a crença na igualdade, na prosperidade e no progresso como finalidade da política e sentido maior da História. Ora, Strauss vê no ataque de Nietzsche aos valores de seu tempo um elemento fecundo para compreender e alertar as sociedades liberais de “nosso tempo”. Dessa forma, Strauss vê no igualitarismo radical moderno das sociedades liberais a causa de sua própria corrosão ou mau funcionamento.

Assim, Strauss nos conduz a compreender que a ordem política moderna ocidental baseada na igualdade a qualquer custo só é possível em um mundo onde todas as nações e povos aderissem sem exceção a um modelo unitário, isto é, em um mundo onde fosse possível a criação de uma pátria universal em que todas as nações se tornassem uma só. Mas essa grande nação humana teria que aderir à democracia liberal, ou ao fascismo ou ao comunismo ou qualquer outro regime de maneira a não haver outra possibilidade de governo ou questionamento sobre o bem supremo, o que aniquilaria completamente qualquer tipo de liberdade ou possibilidade de oposição entre diferentes ideologias ou modos de vida. Nesse sentido, Strauss, ainda na introdução de *The City and Man*, explica que “o ensinamento originado pela filosofia política moderna em favor da sociedade universal e próspera tornou-se reconhecidamente uma ideologia, um ensinamento não superior em verdade e justiça a qualquer outra entre as inúmeras ideologias” (1992, p. 7). De fato, na leitura de Strauss, o ideal moderno de melhor política é autoritário por delegar para si a posse da verdade sobre o bem e sobre o melhor regime. Está em jogo, para Strauss, o aspecto mais problemático do universalismo moderno, a saber, sua pretensão de dizer o que é o bem e o mal de forma universal e assim impor essa ideia de bem e mal à toda a humanidade e desconsiderar a incomensurável variedade de culturas, modos de vida e códigos morais, além da multiplicidade dos temperamentos humanos.

Strauss, na contramão da cosmovisão moderna, vê em Nietzsche a melhor compreensão do espírito da modernidade e, portanto, uma abertura para superação do tipo de pensamento resultante de sua época. Com efeito, Strauss, enquanto um cético em relação às crenças modernas, é amargo e demasiado realista em relação ao mundo contemporâneo. Sua apropriação de Nietzsche é carregada por esse humor obscuro, suas intenções com Nietzsche são bastante diferentes das interpretações mais comuns sobre o autor durante o pós-guerra (ANSELLPEARSON, 1994). Pode-se dizer que o Nietzsche de Strauss passa longe da caricatura criada por alguns movimentos filosóficos e políticos seculares (SHARPE, TOWNSHEND, 2011, p. 136). Strauss parece usar a fecundidade do pensamento de Nietzsche enquanto instrumento para seu projeto conspirador contra o pensamento moderno. Em outras palavras, do ponto de vista de Strauss, o *insight* fundamental de Nietzsche com todos seus perigos é uma espécie de caminho para a retomada dos antigos.

A retomada de elementos do pensamento clássico proposta por Strauss perpassa pela tentativa de salvaguardar a democracia liberal moderna, enquanto uma forma mais aceitável de governo possível para o Ocidente em detrimento dos fascismos e do

comunismo. É exatamente nessa chave que Strauss vê a centralidade da crítica de Nietzsche, por ter proporcionado uma crítica ao rebaixamento da cultura em favor de algo superior que eleve o espírito humano rumo a algo verdadeiramente humano. Tal crítica se coloca frente a toda artificialidade da vida burguesa orientada pelo consumo e pelos avanços da técnica esvaziada de sentido e propagadora de niilismo por meio do Capitalismo e da cultura de massa.

Strauss vê no ataque de Nietzsche contra os principais desdobramentos da modernidade, quais sejam, o liberalismo moderno e os socialismos como um ataque ao igualitarismo radical e à crença no progresso, dado que esses valores são o resultado último do Cristianismo secularizado. Vale dizer que a acusação de Nietzsche em relação ao igualitarismo radical, enquanto um subproduto dos “ideais modernos”, seria o valor mais poderoso no que diz respeito ao surgimento de indivíduos apáticos e totalmente incapazes de enfrentar o vácuo deixado pelo niilismo. A ideia tipicamente moderna de progresso teria tornado os indivíduos incapazes de criar novos significados para suas vidas, e como consequência disso, temos a vitória de um tipo de vida gregária baseada em ideais coletivistas. Tanto por via dos nacionalismos quanto por meio da consolidação do modo vida burguês, os gostos e sentimentos individuais sucumbiram frente ao coletivismo radical travestido pelo ideal de igualdade.

Sendo assim, se Nietzsche enxerga no ideal de igualdade radical da modernidade o resultado último do movimento secular do Cristianismo do qual seus herdeiros são a democracia liberal e o socialismo, na contemporaneidade o advento do igualitarismo é o valor máximo do último homem, um tipo de indivíduo incapaz de almejar algo nobre e superior, que não esteja condicionado pela mera necessidade humana de consumir. Ora, Strauss viveu as catástrofes do último século e vê na democracia liberal, com todos os seus problemas e riscos, ainda assim o melhor regime possível, em detrimento das experiências políticas terríveis de nossa era, sobretudo da eterna ameaça das tiranias que, independentemente de tempo e lugar, se apresentam como um risco iminente da vida política, o que revela o caráter a-histórico de um problema permanente da raça humana.

Diante disso, Strauss parece tentar proporcionar um meio termo entre a crítica radical de Nietzsche e o otimismo liberal. Na sua visão, para que uma democracia possua vitalidade, é preciso cultivar concepções de virtude e civilidade que se mostrem enquanto algo basilar numa sociedade que se pretende livre. Como a política é o lugar das disputas e dos diferentes interesses, criar mecanismos de convivência baseados em uma moralidade possível é tornar a própria vida possível. Para tanto, é preciso o cultivo de uma atmosfera de verdades necessárias pelas quais os indivíduos possam saber como agir de acordo com tais valores.

Com efeito, se para Nietzsche o futuro depende do surgimento do *Übermensch*, ou do “além do homem”, como aquele que poderá superar o niilismo e criar novos valores, para Strauss, a democracia liberal parece ser um meio termo prudente entre a civilização e a barbárie. Sendo assim, a crítica ao otimismo moderno em relação ao igualitarismo radical pode nos servir enquanto um alerta para que sejamos conscientes de que a tirania pode aparecer sob os mais variados disfarces. Ademais, ao ver de Strauss, a democracia liberal é o lugar onde é possível o cultivo do *gentleman*, um indivíduo virtuoso, educado para a liberdade e verdadeiramente preocupado com as coisas concernentes à excelência humana, capaz de superar o niilismo da cultura de massa.

Por fim, não se trata de dizer que Nietzsche e Strauss são idealistas ou crentes na possibilidade de a humanidade superar seus problemas por meio de seus ensinamentos, não se trata disso. Na verdade, o que está em jogo é que Strauss vê em Nietzsche um tipo de aceitação radical da existência tal como ela é, uma forma de lidar com o sofrimento e com a realidade trágica da vida que diz muito sobre o verdadeiro modo de vida filosófico no sentido dos antigos. Portanto, está em Nietzsche, segundo Strauss, a possibilidade de um retorno a uma experiência de pensamento em que a aceitação da política como algo trágico, terrível e cruel é a aceitação da própria humanidade do ser humano, sua capacidade de superar as contingências e o próprio existir na total ausência de controle dos acontecimentos da história, enfim, é através do *insight* fundamental de Nietzsche que Strauss visa recuperar o caráter trágico e dramático da política dos gregos e seus elementos mais importantes.

### A Redescoberta da Natureza

Uma das nuances mais interessantes e fecundas na interpretação straussiana sobre Nietzsche, é que esse último é compreendido enquanto aquele que redescobriu a natureza, a mesma natureza vista pelos modernos como passível do controle e da vontade humana. Para Nietzsche, ela é novamente vista como norma. Vale lembrar que, na modernidade, a crença no controle total da natureza levou a humanidade a acreditar que poderia, a partir de seus esforços, apagar da existência fenômenos terríveis como a dor, o sofrimento e a desigualdade. No entanto, Nietzsche nos lembrou que “o sofrimento e a desigualdade são os pré-requisitos da grandeza humana” (STRAUSS, 1983, p. 190). Portanto, a superação é o que pode nos conduzir ao aperfeiçoamento do espírito, são as contingências e imprevisibilidades da natureza que nos tornam fortes. Ora, nesse sentido, o que Strauss viu de realmente novo e extraordinário em Nietzsche foi sua subversão original contra toda a tradição que, durante séculos, pretendeu a qualquer custo dirimir a dor, o sofrimento e o medo através das promessas teóricas. Na contramão, Nietzsche afirmou o medo como aspecto fundamental da vida.

Assim, aquilo que alguns dos intérpretes e leitores de Nietzsche tentam deixar às escuras por ser considerado desagradável, desinteressante e totalmente inaceitável para o nosso tempo, é justamente esse aspecto embaraçoso do pensamento de Nietzsche que Strauss enfatiza para extrair seu principal ensinamento, que é existencial e não político. Desse modo, a aceitação do caráter cruel e terrível da existência é o grande ensinamento de Nietzsche do ponto de vista de Strauss. A retomada da natureza como norma pode ser compreendida como uma espécie de inversão da lógica moderna. Em outras palavras, a reconsideração da razão intrínseca à natureza funciona como um ataque direto às principais crenças contemporâneas tanto populares quanto científico-filosóficas. Ao retomar à razão antiga que entendia a existência enquanto algo inseparável da lei natural (no sentido da *physis*), como um tipo de razão superior e por isso inquestionável, confere-se a negação ou o questionamento radical dos preceitos da razão moderna.

Desse modo, a afirmação de que a vida é vontade de poder e nada mais, jogou luz sobre a face horrenda da verdade e revelou que a vida é um drama inescapável. Portanto, o igualitarismo radical enquanto crença inquestionável das sociedades modernas terminou por tornar os indivíduos incapazes de superar seus vazios e vencer suas lutas pessoais. Strauss julga que a aceitação do caráter desigual e sem sentido da história, tanto quanto as diferenças naturais entre os indivíduos, é o que pode nos conduzir a uma busca pela excelência. Daí a importância da compreensão do *insight* fundamental de Nietzsche. A recuperação do valor da vida mesma é o sentido da vida. Strauss enxerga na recuperação desse tipo específico de racionalidade comum aos clássicos, que viam na virtude ou na crença de que podem entre muitos haver alguns poucos indivíduos virtuosos, a possibilidade de superação do niilismo.

Levada a cabo, a interpretação de Strauss sobre Nietzsche, no seu último artigo é possível perceber que, quando Nietzsche afirma que a vida é vontade de poder e nada mais, ele subverte o *Eros* de Platão e a própria ideia de um *logos* regulador da humanidade e catalisador da história. De fato, a doutrina da vontade de poder de Nietzsche implode todo empreendimento do qual a tradição, seja filosófica ou teológica, esteve alicerçado até então (STRAUSS, 1983, p. 176). Com esse acontecimento, qualquer ideia de Deus ou de um propósito para a existência humana se torna mero devaneio fantasioso, do qual na melhor das hipóteses só poderia servir de consolo para os indivíduos. Sendo assim, na interpretação de Strauss, se Platão forjou uma fraude piedosa quando criou uma verdade no intelecto e assim deu um sentido a esse mundo fora dele (no mundo das ideias perfeitas e eternas), Nietzsche por sua vez, revelou uma verdade indissociável deste mundo, ao desvelar as verdades ficcionais do mundo humano foi capaz ele mesmo de fundar uma verdade inquestionável e arrebatadora, apesar de terrível e destruidora (STRAUSS, 1983, p. 176).

Para Strauss, a manobra operada por Nietzsche, embora se revele como algo de profundamente perturbador e um tanto inconsequente, nos conduz a uma descoberta bela e radicalmente humana. Nesse sentido, Strauss compreende que Nietzsche “ao sugerir ou dizer que a verdade é mortal, ele faz o melhor para amortecer o poder dessa verdade mortal; ele sugere que o mais importante, a verdade mais abrangente – a verdade em relação a todas as verdades – é a vida-dada” (STRAUSS, 1983, p. 177). A diferença fundamental entre as verdades criadas pelos homens (tais como Deus, moralidade, bem e mal) e a verdade revelada por Nietzsche é que, no primeiro caso, se trata de um tipo de conhecimento meramente antropomórfico, egocêntrico e artificial condenado a perecer ou se transformar inevitavelmente. No segundo caso, a verdade trazida por Nietzsche é algo que se encontra na natureza. Segundo Strauss, Nietzsche foi aquele que desvendou algo de verdadeiramente natural e, portanto, “a maior verdade de todas as verdades” (STRAUSS, 1983, p. 178).

No entanto, para Strauss, essa verdade descoberta por Nietzsche não possui como objetivo a condução de um caminho para a glória seja política ou científica, pois se assim o fosse, se trataria apenas da substituição de uma ficção por outra. Em outras palavras, não se trata de substituir a mentira pelo niilismo. Sobre isso, Strauss afirma que, “Nietzsche não quer sacrificar a Deus em prol do nada, pois ao reconhecer a verdade mortal que Deus morreu, ele pretende transformá-la em uma vida inspiradora, ou melhor, para descobrir no âmago dessa verdade mortal o seu oposto” (STRAUSS, 1983, p. 180). Vale lembrar que o niilismo não é o fim, mas o meio, a transição para uma existência verdadeiramente afirmativa diante de todas as mazelas e desgraças da vida (STRAUSS, 1983, p. 181). Porém, ao ver de Strauss, Nietzsche não atribui essa tarefa ou o fardo do niilismo enquanto ponte para uma vida afirmativa ao homem comum, isto é, o homem de rebanho. Essa tarefa tampouco é atribuída ao político. Nem o rebanho nem aqueles que o pastoreiam são capazes de completar essa travessia. Portanto, a árdua tarefa de carregar esse fardo é função do filósofo.

A mensagem deixada por Nietzsche de que os filósofos do futuro devem agir de acordo com a natureza, para Strauss é um claro ataque aos filósofos modernos, sobretudo ao dogmatismo e consequente abandono do mundo em favor da razão instrumental. Na interpretação straussiana, a filosofia é a maior vontade de poder. De fato, o convite de Nietzsche se dirige ao retorno ao caráter radical da filosofia, à ressurreição de um demônio antigo e cruel que ignora os anseios e caprichos humanos. Essa compreensão de Strauss nos conduz a contrapor a crueldade da verdade de Nietzsche à nobre ilusão gentil de Platão. Mas se considerarmos que Platão fala pela boca de Sócrates, não seriam os enigmas, os questionamentos e a aceitação socrática sobre a própria ignorância acerca de bem e mal, igualmente uma forma de crueldade e uma verdade tão mortal quanto a de Nietzsche?

Se Sócrates, através de seu questionamento ininterrupto, investigou a natureza de todas as coisas, quais sejam, da justiça, do bem, do mal e do belo, e veio a concluir

que de nada sabia, a aceitação da ignorância, isto é, da *docta ignorantia* tacitamente é o desvelamento do fato de que não há nada a saber, porque não há nenhuma verdade a ser descoberta que não seja antropomórfica e, portanto, variável, ambígua, relativa e destinada a perecer. Nesse sentido, a constatação socrática da ignorância se relaciona diretamente com a verdade mortal de Nietzsche de que todos os valores são criações humanas e que nada no campo da moralidade é dado por natureza. A interpretação levada a cabo por Strauss nos conduz a compreender que Sócrates e Nietzsche alcançaram a mesma verdade terrível por vias diferentes.

Essa constatação leva Strauss a ver, no resgate do direito natural clássico, uma forma de superar o teor corrosivo dessa verdade inumana trazida por Sócrates e Nietzsche, pois, se o primeiro aceitou a condenação e a morte, e o segundo foi relegado ao ostracismo e a loucura, é fato que ambos sucumbiram pela genialidade e honestidade intelectual. O que torna possível concluir que há uma profunda incompreensão ou até rejeição dessa verdade terrível. Portanto, Strauss está consciente de que a redescoberta da natureza é imprescindível enquanto fenômeno filosófico, mas como fenômeno social e político se revela algo totalmente incompreensível e indesejável pela multidão que vive de acordo com as convenções.

### Referências bibliográficas

ANSELLPEARSON, K. *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker*. Cambridge: University Press, 1994.

LAMPERT, L. *Leo Strauss and Nietzsche*. Chicago: Chicago University Press, 1996.

MINER, R. Leo Strauss's Adherence to Nietzsche's "Atheism From Intellectual Probity". *Perspectives on Political Science*, 2012, pp. 155-164.

MCALLISTER, Ted V. *Revolta contra a modernidade: Leo Strauss, Eric Voegelin e a busca de uma ordem pós-liberal*. Trad. de Túlio Sousa Borges de Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2017.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro*. Trad. de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

---

\_\_\_\_\_. *Segunda Consideração Intempestiva: Da utilidade e desvantagem da História para a vida*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

SHARPE, Matthew & TOWNSEND, Daniel. Introduction: the Strauss Controversy, Leo Strauss, and Nietzsche. WOODWARD, Ashley (org). *Interpreting Nietzsche: reception and influence*. New York: USA Continunn 2011, pp. 131-148.

STRAUSS, L. *An Introduction to Political Philosophy: Ten essays by Leo Strauss*. Detroit: Wayne State University Press, 1989a.

\_\_\_\_\_. Note on the Plan of Nietzsche's Beyond Good and Evil. In: \_\_\_\_\_. *Studies in Platonic Political Philosophy*. With an Introduction by Thomas Pangle. Chicago: The University of Chicago Press, 1983, pp. 174-191.

\_\_\_\_\_. German Nihilism. *Interpretation*, vol. 26, n° 3, 1999.

\_\_\_\_\_. *Leo Strauss on Political Philosophy / Responding to the Challenge of Positivism and Historicism*. Editado por Catherine H. Zuckert. Chicago: The University of Chicago Press, 2018.

\_\_\_\_\_. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1965.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche I: Seminar on Historicism*. 1956 [curso não publicado].

\_\_\_\_\_. *Nietzsche III, Seminar on Nietzsche: Zarathustra, Genealogy of Morals, Beyond the Good & Evil*. 1967 [curso não publicado].

\_\_\_\_\_. *Seminar on Nietzsche' Also Sprach Zarathustra*. 1959 [curso não publicado].

\_\_\_\_\_. *The City and Man*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

\_\_\_\_\_. The Living Issues of German Post-War Philosophy (1940). In: MEIER, H. *Strauss and the Theologico-Political Problem*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

\_\_\_\_\_. *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

\_\_\_\_\_. *Leo Strauss on Nietzsche's Thus spoke Zarathustra*. Editado por Richard L. Velkley. Chicago: The University of Chicago Press, 2017.

\_\_\_\_\_. *Rebirth of Classical Political Rationalism*. Organizado por L. Pangle. Chicago: The University of Chicago Press, 1989b.

STRAUSS, L. & LÖWITH, K. Correspondence. *Independent Journal of Philosophy*. Vol. 5/6, 1988. pp. 182-183.

TANGUAY, D. Strauss disciple de Nietzsche? A propos d'une hypothèse récente sur le sens « caché » de l'œuvre de Leo Strauss. *Les Études philosophiques*, n° 1, 2000, pp. 105-132.

---

Recebido: 15/09/2023

Aprovado: 28/10/2023

Received: 15/09/2023

Approved: 28/10/2023



# ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 14 - N. 02 ISSN 2179 - 3441

---

## Como se pensar em uma postura ativa em relação ao ressentimento

*How to think about an active attitude towards resentment*

Ronaldo Pelli 

Mestre em Filosofia pela PUC-Rio onde cursa o doutorado também em Filosofia, com uma bolsa Faperj nota 10. Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Contato: [ronaldopelli@gmail.com](mailto:ronaldopelli@gmail.com)

**Resumo:** Este artigo tem como objetivo imaginar a possibilidade de uma resposta ativa para o afeto do ressentimento, tendo como fundo do seu desenvolvimento o pensamento de Friedrich Nietzsche, que é considerado um dos seus principais investigadores. Para tal, o texto começa mostrando como esse afeto acompanha a humanidade desde, ao menos, os gregos na Antiguidade, fazendo um resgate de menções ao tema vindas ainda de Homero e Aristóteles. Logo a seguir, chegamos especificamente a Nietzsche para situar, com o auxílio da *Genealogia da moral*, o ressentimento como a dificuldade de digerir ou responder à altura uma agressão sofrida. No passo seguinte, mostramos alguns desenvolvimentos dos estudos sobre o tema, como uma leitura psicanalítica e o desenvolvido pela cientista política Wendy Brown. Brown associa o ressentimento à recente ascensão da extrema-direita, mas veremos como o afeto também aparece em grupos de esquerda. A partir daí, depois de concluirmos que tal afeto é universal, o artigo começa a proposta de se pensar, por meio da transvaloração dos valores, uma postura ativa em relação ao ressentimento. Depois dessa explicação, para exemplificar o caso, o texto chega a Machado de Assis, com a ajuda do crítico Roberto Schwarz, e sua teoria sobre agregados e o favor, para mostrar como Machado foi um dos escritores brasileiros que melhor explorou, mesmo que indiretamente, todo o ressentimento que compunha a sociedade brasileira no século XIX.

**Palavras-chave:** Nietzsche. Ressentimento. Rancor.

**Abstract:** The aim of this article is to imagine the possibility of an active response to the affect of *ressentiment*, using as a background throughout its development the thought of Friedrich Nietzsche, who is considered one of its main researchers. For that, the text begins by showing how this affect has accompanied humanity since at least the ancient Greeks, retrieving mentions of it from Homer and Aristotle. We then turn specifically to Nietzsche to situate *ressentiment*, with the help of the *Genealogy of Morals*, and describing it as the difficulty of digesting or responding appropriately to an aggression suffered. In the next step, we show some developments in studies on the subject, such as a psychoanalytic reading and that developed by political scientist Wendy Brown. Brown associates *ressentiment* with the recent rise of the far-right, but we will see how the affect also appears in left-wing groups. From there, after concluding that this affect is universal, the article begins with the proposal to think, through the transvaluation of values, of an active attitude towards *ressentiment*. After this explanation, to exemplify the case, the text goes on to Machado de Assis, with the help of critic Roberto Schwarz, and his theory on *agregados* and favour, to show how Machado was one of the Brazilian writers who best explored, even if indirectly, all the *ressentiment* that made up Brazilian society in the 19th century.

**Keywords:** Nietzsche. *Ressentiment*. Rancour.

*E quando você falha, quando você cai, você precisa abrir mão da autopiedade, mesmo que seja sua única bengala, mesmo que haja um mundo nefasto ao seu redor, é preciso ser honesto com seus afetos.*  
- O avesso da pele, Jeferson Tenório

## I – Introdução

Há diferentes formas de se entender o ressentimento, mesmo porque tal afeto pode aparecer em qualquer relação humana. Para explorar uma forma ativa de responder ao ressentimento, vamos mostrar um pouco da história de compreensão do afeto, dos gregos antigos até os dias de hoje, com uma passagem mais demorada no século XIX, tendo sempre como fundo da argumentação textos e comentadores daquele que é reconhecido pela fortuna crítica como o autor que lhe dedicou uma interpretação mais profunda: o filósofo alemão Friedrich Nietzsche. Para iniciar o texto de forma cronológica, o artigo vai expor em primeiro lugar como o ressentimento é um tipo de reação comum a todos os homens, aparecendo na literatura helênica desde ao menos Homero e Aristóteles. Logo a seguir, o texto passará pelo filósofo Eugen Dühring para mostrar que, mesmo no século XIX, Nietzsche não foi o primeiro a falar sobre o tema. Finalmente, chegaremos ao próprio Nietzsche, nos utilizando principalmente da obra *Genealogia da moral*, onde o autor dedica uma das suas três dissertações ao afeto.

Como continuação do entendimento do ressentimento na história, o texto vai buscar exibir a maneira pela qual a psicanálise aborda a matéria, com paralelos e diferenças em relação a Nietzsche. A seguir, o texto vai expor em um subcapítulo específico como o ressentimento tem sido usado recentemente pela pensadora Wendy Brown para explicar a ascensão de grupos de extrema-direita. Em Brown, serão mostradas duas formas de se entender o ressentimento. Apesar de a cientista política se basear em Nietzsche, segue um caminho diferente daquele proposto pelo autor alemão. Mas veremos que o ressentimento não é uma exclusividade de grupos associados com a extrema-direita: há casos em que associações normalmente ligadas à esquerda também podem soar ressentidas. A partir daí, será necessário diferenciar um tipo de ressentimento, que perpassa a todos nós, e outro, que será o fundo das relações reativas, que não querem jamais se transformar. A saída para saber quando somos ativos ou reativos, para usar os termos nietzschianos, sugerimos, é a aposta pela transvaloração dos valores. Quando a re-ação tem como fim mudar a estrutura de poder estabelecida, podemos dizer que o ressentimento foi elaborado ativamente. Quando o inverso acontece, só é possível enxergar a tentativa de se manter no mesmo lugar, de forma reativa ou reacionária. O filósofo Van Tuinen ainda acrescenta outro

elemento que nos ajudaria nesse processo de identificar movimentos ativos e reativos: a inveja. Se o ressentido apenas quer assumir a posição daquele que ele considera como superior a ele, essa postura indicaria uma conduta reativa. Agora, caso haja uma vontade de transformação dessa estrutura que o oprimia anteriormente, uma transvaloração dos valores, essa transformação seria vista como um procedimento ativo.

Por fim, o texto vai utilizar um exemplo brasileiro, proveniente da literatura de Machado de Assis e apoiado por Roberto Schwarz, estudioso da obra machadiana, para mostrar como o ressentimento se apresenta na realidade material. Perguntamos, então, sobre quais são, enfim, as consequências práticas do ressentimento dentro da sociedade. Na relação entre pessoas escravizadas, “agregados” e senhores de engenho é possível enxergar o ressentimento tanto na sua relação reativa, de manutenção dos estratos sociais como sempre existiram, como no de transformação ativa, em que há uma mudança profunda na maneira de sociedade se organizar.

## II - Ressentimento, uma possível história

É razoável supor que o ressentimento acompanhe o homem desde a primeira agressão que não pôde ser respondida nem foi perdoada e ficou sendo remoída por aquele que se sentiu agredido. Já no iníciozinho da *Ilíada*, num episódio seminal para todo o restante da história, Homero narra uma cena em que tal afeto é mencionado: o Pelida Aquiles exige que “algum vidente ou sacerdote ou um intérprete de sonhos” – porque “também os sonhos vêm de Zeus” – lhe explique por que o Febo Apolo estava jogando flechas havia dias sobre os seus homens, causando tantas baixas, de maneira que “as piras dos mortos ardiam continuamente”. Calcas, que era “de longe o melhor dos adivinhos”, diz que conhece a razão da ira apolínea, mas pede ajuda a Aquiles para impedir que seja castigado por dizer a verdade e, desta forma, provocar um “rei que se encoleriza contra um homem inferior”. Descobrimos logo que o rei mencionado é Agamêmnon e que, embora consiga reprimir por algum tempo a sua raiva diante da insolência de um súdito, tal sentimento o faria “crescer” contra um mero plebeu, tornando a diferença de estatura (social, política, de força, enfim) entre ambos ainda mais gritante. Enquanto não “cumprir o que lhe vai no coração”, Agamêmnon “se mantém ressentido” (HOMERO, canto i). A palavra utilizada na *Ilíada* é “koton”, que em outras traduções aparece como rancor e, pelo contexto, parece ser algo que precisa ser digerida ou colocada para fora. No original grego, tem uma função parecida como a da fome: é uma necessidade que precisa ser saciada. Ressentimento é, aqui, o sinônimo para essa sensação de estar entalado, de algo que não foi superado e precisa ser resolvido, e é causado por um ato considerado de desrespeito.

Na *Retórica* de Aristóteles, tal sensação aparece novamente. Num primeiro momento do livro 2, em que se discutem as paixões ou emoções, há uma ligeira menção

a esse trecho da *Ilíada* (em 1379a6) – na tradução do texto aristotélico feita por Edson Bini, ele utiliza “rancor” – e em seguida se tenta explicar o que seria o ressentimento (agora, sim, com esse termo, e como um possível sinônimo de rancor): uma subcategoria do desdém que, por sua vez, “expressa uma opinião sustentada ativamente em relação a algo que evidentemente carece de importância e não merece consideração” (1378b10), mas quase com sentido contrário. Se o desdém é direcionado a alguém por quem não construímos apreço, há no ressentimento não exatamente uma estima pelo interlocutor, mas a crença de que “uma grande consideração nos é devida da parte daqueles que nos são inferiores” (1379a1). Continua a haver uma desconsideração pelo outro, como no desdém, mas é uma desconsideração específica: há a necessidade de que o outro exista e os enxergue, ou aja de acordo com regras estabelecidas, para que ele se mantenha impassível. Aristóteles exemplifica algumas duplas de personagens que podem compor o quadro do ressentimento: o homem rico espera que o pobre o admire, o eloquente nutre a mesma expectativa em relação “ao que carece de toda capacidade de discursar”, o governante idem ao governado, “e aquele que se julga digno de governar relativamente àquele que merece ser governado”. Por isso cabe perfeitamente o exemplo retirado da *Ilíada*, em que o adivinho Calcas sabe que o rei Agamêmnon espera uma espécie de subserviência sua. Em ambos os casos, há por parte de um personagem que assume uma postura de senhor uma certa dependência daquele que se encontra num degrau mais baixo da escala de poder. Mesmo que ele, o senhor, possa liberar sua ira contra o subalterno, qualquer comportamento do subalterno já coloca o senhor constipado de *koton*.

Já na seção 4 desse mesmo livro 2 da *Retórica*, parte em que se discute o que nos faz amar ou odiar algumas pessoas, Aristóteles afirma que “[a]preciamos [...] os que não retêm a lembrança dos maus tratamentos e não guardam rancor, mesmo tendo motivos para isso, e que se reconciliam facilmente” (1381b5-10).<sup>1</sup> Aqui a palavra utilizada é “mnemisikakountas”, algo como aqueles que lembram (mnem) os males (kakos).<sup>2</sup> Ressentimento-rancor aqui é o ato de guardar na estante da memória uma lembrança ruim; conviver com essa má memória e não conseguir se “reconciliar facilmente” – elaborar a memória ou metabolizá-la. De qualquer forma, tanto na *Ilíada* quanto nas duas passagens da *Retórica*, o ressentimento é mostrado como o afeto de alguém que considera que foi agredido e não se sente capaz de lidar com aquela agressão, revivendo a violência sofrida cotidianamente.

<sup>1</sup> Na sua tradução, Isis Borges B. da Fonseca usa o termo “ressentimento” no trecho: “[Amamos] os que não guardam rancor, nem ressentimento com os agravos, mas, ao contrário, são facilmente reconciliáveis [...]”.

<sup>2</sup> Em ambas as traduções do grego, agradeço à amiga Flora de Carvalho Mangini.

Essa formulação parece com a feita pelo alemão Friedrich Nietzsche, milênios depois. Embora obviamente não tenha sido o primeiro ou único nome da tradição do pensamento ocidental a escrever sobre o ressentimento, sua contribuição foi e é ainda tão impactante, que alguns estudiosos do tema chegam a dizer que, sim, ele foi o único a se dedicar ao assunto, como escreve a psicanalista Maria Rita Kehl, logo nos agradecimentos de seu livro cujo título é *Ressentimento* (KEHL, 2020, e-book)<sup>3</sup>. O seu conterrâneo Max Scheler dá a primeira pista do porquê se faz esse tipo de afirmação: foi Nietzsche quem determinou o *terminus technicus* do ressentimento para o alemão quando evitou o vocábulo já existente *Groll* (“rancor”) e importou do francês *ressentiment* (SCHELER, 2007, p. 25), como se ele quisesse estabelecer com precisão o que queria dizer, como se o vocábulo tradicional teutônico não desse conta de qual horizonte de significação ele queria abarcar, como se, enfim, em vez de apenas descrever um afeto, quisesse produzir um conceito. Ao invés de procurar uma essência, um “o que é”, ele descreve um acontecimento. Como nota Guy Elgat, o filósofo francês Gilles Deleuze acreditava que Nietzsche via o ressentimento como elemento-chave para entender fenômenos tão diversos como o niilismo, a metafísica, o ascetismo, a dialética, o cristianismo, a psicologia e a moralidade (ELGAT, 2017, p. 10).

Antes ainda de Nietzsche, outro pensador alemão, Eugen Dühring, já tinha feito o movimento de tirar o ressentimento de dentro dos limites da moral cristã e o instalar também no ambiente do Direito. Segundo seus críticos – como, aliás, o próprio Nietzsche (GM II 11) –, com esse deslocamento a Justiça teria se mostrado como mero agente de retaliação e represália. Em seu *O valor da vida*, publicado em 1865, Dühring afirma, por exemplo, que “o sentimento de justiça é essencialmente um ressentimento, um sentimento reativo, isto é, que pertence ao mesmo gênero que a vingança” (DÜHRING apud PASCHOAL, 2019, p. 225). Segundo a leitura de Antonio Edmilson Paschoal, Dühring enxergava o ressentimento como uma “espécie de *Aufhebung* ao modo hegeliano”, em que a vítima teria sua redenção por meio de uma “negação da negação”. O ressentimento seria ainda, para Dühring, pura continuação no campo social da lei da Física que nos obriga a reagir ante uma ação. Para Paschoal (2019, p. 225), “se Paulo expandiu o ressentimento para fora das fronteiras do judaísmo, Dühring realiza a tarefa de expandi-lo para fora das fronteiras da moral cristã”.

Para o autor da *Genealogia da moral*, o ressentimento nasce quando os seres atingidos sentem que a eles “é negada a verdadeira reação, a dos atos, e que apenas por uma vingança imaginária [se] obtêm reparação” (GM I 10.). O ressentido é aquele que foi ou imagina ter sido agredido, e que não digere bem essa agressão, que fica presa na sua memória, pesando, sem que ele se sinta capaz de revidar ou esquecer. Paschoal fala do ressentimento como um envenenamento “que ocorre quando esses sentimentos não podem ser descarregados e se voltam para o interior do homem, — não digeridos nem

---

<sup>3</sup> “O ressentimento não é um conceito da psicanálise. À exceção de Nietzsche, na filosofia, não houve em outras áreas autores que se dedicaram a esse assunto.”

lançados para fora — ficam sendo re-sentidos” (PASCHOAL, 2008, p. 40). Entre a “ofensa sofrida” e a “reparação da ofensa” há uma “curiosa *equivalência*”, um “quantum de agressão que busca desafogar-se”, e que é parecido com uma “exigência fisiológica”, “visto que o desacato produz uma ira, uma zanga, enfim, um material capaz de envenenar o homem e que precisa ser lançado para fora e descarregado — quiçá sobre quem produziu o dano — ou então assimilado pelo seu próprio organismo” (PASCHOAL, 2008, p. 40). O homem do ressentimento não consegue produzir uma resposta direta, não trata o seu “agressor” como um semelhante e, por consequência, se coloca numa posição de inferioridade, que o aflige. Ele está na ponta oposta da régua de valor daquele que Nietzsche chama de homem ativo. Enquanto esse, mesmo quando re-age, está, na verdade, agindo (“a verdadeira reação, a dos atos” [GM I 10]), o ressentido está sempre dentro do viés da reação, da perspectiva reativa, embora, de maneira contrária, acredite que esteja agindo: “A reação deixa de ser agida para se tornar algo sentido”, explica Deleuze (2018, p. 145). Às vezes, de tão fraco e passivo, nem mesmo remoer ele consegue (SCHELER, 2007, p. 32).

A virada que Nietzsche proporciona em relação aos antigos gregos é mostrar o ressentimento como também o combustível da produção de valores, de parâmetros morais a se seguir. Não era mais apenas uma questão de uma pessoa que se sentia agredida contra uma outra pessoa que era a agressora, mas também uma pessoa e/ou um conjunto de pessoas que se sentem agredidas contra uma pessoa e/ou um grupo que seriam os agressores e, não sendo capaz(es) de agir, colocam o objetivo de sua vida nessa amarga reatividade. Dito de outra forma, Nietzsche alarga a noção para além do indivíduo e a trata como um questão político-social-moral, que produz práticas, sugere comportamentos coletivos e cerceia aqueles que são considerados pelos ressentidos como “agressores”. O ressentimento não seria apenas um fenômeno mecânico, de resposta automática a um ato, mas funcionaria dentro do espectro da vontade de poder, de uma vontade de poder específica, mas que ainda quer dominar as demais. Por isso ele argumenta que a “rebelião escrava na moral começa quando o próprio ressentimento se torna criador e gera valores” (NIETZSCHE, GM I 10.). Os desventurados, os escravos, os fracos, os homens do ressentimento<sup>4</sup>, enfim, começaram a produzir uma moral em que o ressentimento seria o fundamento, a base em que toda sua metafísica se apoiaria. Mas essa criação só acontece num segundo ou terceiro momento, como reação aos “fortes”, como estratégia para desbancá-los, por se sentirem atacados: “A moral dos escravos é essencialmente uma moral de utilidade” (BM 260). Se o homem ativo não espera nada para agir, para colocar em prática os seus valores, o homem ressentido ou espera uma “vingança imaginária” e não age, ou,

<sup>4</sup> Como o próprio Nietzsche escreve: “que importam as palavras!” (GM I 9)

tentando evitar qualquer risco, reage apenas quando a ocasião é das mais “propícias”, nunca numa relação de igualdade, sempre se colocando como vítima do “agressor”. “O ressentimento é uma doença da perseguição”, escreve a psicanalista francesa Cynthia Fleury. Ela enxerga que, entre a agressão e a reação, o ressentido se mantém em posição passiva. Acredita que foi atacado, mas não age. Guarda a mágoa, fermenta o amargor. É “melhor odiar a agir”. Se puder compartilhar o rancor entre um grupo que ele considera de iguais, melhor (FLEURY, 2020, e-book). Quando aparece uma oportunidade em que está em condições explicitamente “favoráveis”, aí sim, o homem fraco consegue reagir. E, nessa oportunidade, ele se autoriza a usar toda violência que for preciso para eliminar o inimigo ou “aqueles que simplesmente ‘não são iguais a nós’” (PASCHOAL, 2008, p. 41-42). Fleury afirma (2020, e-book) que “O mecanismo de ódio generalizado pode se conectar e produzir um agir unicamente construído a partir da cruza das pulsões” – mas, ela ressalta, esse processo não é ainda um agir puro, embora soe para esses personagens como se fosse. É, na verdade, uma “reação das massas”.

Os homens ressentidos invertem a régua e começam a dar valor para esse tipo de fraqueza, de passividade. Eles se atribuem “o mérito da renúncia, da paciência, da resignação”, como escreve Scarlett Marton, que acrescenta que eles travestem a “impotência em bondade, a baixeza temerosa em humildade, a submissão aos que odeiam em obediência, a covardia em paciência, o não poder vingar-se em não querer vingar-se e até perdoar” (MARTON, 1990, p. 74-75). O homem fraco não sabe como ou não quer liberar sua própria energia vital e a retém, recalçando suas vontades e desejos. “O ressentido sofre”, comenta Maria Rita Kehl, “porque se dá conta de que deixou de viver o que o momento lhe oferecia e quer acusar os fortes, que sabem dizer ‘sim’ à vida, do prejuízo pelo qual ele é o único responsável” (2020, e-book). Nietzsche é ainda mais duro. Para o alemão, os homens “impotentes, oprimidos, achacados por sentimentos hostis e venenosos” veem a felicidade “como narcose, entorpecimento, sossego, paz, ‘sabbat’, distensão do ânimo e relaxamento dos membros, ou, numa palavra, *passivamente*” (GM I 10). O homem fraco precisa da infelicidade para permanecer fraco, o que tem uma relação direta com a política, como explicou Deleuze: “O tirano necessita de almas despedaçadas, como as almas despedaçadas necessitam de um tirano” (2002, p. 19).

Esse tipo ressentido tem a memória superlativa: ele nunca perdoa, nunca deixa passar, nunca supera alguma agressão. Carrega a violência sofrida como um troféu, exibindo a ferida o mais abertamente possível, para que sintam pena dele, num processo de vitimização completa, se ausentando da responsabilidade pelo seu destino, como se fosse meramente um objeto das vontades alheias. Por essa razão que a psicanalista Maria Rita Kehl o associa também ao melancólico. Ele não é forte o suficiente para esquecer a violência sofrida e “traduz a falta como prejuízo cuja responsabilidade é sempre de um outro contra quem ele dirige insistentemente um

rosário de queixas e de acusações” (KEHL, 2020, e-book). Essa memória excessiva é um subtema também bastante explorado na questão do ressentimento. Deleuze argumenta que o inconsciente reativo – aquele do homem ressentido – é um “sistema digestivo vegetativo e ruminante” (DELEUZE, 2018, p. 145ss.), termos bem parecidos com os usados por Fleury. Para ela, a noção que melhor define o ressentimento é a ruminação: “qualquer coisa que se mói e se remói, com, aliás, essa amargura característica de um alimento exaurido pela mastigação” (FLEURY, 2020, e-book). O ressentido pratica uma digestão infinita, sem excretar ou vomitar jamais, muito menos se nutrindo do que é ingerido. Ele é apenas contaminado pela memória que, de tão parada e fermentada, acaba se tornando um veneno: “[P]ode ser comparado (e não só comparado) a um dispéptico – de nada consegue ‘dar conta’”, escreve Nietzsche (GM II 1). Não há espaço para o novo, para o que vem pela frente, só olhos para a repetição idealizada de um passado que nunca existiu.

Contra essa memória que pesa, seria necessária uma faculdade especial do esquecimento, como uma “elaboração”, no sentido psicanalítico. Escreve Nietzsche: “Esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial] [...], mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência, no estado de digestão” (GM II 1). Daí, inclusive, Oswaldo Giacoia Junior diz que, para se realizar uma troca de fundamento que municia tal metafísica, uma transvaloração de todos os valores em termos nietzschianos, “depende, em boa medida, da capacidade do tratamento e do alcance civilizatório de uma terapia dos afetos” (GIACOA JUNIOR, 2021, p. 32). Assim, deve-se pensar os afetos como algo que pode ser trabalhado, como algo que pode ser modificado por uma “dieta”, uma dieta espiritual, (EH, Por que sou tão inteligente 2), na tentativa de evitar uma proposta que soe como moral, como uma obrigatoriedade, uma regra a se seguir.

### III – Mais de um ressentimento

Recentemente, o ressentimento voltou a ser estudado com frequência, dessa vez como uma ferramenta conceitual que ajuda a explicar a ascensão ao poder de políticos dos vários campos que compõem a extrema-direita. Em seu livro *Nas ruínas do neoliberalismo*, publicado em 2019, a cientista política estadunidense Wendy Brown recorre ao conceito, mas diz que não o utiliza exatamente da forma como fora formulado por Nietzsche. Tanto na sua definição como na de Nietzsche, ela argumenta, o ressentimento é uma relação em que o ressentido se vê como uma vítima de agressão

---

e não consegue revidar à altura tal agressão, fazendo com que ele se perceba como capaz apenas de remoer a violência, amargando a “derrota”. Na leitura que Brown faz de Nietzsche, todavia, o ressentimento funcionaria dentro de um esquema meramente social e seu melhor exemplo seria a tomada de hegemonia política-social-moral pelo cristianismo. Como os cristãos se sentiam inferiorizados pelos seus senhores romanos, eles teriam visto nessa vitimização, sua serventia, nessa fraqueza, sua potência. Criaram valores de homens fracos a partir dessa posição inferiorizada – e essa seria a origem de nossa moral de escravo.

Já na versão contemporânea, ainda de acordo com Wendy Brown, esse rancor nasceria de uma perda de privilégios; da perda, sentida por um grupo pequeno, de direitos exclusivos, cuja exclusividade não é vista dessa maneira pelos seus detentores. Essa casta que tem certas vantagens por conta da cor da pele, da orientação sexual, do gênero, do local de nascimento, da conta bancária etc., ao ser confrontada por outros segmentos da sociedade que não compartilham dessas mesmas distinções, se porta como injustiçada por esse confronto e culpabiliza os demais por, da sua perspectiva, atacarem-no. Essa casta “superior” sente receio de perder ou não poder aproveitar essas vantagens porque “frequentemente encontra compensação na possibilidade de sentir-se superior ao garçom, à empregada doméstica, ao negro (no caso do branco), à mulher (no caso do homem), ao gay ou trans (no caso do cis-hetero)”, explica Rodrigo Nunes (2022, 88-9). Essa situação não seria exatamente uma postura de grupos inferiorizados, ao contrário, já que tais privilegiados seriam aqueles que tradicionalmente controlaram politicamente a sociedade – e isto os diferenciaria da leitura nietzschiana mais clássica. Seria, dessa forma, a postura de uma queda, de uma decadência (BROWN, 2019b, p. 214-215).

Dando seguimento ao seu raciocínio, Brown sugere dois possíveis resultados para esse tipo de comportamento ressentido contemporâneo. O primeiro: o rancor desenvolvido não é absorvido, sublimado, como era a proposta da doutrina cristã, que sugeria abnegação e amor ao próximo, e se mantém aceso, violento, criando uma “política permanente da vingança, do ataque àqueles culpados por destronar a masculinidade branca – feministas, multiculturalistas, globalistas, que tanto os destituem quanto desdenham deles” (BROWN, 2019b, p. 217). Com o cristianismo, se produziu uma diminuição das potências e um amordaçamento das vontades humanas, como vemos a partir da leitura nietzschiana, segundo a qual o cristianismo criou ao mesmo tempo uma válvula de escape para capturar esses sentimentos baixos e destrutivos, para que eles não fermentassem em grandes revoltas contra aqueles que os oprimiam.

O segundo modo de entender o crescimento do ressentimento, a partir de Brown, seria pensar como a percepção de destronamento da posição de privilégio, de uma sensação de queda ou decadência, foi a origem para se criar valores que priorizassem a posição anterior em que o privilégio era bem destacado: o “bom” estaria

num passado mítico, anterior, para onde se deveria voltar. Fica bem explícita essa proposta em slogans como o *Make America great again* (Faça a América grande novamente), da campanha de Donald Trump à presidência dos EUA, e *La France aux Français* (A França para os franceses), do partido *Front National*, da família Le Pen, e o “Polônia pura. Polônia branca”, entoado em manifestações de extrema-direita no país da Europa Central – isso para não mencionar o caso da valorização dos tempos da ditadura civil-militar de 1964 por parte do bolsonarismo. Essa postura sugere interromper o devir histórico, eleger um tipo de identidade como aquele mais característico da nação e considerar os demais habitantes do país como inimigos desse ideal, num processo de eliminação de todos aqueles que não se adequem à maioria.

O tipo de leitura feita por Brown, sobre o ressentimento como um embate exclusivamente social, abre uma complicada margem para encaixar uma série de relações entre uma classe privilegiada e uma em desvantagem. Segundo a autora, pela posição de Nietzsche, o par de opostos de opressores e oprimidos – como, por exemplo, nazistas e judeus ou senhor de escravos e cativos resultantes do tráfico transatlântico de seres humanos – teria por fim uma configuração específica que colocaria nas costas dos grupos violentamente subalternizados o ônus do ressentimento. Se a equação é simplesmente de um grupo que se sente mais fraco que outro e não consegue sair dessa situação de inferioridade, remoendo as suas constantes derrotas, não haveria como escapar de assinalar que judeus sobreviventes da Shoah e africanos transladados à força entrariam nessa categoria, posto que se mantiveram inferiorizados, sem força suficiente para agir e impedir as agressões que sofriam, podendo no máximo amargar as constantes violências e suportar as incessantes degradações. O procedimento, todavia, não precisa seguir esse caminho, obviamente. Maria Rita Kehl, por exemplo, até mantém o caráter social da fórmula do ressentimento, mas sugere que ela só pode ser aplicada quando houver, de saída, algum equilíbrio entre os dois personagens-conceituais envolvidos. Segundo a autora, em condições de extrema desigualdade, como é o caso da escravidão ou do nazismo, toda falta de ação do agredido, ou mesmo as reações para se evitar as situações ultrajantes, nada disso pode entrar na conta do ressentimento. Quando o nazista, tendo todas as condições de escolha, força o judeu aprisionado e desprovido de sua liberdade de ação a um ato que o amesquinha, quem deveria sentir vergonha deveria ser o nazista, não o judeu. O ressentimento, objeta ela, não tem uma relação direta com uma “disputa”, não é a condição de todo vencido, “tem mais a ver com a rendição voluntária”: “A reação adiada que produz o ressentimento é aquela a que a pessoa se impediu por conta própria” (KEHL, 2020, e-book).

---

O problema da proposta de Kehl é a dificuldade de diferenciar quem são os ressentidos das verdadeiras vítimas. É complicado estabelecer, de antemão, quais seriam essas condições de extrema desigualdade que impediriam o agredido de reagir. Ela propõe que seria “[n]os casos em que nenhum direito humano, nem mesmo o direito à vida, é garantido por antecipação (nisto consiste a responsabilidade dos Estados democráticos)” (KEHL, 2020, e-book). Mas mesmo se colocarmos a resposta nos direitos humanos, devemos lembrar igualmente que tais direitos são criações dos próprios humanos e, em especial, de uma determinada categoria de humanos – geralmente homens, brancos, ocidentalizados, héteros etc. Os nazistas se diziam agindo para evitar que a Alemanha fosse completamente tomada pelos judeus – eles se viam como vítimas dessa situação. Outros ressentidos podem igualmente alegar que o seu agressor possui regalias – aliás, como argumentam os personagens tradicionalmente privilegiados estudados pela cientista política Wendy Brown sobre os novos atores políticos que recebem compensações históricas pelas agressões recebidas durante os séculos – e os culpar pelo seu infortúnio. Não é fácil construir um solo comum aqui.

Há ainda, para continuar nas leituras meramente sociais, outra questão problemática. O ressentimento, apesar de ser utilizado como forma de entender a ascensão de movimentos de extrema-direita, não é uma exclusividade de fascismos e profascismos. A própria Wendy Brown disse que via traços de ressentimento nos grupos mais comumente associados ao espectro político de esquerda que ela estudava na década de 1990 (BROWN, 1995, p. 45). O filósofo Sjoerd Van Tuinen vai além. Ele recorre a Max Scheler para lembrar que o “ressentimento tem sido a patologia afetiva básica das ideologias de protestos da esquerda e da direita”. Há, nesses casos, uma “‘explosão’ de inveja” combinada a uma “raiva impotente” – que se assemelha à fórmula nietzschiana de se sentir inferior a um possível agressor (VAN TUINEN, 2018, p. 5). Ou seja, o ressentimento é visto, dessa forma, como uma mola propulsora de certos movimentos políticos de massa – mesmo os de esquerda. Haveria um momento de conjunção de fatores em que os grupos se sentem padecedores de uma opressão e, ao mesmo tempo, incapazes de lidar com essa coação. É preciso então fermentar esse descontentamento para que se reúnam forças para conseguir lidar com o adversário. Nem sempre é possível liderar ou estar na dianteira de um processo político. Como nem sempre é possível “agir”, para voltar aos termos de Nietzsche. Há casos em que somos abalroados por forças momentaneamente maiores que as nossas e precisamos dar conta disso. O que fazemos com essa “agressão”, enfim, como ou se reagimos, é o que nos determina.

#### IV – Ressentimento dividido

Esse processo nos dá, talvez, uma primeira pista para entender o ressentimento de forma geral: talvez ele não seja exatamente uma classificação de um personagem fixo, não seja uma identidade, que cola de maneira eterna em determinados tipos, mas um atravessamento, algo com que temos que lidar sempre que houver uma diferença de força e um impedimento de revidar essa diferença, que é então vista como agressão. Dito de outra maneira: se o ressentimento é um afeto universal de que não é possível escapar a todo momento, a saída dele pode, sim, variar. Pode ser uma saída ativa, retomando o controle das nossas ações, ou uma saída reativa, que apenas insiste num ciclo que se perpetua, como o próprio Nietzsche admitia. Para ele, até o homem nobre poderia ter episódios ressentidos, mas “quando nele aparece, se consome e se exaure numa reação imediata, por isso não *envenena*” (GM I 10). Ninguém está livre do ressentimento, nem o homem ativo. Mas ele é considerado ativo exatamente por, ao ser atravessado por afetos como o ressentimento, buscar uma saída que não o mantenha dentro deste afeto. Por isso que o ressentimento “deve ser entendido simplesmente como um sinônimo de reação afetiva”, explica Bilate (2012, p. 158), que reforça: “em suma, o ressentimento é uma reação ‘política’ (estritamente no sentido etimológico que remonta a *polis*) entre indivíduos”. Essa diferença de força que acaba por produzir o que é considerado uma violência contra a parte momentaneamente mais fraca precisa ser digerida pelo “agredido” para virar energia necessária que fará aumentar sua própria força de forma a sair do sistema fechado de reação, característico do ressentimento, para produzir o novo, pela ação. Agora, caso tal agressão permaneça sem ser digerida, numa ruminação infinita que que faz apenas com que se aponte os dedos para os outros que seriam os “culpados” por nossas agruras, ela acabará por apodrecer e contaminar o seu hospedeiro.

Van Tuinen tenta responder a essa questão sublinhando a importância de um outro elemento, já mencionado aqui de passagem, que poderia ser a chave de leitura para saber como sair da armadilha de pensar que todo comportamento de derrota caracterizaria o ressentimento. É a inveja. A inveja seria o ponto de bifurcação entre a atitude ativa e a reativa. O ressentimento reativo teria sempre uma dose desse outro afeto. E inveja aqui é entendida aqui como a vontade de ter o mesmo que o outro, ou ainda a vontade de que o outro não tenha o que ele tem para que eu o tenha. Aqui chegamos a um novo ponto: o ressentimento, o tipo que seria misturado à inveja, seria paralisante porque se deseja o que o outro quer sem, necessariamente, agir em prol de alcançar tal objetivo. O problema desse argumento de Van Tuinen estaria no discurso subjacente de que todos os personagens ressentidos sentiriam inveja dos seus

---

agressores. Na teoria, o procedimento funciona: o fraco certamente tem inveja do forte, quer a força do forte, quer que o forte não tenha força, mas não faz nada para que essa vontade se concretize; ou quando faz, se autoriza a usar qualquer tipo de recurso com a desculpa de que é uma vítima e está apenas reagindo ao forte. Mas, considerando todos os casos mencionados até aqui, fica difícil enxergar essa avidez invejosa com muita clareza. Os nazistas, por exemplo, não têm exatamente uma inveja dos judeus: os judeus foram usados como desculpa para todas as agressões dos nazistas, que se colocavam como vítimas da situação, mas não seria exatamente uma inveja que os moveria. Já os masculinistas-brancos estudados por Wendy Brown poderiam entrar na categoria de invejosos, mas com algum esforço. Não que eles queiram estar na posição de feministas, multiculturalistas, globalistas etc., mas que eles enxergam certos benefícios nesses grupos, certos privilégios, e desejam retirá-los. Talvez o caso mais óbvio de inveja seria o dos cristãos em relação aos romanos: eles, sim, teriam inveja e gostariam de suplantar a posição dos romanos, mas para continuar sua estrutura política. Eles sim teriam uma inveja das liberdades e desejos dos romanos e começaram a valorizar suas exageradas ascetes. O que nos dá uma pista para nos levar a um outro modo de pensar o ressentimento, de acordo com outra noção conceitual nietzschiana.

Se o ressentimento é uma condição que passa ao largo da divisão do espectro político, há formas diferentes entre aquilo que poderíamos categorizar como uma atitude ativa e outra como reativa. Caso consideremos que o espectro da esquerda seria caracterizado, grosso modo, por uma atitude revolucionária, de transformação e abertura para o novo, e o de direita, como o inverso, como a conservação ou mesmo a reação, querendo sustentar o mesmo e o igual, o ressentimento do homem ativo seria mais ligado à esquerda porque tentaria suplantar a força do agressor não para que as coisas permaneçam como sempre foram, mas para que haja uma mudança estrutural de valores. Uma transvaloração dos valores, como chamou Nietzsche. Uma transformação na maneira como criamos os próprios valores postos, não uma inversão da tábua em que o que era bom, bonito e certo viram automaticamente ruim, feio e errado, mas uma outra tábua com outros termos. O ressentimento reativo faria, assim, exatamente o contrário: ele almejaria atingir o poder para que tudo continue como está. A única transformação aceita pelo reativo é que ele assuma a postura daquele que agride – embora nunca consiga atingir a categoria de senhor –, porque continuará, mesmo que assumindo a postura de quem agride, dentro do espectro do ressentimento. E não atingirá o posto de senhor porque, no fundo, ele não quer isso. Há um ganho em se manter ressentido: por se considerar uma vítima eterna, todas as suas atitudes são justificadas – ao menos para ele próprio. Tal personagem dirá para si que está apenas reagindo e não foi ele quem começou o problema. Não é necessário mudar sua postura, apenas repetir o método costumeiro, caminhar na mesma trilha já marcada no chão. Há uma economia de energia, uma acomodação, uma repetição. Já o personagem ativo

quer sair dessa postura que o torna reativo e começar a agir, começar a tocar a própria vida, esticando até o máximo a linha do seu horizonte de possibilidades. Quer começar a estabelecer novos modos de viver, se adaptando ao devir histórico que o atravessa para torná-lo seu próprio. Quer viver sua própria vida, independentemente de críticas invejosas ou ressentidas de outrem, apenas afirmando suas escolhas.

## **V – Ressentimento e o favor, um último exemplo**

Talvez seja importante voltar a sublinhar que o tipo ressentido não é um personagem ideal, um conceito em forma de identidade fixa a que certas pessoas são naturalmente atachadas, ou uma determinada classe social determinada cujos componentes seriam inegavelmente reativos ou reacionários. O próprio Nietzsche deixou claro ao fim do §14 do seu fragmento conhecido como *Lenzer Heide* (FP 1887, 5[71]) sua preocupação de ser lido fora dos parâmetros sociológicos mais tradicionais. No trecho, Nietzsche fala sobre como reconhecer os senhores e os escravos e escreve: “Evidentemente, fora de todas as ordens sociais existentes”. Para Nietzsche, o ressentimento, além de um conceito que merecia nossa atenção por ser o fomentador da moral que nos escravizou por séculos, era também uma força que nos atravessa, e temos que ser fortes para lidar com ele. Se Nietzsche o associava ao homem das massas, não necessariamente precisamos ler isso de forma social: podemos pensar que ele estava se referindo àquele que, independentemente de sua origem, se comporta como se todos os homens fossem, necessariamente, indistinguíveis, sem qualquer diferença que os torne únicos. E esse tipo de comportamento não pode ser associado a apenas um determinado segmento social.

Se couber um último exemplo que ilustra o caso acima, de o ressentimento sendo lido na chave de uma transvaloração dos valores, basta pegarmos uma teoria desenvolvida pelo crítico literário Roberto Schwarz tendo como fundo a obra de Machado de Assis. Em seu clássico ensaio “As ideias fora do lugar”, Schwarz defende que, mesmo sendo a força motriz de produção econômica, “a escravidão não era o nexos efetivo da vida ideológica” (2000, 16), isto é, dos sentidos e direções da sociedade. Não era sobre o escravo que se escrevia, se pensava, se debatia. Isso porque o escravo, na maioria das vezes, nem era considerado como gente para que fosse “visto” diretamente. Para se entender onde estaria esse nexos, ele sugere pensar as bem particulares classes sociais que foram criadas no Brasil durante os anos de colonização baseada no monopólio da terra para uma agricultura extrativista de exportação. Havia o latifundiário, dono desses pedaços de gleba cujas dimensões por vezes beirava a de um

principado europeu; o escravo, que era obrigado, sob pena de perder sua vida, a trabalhar essa terra; e aquele que, num primeiro momento, ele chama de homem livre, para logo depois corrigir para um nome mais apropriado: o dependente. Se a relação entre os dois primeiros personagens é clara, esse terceiro sujeito aparece mais multifacetado. Mesmo que múltiplos, todos os dependentes tinham algo que os unia: não eram ricos a ponto de serem proprietários de grandes extensões de terras, mas ao menos podiam gozar de algum grau de autonomia. Entretanto essa autonomia era baseada num mecanismo absolutamente *sui generis* que Schwarz chama de *favor*. “O favor é [...] o mecanismo através do qual se reproduz uma das grandes classes da sociedade, envolvendo também outra, a dos que têm” (2000, p. 16). É entre latifundiários e agregados – que ele diz ser a caricatura desse personagem dependente – que acontecerá essa negociação, cuja moeda é o favor.

O favor permearia todas as relações sociais dos homens não-escravizados. Até mesmo os profissionais liberais, que em tese ou em outras paragens como a Europa seriam razoavelmente independentes, estariam subordinados a essa lógica do favor: eles necessitariam da autorização do coronel da sua localidade para praticar suas profissões, por exemplo. “O favor é a nossa mediação quase universal – e sendo mais simpático do que o nexos escravista, a outra relação que a colônia nos legara, é compreensível que os escritores tenham baseado nele a sua interpretação do Brasil” (SCHWARZ, 2000, p. 16). Apesar disso, dentro da estrutura do favor, existe sempre uma relação de opressão, mesmo que velada; “uma relação de arbítrio” que, segundo Schwarz, mexe com “o jogo fluido de estima e autoestima”. Há sempre aquele que pode ou não produzir um favor e, do outro lado, outro que está inequivocamente na posição de pedinte e submisso. Uma posição passiva, em suma, que pode apenas reagir ao que o latifundiário impunha, ou unicamente aceita o que lhe é liberado. Ele tinha, como se vê, pouca autonomia – por isso, inclusive, Schwarz titubeia em chamá-lo de livre: “O favor, ponto por ponto, pratica a dependência da pessoa, a exceção à regra, a cultura interessada, remuneração e serviços pessoais” (SCHWARZ, 2000, p. 17).

Longe de ser exclusivamente uma relação de perda (do agregado) e ganho (do latifundiário), no entanto, havia também um pequeno, mas significativamente importante ganho por parte desse sujeito livre-dependente: ele não seria, jamais, confundido com um escravo. Havia nessa troca, nessa “cerimônia”, como escreve Schwarz, uma certeza de “superioridade social”: “[E]ste reconhecimento é de uma convivência sem fundo, multiplicada, ainda, pela adoção do vocabulário burguês da igualdade, do mérito, do trabalho, da razão”, argumenta, para deixar a dica: “Machado de Assis será mestre nestes meandros” (SCHWARZ, 2000, p. 20). Ou seja, mesmo que o agregado pudesse estar bem mais próximo, do ponto-de-vista econômico, do escravo, ele tinha algo com o que se identificar com o senhor. Talvez essa constatação já permita identificar o ressentimento em jogo. Isso porque a parte que se sente “diferente” e “superior” se vê intimamente agredida pela “inferior” ao ser comparada a esse grupo

– e é resgatado dessa posição ao receber passivamente um reconhecimento externo, no caso, dos senhores, de que eles não são escravos.

Além dessa maneira mais “tradicional” de entender o ressentimento, há outra que remete aos modos ativos e reativos, e que se endereça para a noção de transvaloração dos valores, como mencionamos anteriormente. Enquanto o cativo pode ser visto como mais fraco que o latifundiário do ponto de vista da representatividade política, e, na maioria dos casos, não poderia agir diretamente para que essa estrutura se modifique (o que o caracterizaria dentro de um conceito mais amplo do ressentimento), ele rapidamente escaparia desse arranjo por almejar o fim de todo e qualquer cativeiro. Uma versão da transvaloração dos valores, caso tal conceito nietzschiano seja aplicado a uma situação concreta. Não importa aqui os casos de exceção, como as inúmeras insurreições e revoltas comandadas por escravizados que lutavam com seus próprios punhos pela liberdade, ou os casos espaçados em que escravos queriam apenas se transformar em donos de outros escravos, mas apenas o personagem-conceito criado por Schwarz. Personagem que está representado na comemoração dos cativos libertos pela abolição da escravatura – celebração essa tão bem retratada pelo próprio Machado em crônica publicada cinco anos depois da assinatura da Lei Áurea dentro da série “A semana”, na *Gazeta de notícias*. O personagem dessa crônica representaria o homem ativo, que pode até se sentir atingido por um agressor, mas rapidamente quer sair dessa postura – e, conseqüentemente quer acabar com esse ordenamento político-social-moral para criar outro, completamente diferente, em que não haja mais escravizados, em que a escravidão seja vista como aviltante, em que todos os homens tenham as mesmas condições de vida. Ou seja, se o ressentimento é o processo de lenta “digestão” de uma agressão recebida, os homens e as mulheres escravizados conseguiram elaborar a situação degradante e, de forma ativa, se portam a favor de uma nova sociedade em que não há mais tal imposição.

Já o agregado, por sua vez, seria a imagem-mor do homem ressentido, do homem reativo que quer, meramente, manter os seus pequenos privilégios e que almeja, no máximo, suplantar a posição do latifundiário – se economicamente não for possível, ao menos social e politicamente. O agregado não vislumbra a mudança estrutural da sociedade, como o fim da escravidão, ele só quer garantir que ele não seja confundido com um escravo. Um sentimento de passividade que pode ser bem exemplificada pelo primeiro capítulo de *Quincas Borba*.

Rubião releva até mesmo a morte da irmã, justamente porque conseguiu sair de uma posição livre, porém subalterna – a de professor – para se transformar em “capitalista”, alguém que não depende mais de nenhum favor. Quando ele coteja o

---

passado com o presente, a única mudança, a única alteração que há é a sua própria, que não lhe chega por sua obra, mas por força de um *favor* de Quincas Borba, que lhe deixa sua herança. O agregado não pode agir, é “agido”; não é sujeito de si, mas sujeitado. É, em suma, como dito antes, um ressentido-reativo.

Gostaríamos de sugerir que Machado também caracterizaria o terceiro personagem levantado por Schwarz, o latifundiário, o dono de escravos, aqueles que juntam poder político e econômico, como ressentido. Em uma outra crônica publicada também na *Gazeta de Notícias*, dentro da série que ficou conhecida como “Bons dias”, a 19 de maio de 1888, portanto menos de uma semana depois da assinatura da lei que libertou os cativos, Machado ficcionaliza um desses personagens com sua ironia característica. O protagonista-narrador sem nome é um homem de posses afetado que cita pedantemente cacos de frases em diversas línguas e encara a sua relação com o homem que ele mantém escravizado pelo lado da submissão ou pelo viés econômico, de propriedade. Percebendo que a abolição era inevitável, ele decide se antecipar e alforriar seu cativo (de nome Pancrácio, o único a ser nominado no conto-crônica) antes que fosse obrigado a isso. Porém tal ato “benevolente” acontece, por coincidência, apenas uma semana antes do famoso dia 13 de maio. “Alforriá-lo era nada; entendi que, perdido por mil, perdido por mil e quinhentos, e dei um jantar”, diz o narrador sublinhando o caráter monetário da sua medida. Pensando, entretanto, que era necessário haver alguma compensação por essa perda, ele decide lucrar com essa atitude. O jantar vira um evento de autopromoção, de divulgação de seu “altruísmo”. Em seguida, decide aproveitar o ensejo e virar deputado – e pretende fazer seus eleitores saberem o quanto ele havia sido “magnânimo” por ter livrado Pancrácio do cativo. No dia seguinte da libertação, entretanto, ele já dá um peteleco no agora funcionário Pancrácio “por me não escovar bem as botas”. E o motivo dessa insolência, segundo o ex-dono de escravo, é a liberdade recém conquistada. Nos dias que se sucedem, as agressões continuam, como outrora. O patrão argumenta: “Ele continuava livre, eu de mau humor; eram dois estados naturais, quase divinos”. Ou seja, diante de uma situação que é vista como uma agressão – a tentativa de mudar a estrutura social, a perda de um privilégio visto como um direito – ele se sente uma vítima da situação (a perda do escravizado) e vai reagir a isso de forma a produzir algum tipo de ganho, algum tipo de benefício, além de tentar que o ex-escravo continue a se sentir como escravo. Tudo para que as estruturas sociais permaneçam as mesmas, “estados naturais, quase divinos”. Aliás, muito parecido com o tipo de comportamento que Agamêmnon espera de seus súditos. Qualquer movimento que seja fora desses parâmetros é visto como um atrevimento, uma arrogância, uma audácia – uma agressão. Trata-se, portanto, de um exemplo de um ressentido-reativo, que não quer qualquer tipo de mudança ou transformação na sociedade.

## VI – Conclusão

Com esses exemplos, pode parecer que há uma dificuldade em se escapar do ressentimento. “[N]a verdade, nem mesmo sabemos o que seria um homem desprovido de ressentimento”, argumenta Deleuze (2018, p. 49) e pergunta: se tal homem existisse, ele ainda seria o homem criado na tradição platônico-cristã de negação da vida? Mas, mesmo que seja difícil, é possível, sim, fazer uma diferença de como lidar com o ressentimento. Em todos os casos apresentados aqui, o ressentido, esse homem reativo que vive dentro do ressentimento sem querer sair dele, tem medo de uma mudança verdadeira nas disposições político-social-morais porque se acha fraco demais para encarar qualquer novidade que o retire da posição a que ele está já acostumado. Toda ameaça a essa condição é entendida como uma agressão pessoal a ele e, diante dessa “violência”, ele se autoriza a assumir eternamente a identidade de vítima. Agamêmnon não quer perder a certeza da bajulação de seus súditos; o homem da retórica não quer perder a vantagem explícita travestida de submissão daquele com dificuldade em se comunicar; os cristãos não querem perder o orgulho de suas derrotas, da fraqueza de seus ascetismos; o nazista não quer perder a autorização para menosprezar todos aqueles que ele acredita ser inferior; os brancos-masculinistas não querem perder os benefícios históricos que essa coincidência de fatores lhes proporcionou – caso parecido com o dos latifundiários e dos agregados, talvez seus antepassados. Esses ainda têm o mecanismo do favor para usar como um traço de distinção social. Esse foi o objetivo deste artigo: mostrar como o ressentimento que caracterizamos como reativo está associado desde sempre a uma relação de submissão contendo um personagem que quer manter sua postura de suposta e relativa inferioridade ou, mais precisamente, de vítima (mesmo quando é um rei, senhores de terra ou um grupo social dominante) para continuar a “lucrar” com a situação, para manter os privilégios em que ele permanece ganhando com a relação estabelecida, num processo de imobilidade eterna.

Por isso que o ressentimento precisa ser, se não eliminado, posto que ele acompanha a humanidade desde provavelmente o seu alvorecer, trabalhado, superado, digerido, esquecido ou expelido, que ele seja visto, no máximo, como adubo para que a vida floresça. Para podermos criar e, ao mesmo tempo, estarmos abertos ao novo. Para termos uma postura ativa em relação à existência. Para agirmos em prol de nós mesmos e não sermos mais “homens”, no sentido levantado por Deleuze: “Um homem que não acusasse e não depreciasse a existência, seria ainda um homem, pensaria ainda como um homem? Já não seria algo distinto do homem, quase o além-do-homem?” (DELEUZE, 2018, p. 49-50).

**Referências bibliográficas:**

ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2019.

\_\_\_\_\_. *Retórica das paixões*. Prefácio de Michel Meyer. Introdução, notas e tradução do grego: Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ASSIS, Machado de. *Obra Completa de Machado de Assis*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. Disponível em: <https://machado.mec.gov.br/index.php>.

BILATE, Danilo. *Nietzsche e uma ética dos afetos*. Orientador: André Martins Vilar de Carvalho. Coorientador: Bertrand Binoche. 226 folhas; Tese (Doutorado em Filosofia) -Universidade Federal do Rio de Janeiro em cotutela com a Université de Paris I Panthéon-Sorbonne, Rio de Janeiro, 2012.

BROWN, Wendy. *In the Ruins of Neoliberalism - The rise of antidemocratic politics in the west*. Nova York: Columbia University Press, 2019a.

\_\_\_\_\_. *Nas ruínas do neoliberalismo*. A ascensão da política antidemocrática no ocidente. Traduzido por Mario Antunes Marino e Eduardo Altheman C. Santos. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019b.

\_\_\_\_\_. *States of Injury*. Power and freedom in late modernity. Nova Jersey: Princeton University Press, 1995.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução: Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: N-1, 2018.

\_\_\_\_\_. *Espinosa*. Filosofia prática. Tradução: Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

ELGAT, Guy. *Nietzsche's Psychology of Ressentiment Revenge and Justice in On the Genealogy of Morals*. Londres e Nova York: Routledge, 2017.

FLEURY, Cynthia. *Ci-gît l'amer - guérir du ressentiment*. Paris: Gallimard, 2020. (E-book).

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Ressentimento e vontade - para uma fisio-psicologia do ressentimento em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2021.

HOMERO. *Ilíada*. Tradução: Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Companhia, 2013.

KEHL, Maria Rita. *Ressentimento*. São Paulo: Boitempo, 2020.

MARTON, Scarlett. *Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

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

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral*. Tradução: Paulo César Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018.

\_\_\_\_\_. “O niilismo europeu”. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho, in *Comum*. Rio de Janeiro, v.8. nº 21. p. 5-23, Jul/Dez 2003.

\_\_\_\_\_. “Der europäische Nihilismus”. In: *Nachgelassene Fragmente Sommer 1886 — Herbst 1887. 1887.* Disponível em: [http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,5\[71\]](http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1886,5[71]).

NUNES, Rodrigo. *Do Transe à vertigem - Ensaios sobre bolsonarismo e um mundo em transição*. São Paulo: UBU, 2022.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. “Niilismo e ressentimento na terceira dissertação da genealogia da moral”, in *Sofia*, Vol. 8, n. 2. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/sofia/article/view/28563>. Acesso em: 19 jul. 2021.

\_\_\_\_\_. “O perdão como sinal de força e saúde”. In: BARRENECHEA, M. A. de (Org.). *As dobras da memória*. RJ: 7Letras, 2008.

SCHWARZ, Roberto. “As ideias fora do lugar”. In: *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Ed. 34, 2000

VAN TUINEN, Sjoerd (org.). *The Polemics of Ressentiment - Variations on Nietzsche*. Londres: Bloomsbury Publishing Plc, 2018.

---

Recebido: 19/06/2023

Aprovado: 01/12/2023

Received: 19/06/2023

Approved: 01/12/2023

# ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 14 - N. 02 ISSN 2179 - 3441

---

Resenha de  
SIMONIN, David (org.). *Figures de la puissance dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Rue d'Ulm, 2023.

Danilo Bilate 

Departamento de Filosofia da UFRRJ, PPGFIL-UFRRJ e PPGF-UFRJ, Seropédica/Rio de Janeiro, RJ, Brasil, Contato: [danilobilate@gmail.com](mailto:danilobilate@gmail.com)

O livro *Figures de la puissance dans la philosophie de Nietzsche* (Figuras do poder na filosofia de Nietzsche) foi muito recentemente publicado, tendo sido organizado por David Simonin, um expoente da nova geração de nietzschianos, ele que soube juntar em sua coletânea a fina flor dos seus pares franceses. Prefacia essa obra Paolo D'Ioro, responsável pela continuação dos trabalhos de organização da edição crítica dos escritos de Nietzsche e, notadamente, pela sua disponibilização gratuita *on-line*.<sup>1</sup> Seu prefácio comprova sua vocação inquestionável para o trabalho filológico. Considerando ser “oportuno”, como ele escreve (p. 11) e com o quê concordamos, “avisar os leitores menos experientes” nos estudos nietzschianos da falta de confiabilidade das edições que levam o nome de “Vontade de poder”, D'Ioro expõe com clareza os motivos para esse descrédito (p. 9-13). Em seguida, o autor trata diretamente da noção de vontade de poder, dela identificando, por sua leitura, três fases: psicológica (p. 14-15), fisiológica (p. 15-20) e ontológica (p. 20-24). Ao explicar essas fases, o autor expõe com rigor as mudanças pelas quais a noção passou, de sua terminologia (de “sensação” para

---

<sup>1</sup> A chamada e-KGWB, disponível em: [www.nietzschesource.org](http://www.nietzschesource.org). Além da facilidade do acesso por meio digital, o projeto permite a busca de palavras em todos os escritos de Nietzsche, ferramenta sobremaneira útil.

---

“vontade”) e de suas concepções, sustentadas por influências recebidas pelas leituras de Nietzsche, principalmente de Wilhelm Roux, que o filósofo incorpora à sua maneira. O prefácio antecede uma “introdução”, escrita pelo organizador do livro, David Simonin. Nele, é mostrada a centralidade da noção de vontade de poder para a recepção de Nietzsche por seus apoiadores e detratores, e é prometido “nem condenar o pensamento de Nietzsche nem edulcorar o que ele pode veicular de profundamente desestabilizador, mas fazer justiça, tanto quanto se pode, à sua complexidade” (p. 26).

No primeiro capítulo, “Nietzsche, poder e violência: retrato do filósofo como terrorista”, Guillaume Métayer aborda a metáfora da “dinamite” tornada célebre no §1 de “Por que sou um destino” de *Ecce Homo*. O autor explora a sua amplitude semântica, mostrando tratar-se não de uma escolha ao acaso, mas de deliberada alusão à violência, relacionável a termos como “atentado” ou “terrorismo”. Ocorre que essa agressividade tem de ser entendida no campo epistêmico: “A metáfora terrorista apresenta a filosofia como uma ação que golpeia os sistemas epistêmicos em seus pontos nevrálgicos e seu coração estratégico. [...] Mais do que o argumento, ela apela para o ‘atentado’ filosófico e literário” (p. 35). Após explorar várias passagens, de momentos distintos da obra nietzschiana, em que se encontram os termos-chave referidos acima, Métayer conclui que “a acumulação da energia e a canalização da violência são pensadas em um mesmo movimento na noção de *Züchtung* [cultivo]” (p. 45). Com seu estudo, o autor deixa claro que a adequada compreensão da vontade de poder passa pela admissão de que Nietzsche é um apologista da violência, ainda que lhe interesse sobretudo mostrar como ela se efetua no campo da cultura.

Em “A liberdade do espírito, entre força e fraqueza”, Rachele Salerno mostra “a maneira como os conceitos de espírito livre e de força se articulam em diferentes fases da filosofia nietzschiana” (p. 49). Ela mostra como à época de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche concebia o espírito livre como fraco, por sua indecisão causada por sua criticidade (p. 50-52), em uma inversão irônica da concepção iluminista da mesma figura. Já a partir do final do segundo volume do referido livro, Salerno explora (p. 53-55) “a paixão pelo conhecimento” como um sinal de força, o que representa, a seu ver, uma mudança em relação ao volume anterior. É com *Aurora* que esse movimento ganhará tons definitivo, sendo tal livro “um verdadeiro hino à paixão pelo conhecimento” (p. 54), alinhando Nietzsche às Luzes. Na sequência, a autora mostra (p. 56-57) como em 1887, com a última parte de *Gaia ciência* e com *Além do bem e do mal*, Nietzsche passa a medir, pela dose de verdade que um espírito é capaz de suportar, a sua força. A questão se torna a de descobrir como é possível o espírito forte (p. 58-60), ao que se responde que sua formação depende de condições adversas que permitem o esforço por seu refinamento. Assim, Nietzsche está atento aos fatores externos e internos ao indivíduo que permitem seu fortalecimento (ou

---

enfraquecimento) (p. 61). Lamentavelmente, a interessante reflexão proposta pela autora é finalizada com um corte abrupto.

O capítulo seguinte é destinado ao texto do organizador do livro, David Simonin, e tem como título “*Aurora*, pensamentos sobre o sentimento de poder”. O autor parte de um rascunho para o subtítulo da referida obra, no qual constava o sintagma “sentimento de poder” (*Gefühl der Macht*, p. 63). Ele explora (p. 64) menções nietzschianas a essa mesma expressão ou semelhantes, como *Machtgefühl*, em sua relação com os preconceitos morais (p. 65-69). Ele investiga como o sentimento de poder precisa ser rebaixado no indivíduo e deslocado para a comunidade, por conta da moral gregária (p. 70-71), através de uma “projeção ilusória” (p. 71). Não apenas é quimérico esse deslocamento, mas o próprio sentimento de poder do “rebanho” (p. 73), pois ele só pode ser real quando vivenciado por um indivíduo forte, capaz de autodomínio (p. 73-74). Mas a dificuldade de precisar a força de um indivíduo leva o autor a concluir que “os textos de Nietzsche se esforçam por multiplicar as nuances e dar conta de um grande número de lógicas, gregárias ou individuais, onde o poder e a impotência relativas se entremisturam diversamente” (p. 75). De toda maneira, o caráter ilusório do sentimento de poder é difícil de ser medido. Simonin analisa textos nos quais Nietzsche observa o fator social envolvido, pelo reconhecimento do poder de um por outrem, seja esse reconhecimento correto ou enganado (p. 76-79). O artigo se encerra pelo alerta de que se tratava apenas de conhecer os primeiros passos, em *Aurora*, da noção que mais tarde viria a ser renomeada como “vontade de poder” (p. 80).

Com o título “O sentimento de poder experimentado com a autossuperação”, Nicolas Quérini diz com precisão o que pretende estudar em seu texto. Sustentando-se no famoso §2 de *O anticristo*, o autor toma como sinônimos a autossuperação e o sentimento de poder (p. 81-82). É por isso que ele leva em consideração as referências de Nietzsche ao “torna-te o que tu és” de Píndaro (p. 83-84), como um movimento de superação de obstáculos e sofrimentos (p. 84-86), que se confunde com a liberdade de espírito (p. 87-89). O autor passa então a tratar de aspectos da vida de Nietzsche que evidenciam sua própria autossuperação como vitória sobre sua doença (p. 90-92) e, depois, da superação do niilismo (p. 93-94). Sua conclusão (p. 95) não acrescenta nenhuma novidade, o que pode ser dito de todo o seu texto.

Em “Potências do travestimento: a lógica da máscara à luz da teologia da cruz de Lutero”, Ana-Carolina Cazal promete investigar a questão do travestimento, em sua função positiva de mascarada e negativa de hipocrisia (p. 97-98) para apresentar sua hipótese que relaciona aquela questão à teologia da cruz de Lutero, oposta por seu autor à teologia escolástica, por apresentar um Deus escondido e invisível, travestido no “escândalo da cruz” (p. 100). Após apresentar a posição de Lutero sobre a falsa humildade (p. 101-104), ficamos a pensar qual a relação do texto de Cazal com a

---

proposta temática do livro. Essa relação se faz ver timidamente em raros momentos, quando, por exemplo, ela apresenta a posição nietzschiana segundo a qual Lutero vulgarizou o cristianismo, retirando dele qualquer traço da nobreza visível pela hierarquia e suprimindo, assim, seu poder (p. 106). Também é apresentada a ideia de que a hipocrisia dos fortes, consciente de si, é fonte de poder (p. 110), mas esses exemplos se perdem numa costura desorganizada de retalhos de comentários de Nietzsche sobre Lutero.

O próximo capítulo, “‘A mentira é o poder...’. Nietzsche e as figuras da mentira” de Alexandre Fillon parte do fragmento póstumo 11[415] de 1887, onde o filósofo faz a afirmação que dá título ao artigo, para interpretá-lo em detalhe. Após afirmar, com toda razão, que, para a compreensão desse fragmento deve-se ter em mente que “em Nietzsche não há condenação a priori da mentira: nem ao nome de um dever de verdade, porque a verdade é uma forma mascarada de mentira, nem ao nome de um imperativo moral ou social” (p. 115), Fillon parte para um estudo correto do texto da juventude *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (p. 116-117). Ele mostra, em seguida, que as posições centrais desse texto se mantêm na década de 1880, sempre evidenciando que uma “lógica de poder” sustenta a “necessidade de mentir” enquanto “exigência vital para o homem” (p. 118). Daí apenas um passo para chegar às noções de interpretação e perspectivismo que, ambas, sinalizam para a mentira como “expressão da vontade de poder” (p. 119). Fillon se pergunta, então, pelo motivo de a “mentira ascética” não poder ser considerada como “legítima” (p. 121). Ele mostra como a mentira consciente-de-si, como astúcia portanto, é expressão de força, mesmo quando praticada pelos sacerdotes que Nietzsche critica, precisamente, por mentirem (p. 122). A solução desse aparente paradoxo se encontra no §56 de *O anticristo*, que Fillon traz para análise: o critério diferenciador é o objetivo da mentira (p. 123-124). E qual o uso do próprio Nietzsche da mentira? “Ele visa liberar a crença afetiva em ilusões, necessária para a vida, da coleira da vontade de verdade” (p. 126), posição dependente, enfim, da sabedoria trágica, do dionisíaco, do amor pela vida consciente de seu caráter inevitavelmente artístico (p. 127).

“Sócrates e Platão no último Nietzsche. Dois arquétipos de poder no cruzamento dos valores” de Yannick Souladié é o penúltimo capítulo. O competente autor inicia o texto abordando rapidamente a importância de Sócrates e Platão para o *Crepúsculo dos ídolos*. Ele mostra como Nietzsche concebia os dois filósofos gregos como figuras distintas, antes de 1888 (p. 130-132). Ele passa então a investigar os comentários nietzschianos sobre aqueles pensadores, no derradeiro ano de sua vida produtiva, dizendo que, se antes Platão era considerado mais nobre do que Sócrates, isso se inverte agora (p. 132). A atenção se volta à figura do segundo. Souladié investiga a acusação de que Sócrates era criminoso e sua relação com uma acusação mais branda, a

---

de ser feio, para concluir que ambas se sustentam na degenerescência de Sócrates, devida à sua “anarquia de instintos” (p. 135). Mas seu crime se explica de maneira mais detalhada: é como médico da cultura helênica que Sócrates é criminoso, por manter em vida uma cultura que já se encontrava em decadência. Aí se percebe uma mudança em relação ao que Nietzsche dele dizia em seu primeiro livro: “Se *O nascimento da tragédia* acusava Sócrates de ter ‘destruído’ o mundo grego, *O crepúsculo dos ídolos* não lhe reprova por ter provocado sua queda, mas, ao contrário, de tê-la retardado” (p. 137). Mas isso não significa que o grego era visto apenas em seu aspecto negativo, sendo respeitado e aproximado ao dionisíaco grego (p. 139). Souladié passa a dar atenção à figura de Platão, especialmente à acusação de ele ser um “covarde” (p. 141), mas mais detidamente ainda à de ele ter um estilo ruim. Nisso, Platão se diferencia radicalmente dos romanos, sobre o quê Souladié trata na sequência (p. 141-144). As últimas páginas são dedicadas ao elogio nietzschiano à cultura romana e sua consideração de ter sido o cristianismo o responsável pela queda romana. Esse ponto é notável. Ainda falta aos estudos sobre Nietzsche dar a devida atenção à romanidade nietzschiana.

O livro se encerra com o texto de Alexandre Avril, intitulado “Vontade de poder, vontade de distância. Posição do percurso genético do conceito de ‘distância’ em Nietzsche”. O autor deixa bem claro seu propósito logo no início do texto, a saber, mostrar que a distância é uma das formas da vontade de poder: “A distância parece um meio da vontade de poder quando ela é *ativa*, quando ela resulta de um ato de tomada de distância” (p. 149); e isso através de um estudo amplo das ocorrências da palavra *Distanz* nos escritos nietzschianos (p. 150). Esse estudo se divide em “momentos”. No primeiro, entre 1880 e 1882, o comentador identifica (p. 151-152) que o uso do termo não se estrutura a ponto de torná-lo um conceito. No segundo momento, entre 1883 e 1885, essa estruturação começa a ganhar corpo através da criação do sintagma “afeto de distância” (p. 153-154), como um sentimento do homem superior que provoca consciência de sua própria superioridade. O terceiro momento, entre 1885 e 1888, é o que dá lugar à consolidação da famosa noção de “*pathos* da distância”. É aqui que ela pode ser claramente associada à vontade de poder (p. 154-155). Mas essa associação deve ser entendida como especificamente um afeto dos fortes ou nobres. Daí que a vontade de poder decadente, como a dos membros de uma comunidade igualitária, não possa ser ligada ao desejo de distância (p. 156-158), esse que pressupõe uma crítica à igualdade. Avril entende haver um último momento, restrito a *Ecce homo*, para o qual ele dedica apenas um pequeno parágrafo (p. 158). Talvez por falta de desenvolvimento, ficamos sem saber em quê a nova expressão “sentimento de distância” se diferenciaria semanticamente do momento anterior. A conclusão (p. 159) não é mais farta.

Misturando alguns bons e outros apenas razoáveis textos, a coletânea “Figuras do poder” de Simonin é mais um exemplo de uma fonte interessante para as pesquisas-Nietzsche que, no entanto, nos fazem pensar sobre a função desse tipo de

---

publicação. Em um mundo acadêmico digitalizado em que proliferam periódicos de acesso gratuito, tal tipo de obra caberia melhor como um dossiê de acesso livre. A tentação de publicar em livro um trabalho como esse é compreensível, sediada em séculos de prestígio dos papéis encadernados, das boas editoras (que inexistem para a maioria dos periódicos digitais) e seus interesses econômicos. Mudar certos hábitos certamente não é fácil. Mas se não nós, quem?