

ESTUDOS

NIETZSCHE



ISSN 2179-3441

Volume 15 n. 1 (2024)

ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 15 - N. 01 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^a. Scarlett Marton (USP, São Paulo, SP - Brasil)

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

Conselho científico

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

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

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

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

Dr. Marco Brusotti (Universidade de Lecce - Itália)

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

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

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

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

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

Produção Editorial

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

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

ESTUDOS NIETZSCHE

ISSN: 2179-3441

VOLUME 15

—

NÚMERO 01

Jan./Jun. 2024

Bases de dados / Indexadores:

EBSCO
Publishing
Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas
Sumários.org



SUMÁRIO

Editorial	i
Seção “Varia”	
Nietzsche e os marcos críticos do feminismo: verdade, emancipação e esclarecimento “da mulher” Fernando da Silva Machado	01
Para uma interpretação nietzschiana do Renascimento José Nicolao Julião	19
Sobre a forma mercadológica do ideal ascético Elias Russini	45
Nietzsche na imprensa brasileira do século XIX: sobre as interpretações e os autores de “O neo-cinismo” (1893) e “A filosofia na moda” (1896) Luís Rubira	70
O espírito cômico no pensamento de Nietzsche Lucas Caminho Cândido Vieira	93
Relações entre espaço, tempo e causalidade na teoria do conhecimento de Kant e os esboços epistemológicos de Nietzsche Márcio Luiz da Silva & Ricardo de Oliveira Toledo	113
O <i>ethos</i> da vida teórica e a necessidade metafísica: o espírito livre nietzscheano entre Schopenhauer, Voltaire, Montaigne e Descartes William Mattioli	145
Resenhas	
Resenha de MARTON, Scarlett. <i>Nietzsche, filósofo da suspeita</i> . 2ª edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2024 Danilo Bilate	183
Resenha de JULIÃO, José Nicolao. <i>As considerações de Nietzsche sobre o Renascimento</i> . Rio de Janeiro: Via Verita, 2023 André Itaparica	188
Tradução	
Público e popularidade III Richard Wagner	192

ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 15 – N. 01 ISSN 2179 – 3441

Editorial

Os Editores

O primeiro número do volume de 2024 da *Estudos Nietzsche* apresenta uma seção única “Varia”. Ela se abre com o artigo “Nietzsche e os marcos críticos do feminismo: verdade, emancipação e esclarecimento ‘da mulher’” de Fernando da Silva Machado. Nele, seu autor estuda notadamente a sequência de aforismos 231 a 239 de *Além do bem e do mal*, para compreender como se apresenta o problema da “mulher” em Nietzsche, ele que critica a essencialização do feminino como feito pela primeira onda do movimento feminista e que mostra os seus consequentes limitação e empobrecimento pela obliteração das potencialidades do feminino. Em seguida, temos o artigo de José Nicolao Julião intitulado “Para uma interpretação nietzschiana do Renascimento”, no qual o autor apresenta a influência de Burckhardt para a compreensão do Renascimento por parte de Nietzsche, a maneira como esse último aborda o movimento na chamada fase intermediária de seu pensamento – com a valorização das ciências, das artes e do “espírito livre” – e, enfim, como a figura de César Bórgia se torna central em suas últimas obras. Elias Russini é o autor do artigo seguinte, “Sobre a forma mercadológica do ideal ascético”, no qual se trata de operar uma leitura marxiana ou, mais precisamente, adorniana, da *Genealogia da moral*, especificamente dando à noção de “ideal ascético” uma interpretação dialética. O texto “Nietzsche na imprensa brasileira do século XIX: sobre as interpretações e os autores de ‘O neo-cinismo’ (1893) e ‘A filosofia na moda’ (1896)”, de Luís Rubira, é uma importante contribuição para os estudos da recepção de Nietzsche no Brasil, identificando os primeiros comentários sobre o filósofo brasileiro em nosso solo e suas autorias, posto terem sido escritos sob pseudônimos. Em seguida, com “O espírito cômico no pensamento de Nietzsche”, Lucas Caminha Cândido Vieira aborda a questão do riso e da comicidade como posicionamento filosófico dionisíaco responsivo à crítica nietzschiana à tradição metafísica negadora do devir, fundada na racionalidade socrática.

O artigo “Relações entre espaço, tempo e causalidade na teoria do conhecimento de Kant e os esboços epistemológicos de Nietzsche” de Márcio Luiz

da Silva e de Ricardo de Oliveira Toledo, explora o confronto de Nietzsche com as concepções kantianas de espaço, tempo e causalidade, analisando sua reinterpretação dessas noções à luz do desenvolvimento de seu pensamento entre o período de juventude e o período intermediário de sua obra, apontando para as ressonâncias desse confronto também na obra de maturidade. Se Kant definiu espaço e tempo como formas *a priori* da sensibilidade e a causalidade como uma categoria do entendimento que organiza os fenômenos em relações de causa e efeito, Nietzsche, por sua vez, influenciado inicialmente por Schopenhauer, apropriou-se das linhas de base do idealismo transcendental no contexto de sua metafísica de artista, mas distanciou-se gradualmente das versões mais ortodoxas do kantismo, alinhando-se às tendências naturalistas da época. Fecha a seção “Varia” o texto de William Mattioli, de título “O *ethos* da vida teórica e a necessidade metafísica: o espírito livre nietzscheano entre Schopenhauer, Voltaire, Montaigne e Descartes”, onde vemos como a noção de “espírito livre” se desenvolve na obra de Nietzsche na transição do período de juventude ao período intermediário de seu pensamento, influenciada, em grande medida, por uma certa tradição da literatura filosófica francesa, com destaque para Voltaire, Montaigne e Descartes, à luz da qual ele abandona seu engajamento de juventude com a metafísica de Schopenhauer e com o programa cultural wagneriano. Mattioli explora a adesão inicial de Nietzsche à tese da necessidade antropológica da metafísica, influenciada por Kant, Schopenhauer e Lange e vinculada a uma concepção metafilosófica que enxerga a tarefa da filosofia como essencialmente prática, para, em seguida, acompanhar como o filósofo revisa essa posição em *Humano, demasiado humano*, obra na qual a filosofia aparece como um empreendimento essencialmente cognitivo, vinculado ao ideal da ciência moderna.

Encerra esta edição as seções de resenhas e de tradução. Na primeira, temos as resenhas de dois livros recentemente publicados no Brasil: MARTON, Scarlett. *Nietzsche, filósofo da suspeita*. 2ª edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2024, resenha escrita por Danilo Bilate, e JULIÃO, José Nicolao. *As considerações de Nietzsche sobre o Renascimento*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2023, resenha escrita por André Itaparica. Na seção de tradução, disponibilizamos em português o texto “Público e Popularidade III” de Richard Wagner, traduzido por Lucas Pires Ramos, texto escrito por como resposta à publicação de *Humano Demasiado Humano I*, publicado em agosto de 1878 na revista *Bayreuther Blätter*, da qual ele próprio era colaborador, onde Wagner tece severas críticas a Nietzsche, sem citá-lo diretamente.

ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 15 – N. 01 ISSN 2179 – 3441

Nietzsche e os marcos críticos do feminismo: verdade, emancipação e esclarecimento “da mulher”

Nietzsche and the critical milestones of feminism: truth, emancipation and enlightenment “of women”

Fernando da Silva Machado 

Doutorando no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás (FAFIL/UFG). Goiânia, GO, Brasil, Contato: f.silva.machado.fm@gmail.com

Resumo: Objetivamos realizar uma leitura interpretativa da crítica nietzscheana ao feminismo emancipatório, sob a égide do “esclarecimento sobre si...” da mulher, a partir de uma análise imanente dos aforismos 231–239 de *Além do bem e do mal*. Nossa hipótese é que tal crítica se radicaliza quando dirigida ao feminismo de primeira onda que, de acordo com Nietzsche, erra grosseiramente ao edificar seu ideário segundo as concepções de verdade, emancipação e esclarecimento iluministas. Balizados pelas considerações desenvolvidas pelo filósofo, entendemos que tal adesão feminista aos preceitos iluministas tem por condicionante o acolhimento passivo do modo de ser científico do homem. Assim sendo, na primeira parte do artigo trataremos do tema da verdade e do conhecimento em cotejo ao problema da mulher. Na segunda parte do texto, mostraremos que tal crença na verdade, emancipação e esclarecimento “da mulher”, eventualmente, não só permeia a ideologia feminista de primeira onda, mas a comporta, refletindo certa alheação “de si” da mulher face a um “em si” factível *do homem*. Em nossa conclusão, traremos à baila as noções de corpo e de natureza feminina que suscitam uma saída teórica para o problema da mulher “em si”. Por sua vez, tal solução é concebida com base no que deveria ser a nova agenda feminista de acordo com o pensador, a saber: a elaboração *de si (da mulher)* a partir de suas próprias potencialidades estéticas.

Palavras-chave: Nietzsche. Feminismo. Verdade. Emancipação. Esclarecimento.

Abstract: We aim to carry out an interpretative reading of Nietzsche’s critique of emancipatory feminism, under the aegis of women’s “clarification about themselves...”, based on an immanent analysis of aphorisms 231–239 from *Beyond Good and Evil*. Our hypothesis is that such criticism becomes radical when directed at first-wave feminism which, according to Nietzsche, grossly errs in building its ideas according to Enlightenment conceptions of truth, emancipation and enlightenment. Guided by the considerations developed by the philosopher, we understand that such feminist adherence to Enlightenment precepts is conditioned by the passive acceptance of man’s scientific way of being. Therefore, in the first part of the article we will deal with the topic of truth and knowledge in comparison to the problem of women. In the second part of the text, we will show that such a belief in the truth, emancipation and enlightenment of “women”, eventually, not only permeates first-wave feminist ideology, but comports it, reflecting a certain alienation “of herself” of the woman compared to a feasible “in herself” *of the man*. In our conclusion, we will bring to the fore the notions of body and feminine nature that provide a theoretical solution to the problem of women “in themselves”. In turn, this solution is conceived based on what the new feminist struggle should be according to the thinker, namely: the elaboration *of herself (of the woman)* based on her own aesthetic potential.

Keywords: Nietzsche. Feminism. True. Emancipation. Clarification.

Introdução

No mito tão maravilhosamente narrado por Nye, no prólogo do seu livro *Teoria feminista e as teorias do homem*, a estudiosa rememorou a lírica dos poemas de Ovídio, especialmente os versos do livro VI das *Metamorfoses*, delineando, assim, um dos complexos culturais que ressalta o *problema da mulher*, tratado por Nietzsche em muito de seus escritos. Ela nos narra que Atena (transfigurada na aparência de uma velha senhora) – “deusa padroeira da Atenas helênica” – observava à distância e com certa inveja as habilidades de fiandeira da mortal Aracnê. Em particular, o modo como ela amaciava o velo, movia a roca e bordava “desenhos coloridos com seus ágeis dedos” (NYE, 1995, p. 9). Um dia, sem revelar seu disfarce, Atena resolveu colocar à prova a mortal e “instou a que Aracnê reconhecesse sua superioridade”. Sem saber que aquela anciã era Atena encarnada, Aracnê arrogava acerca de sua técnica tecelã superior, desafiando a deusa para um concurso de bordado a qualquer tempo. Desta feita, Atena “jogou fora o disfarce e aceitou a peleja. Os teares foram colocados lado a lado e ambas começaram a tecer”. As duas costuraram tramas diferentes em suas respectivas tapeçarias, conforme manda o costume da competição. Enquanto Atena tricotava seu padrão de seda num tapete que continha imagens de “lições práticas” direcionadas a Aracnê, plainando imagens de Zeus e outras divindades punindo os humanos que os desafiavam, a mortal Aracnê ornou em sua alcatifa, “quadro após quadro”, a história de “violência”, bem como de “sofrimento” e “os crimes dos deuses olímpicos contra as mulheres” (NYE, 1995, p. 9).

[Ela] mostrava Zeus como um touro arrastando Europa, como águia raptando Astérea, como cisne raptando Leda. Aracnê não apenas mostrava os crimes de Zeus, mas também as vítimas chorosas dos lascivos Apolo e Poseidon. Sua tapeçaria descrevia sem piedade a brutalidade e trapaças dos homens e as súplicas lamentosas das mulheres, arrastadas para longe dos filhos, da família, da pátria. Atena olhava com ódio o trabalho de Aracnê. Nem ela podia negar sua superioridade. Furiosa, arrancou a tapeçaria ofensiva, rasgou-a, reduziu-a a trapos, e pegando sua lançadeira bateu com ela repetidamente na cabeça de Aracnê. Esta, atormentada, horrorizada, com a vida em perigo, pôs um laço em volta do pescoço, em desespero (NYE, 1995, p. 9).

No final do mito, Atena, sentindo pena dessa morte injusta por suicídio, acaba por transformá-la em uma “aranha, pendurada num frágil fio por segurança”. Eis que a maldição imposta pela deusa recai sobre a mulher em nome do pai: “Menina maldita, mas fique pendurada. E para que nada espere de melhor para o futuro, que o mesmo castigo recaia sobre sua geração e descendentes” (NYE, 1995, p. 10). Desde os idos gregos, figurado nos mitos, esse tema foi tratado de

forma perene, como se notou, tornando todos nós herdeiros da questão canônica do conflito entre o masculino e feminino¹ e a dominação das mulheres pelas ideias dos homens. Segundo Nietzsche, esse ciclo vicioso deveu-se, sobremaneira, ao estabelecimento do socratismo via platonismo, que surge como afirmação da noção de verdade (*instinto de verdade/instinto de conhecimento*) como forma majoritária de conhecimento das essências e do mundo. A crítica de Nietzsche ao feminismo de primeira onda,² em meio a afastamentos e desfiliações necessárias, denunciará justamente essa “quase estupidez masculina” da mulher em assumir para si os preceitos iluministas modernos implicitamente masculinos, porque substantivistas. Destacamos que o problema da mulher não surge no horizonte do pensamento moderno junto ao movimento feminista, embora pareça à maioria das pessoas, mas carrega, desde o primeiro impulso do pensamento grego, os elementos a serem contabilizados sobre o feminino que Nietzsche reavaliou a partir de uma das agendas revolucionárias de seu tempo.

Nesse sentido, Marton (2010, p. 162) argumenta que existem algumas perspectivas acerca das “eventuais contribuições da filosofia nietzscheana para as discussões feministas”, enquanto Behler (2010) aponta que ainda há muito a explorar. Segundo Marton (2010, p. 162), há “quem advogue a ideia de que sua escrita é feminina” e tem quem defenda o contrário, isto é, “que ele [Nietzsche] é antifeminista”. Todavia, é fato que décadas atrás, vale dizer, as feministas o tinham como misógino, “encerrando-se aí o assunto” (SANTOS, 2016, p. 14). Mas é igualmente evidente “que os seus comentários sobre as mulheres são tão abundantes e tão relacionados com questões centrais da sua filosofia que encerrar dogmaticamente Nietzsche na misoginia impede de se perceber melhor as dobras do seu pensamento” (SANTOS, 2016, p. 14). Segundo Behler (2010, p. 359), “o tema da mulher assume uma preponderância nos escritos de Nietzsche dificilmente comparável à de qualquer outro filósofo da história ocidental, ultrapassando mesmo a preocupação de Schopenhauer com o feminino, que sabemos, inevitavelmente, apresentar uma tendência obstinadamente misógina”.

¹ Destacamos duas obras clássicas nas quais esse contraste é enfatizado: A comédia *Lisístrata* — A guerra dos sexos, de Aristófanes; e *Antígona*, de Sófocles, que representa a subversão do feminino à lei divina essencialmente masculina.

² “Na Revolução Francesa, vemos não apenas o forte protagonismo das mulheres nos eventos revolucionários, mas também a aparição das mais contundentes demandas de igualdade sexual. A participação delas se produziu em dois âmbitos distintos: o popular e de massa de mulheres que lutaram na frente de batalha e o intelectual, representado geralmente pelas burguesas, que se manifestaram especialmente nas sessões da Assembleia Constituinte, na produção de escritos sobre a revolução, na criação de jornais e grupos femininos empenhados nas lutas pelos direitos civis e políticos das mulheres” (GARCIA, 2011, p. 40-41).

Claro que é bastante razoável conjecturarmos que a busca por emancipação das mulheres, seu direito ao voto, o direito a frequentarem escolas e universidades, de instruírem-se – conquanto se constituísse um acréscimo à crítica vindoura por parte das feministas de primeira onda (no fluxo dos valores revolucionários franceses de 1789)³ –, dentre outras bandeiras levantadas pelas mulheres de então, não só a partir da perspectiva tão almejada dantes que implicava intelectualizarem-se, só foi possível mediante uma libertação de conotação revolucionária, da qual a própria filosofia catedrática, essencialmente patriarcalista, não estava preparada para derrogar. Essa abertura da tradição justificaria a abordagem adotada por algumas estudiosas de Nietzsche, principalmente, de que a hipótese de leitura promovida pelo pensador envolveria análises que vão além da questão do engajamento político. Para Marton (2010, p. 163), a crítica nietzscheana ao feminismo “oferece uma oportunidade de releitura do cânon filosófico em voga, cânon esse que sempre negou e excluiu de seu horizonte de reflexão as mulheres e o feminino”. Essa seria uma terceira via de interpretação que “deveria estender à sociedade patriarcal a crítica radical que o autor de Zaratustra faz do racionalismo, do cientificismo, do positivismo, e da cultura ocidental” (MARTON, 2010, p. 163).

Em todo caso, mesmo diante de um pensador rebelde e antinômico como Nietzsche, foi difícil para algumas escritoras e acadêmicas feministas despojá-lo do rótulo de chauvinista. Porque, para além do tônus filosófico de seu pensamento, de um homem e, tal qual todo partícipe, perpetuador da tradição profundamente masculinista, a causa para tal relutância reside no sectarismo presente na filosofia catedrática que pareceu influenciar de algum modo, mesmo que economicamente, o estilo de escrita de Nietzsche, colocado à mostra por meio de uma “deslumbrante *pletora* de afirmações contraditórias” (BEHLER, 2010, p. 359). É como se a “forma como nas obras de Nietzsche os termos ‘mulher’, ‘mulheres’, ‘feminino’ e ‘feministas’ aparecem tende a provocar, ao menos, desconfortos; tende a gerar, no mínimo, espantos” (DELBÓ, 2021, p. 96). Todavia, quando não se supõe que ocorra um exame descontextualizado dos argumentos filosóficos de Nietzsche, notar-se-á que o autor se utiliza de operadores estilísticos-retóricos⁴ (figuras de linguagem)

³ Para Almeida (2021b, p. 43), “Nietzsche compreende a Revolução Francesa pelo seu substancial ideário. Em diversos aforismos de *Para além do bem e do mal* e outras obras, o filósofo considera a Revolução como disseminadora das ideias do esclarecimento, cuja constituição pautava-se nos valores modernos da crença na razão. A Revolução, portanto, seria o cume de difusão dos valores modernos, do iluminismo, e de um tipo de moral na qual tais valores se sedimentavam, a saber, a moral cristã. Disto resulta que os valores mais propalados da Revolução sejam a crença de justiça, de igualdade e de fraternidade”.

⁴ Sobre o aparecimento das figuras de linguagem em Nietzsche, sobretudo em sua reunião de notas pouca estudada *Escritos sobre retórica*, elaborado sem intenção para publicação, em que aborda o tema da metáfora e outras figuras, ver HAUBERT, 2018. Sobre a relação da retórica filosófica como estilo e linguagem, ver PERELMAN, 1997.

ao escrever sobre a mulher. Ele se utiliza, principalmente, da ironia. Mas também, da paródia, da hipérbole, da sinédoque, da metonímia e da metáfora,⁵ preferindo-as à literalidade da escrita, muito em função da cena filosófica.⁶

Por mais que haja dissensão nas fileiras interpretativas entre pesquisadores(as) – com Ansell-Pearson chegando a repreender a leitura praticada por Nietzsche sobre o tema da mulher e do feminino, pela qual, segundo sua visão, coliga uma crítica que se reduz apenas às suas tarefas domésticas e sociais⁷ –, concordamos com Delbó (2021) que soube destacar bem o alcance extra do pensamento de Nietzsche em relação à ideia de mulher, em que a exigibilidade de uma interpretação unitária e em rede de sua obra, por almejar tratar, em síntese, de saberes espinhosos e cortantes, não se reduzisse apenas a uma crítica *caseira*. Isto é, perdendo de vista o horizonte (tal qual se encontra inserida esta discussão nos aforismos de Nietzsche) no qual a crítica radical da cultura e dos valores iluministas modernos impera.

Nosso objetivo é identificar e discutir a crítica radical de Nietzsche à primeira onda do feminismo emancipatório, cujo ideário é regido, segundo o pensador, pela noção de “esclarecimento sobre si...” da mulher (BM, Nossas virtudes 232). Nossa hipótese interpretativa é que tal crítica de Nietzsche sugeriria que a crença na verdade (de acepção iluminista), herdada pela tradição filosófica, eventualmente, não só permeia a ideologia feminista de primeira onda (forjado na esteira dos valores da Revolução Francesa), mas a comporta, refletindo certa alheação “de si” da mulher face a um “em si” factível e que tem por condicionante o acolhimento

⁵ Sobre este ponto, Delbó (2021, p. 97) escreve: “‘Mulher em si’, ‘mulher abnegada’, ‘mulher completa’, ‘mulher nobre’, ‘meio mulher’, ‘mulher literal e infeliz’. Com cenas, ironias, imagens, quebra de imagens, tipologias, avalio que Nietzsche empreende confrontos provocativos às compreensões e convicções já alicerçadas sobre a mulher e as mulheres. No vão que sobra, entre os incômodos e/ou risos provocados por sua escrita, muitas vezes cai por terra aquilo que estava fixo. Não ocorre a substituição de ideias. Não surge uma nova definição. Mas na contraposição, nas complementações, nas dúvidas, em meio a muitos incômodos promovidos pelo seu estilo de escrita, sobra bastante espaço para que as desconstruções operem” (DELBÓ, 2021, p. 97).

⁶ “Importa notar, porém, que muitos deles [estudos nietzscheanos] tomam como ponto de partida, tanto na França quanto na Inglaterra e nos Estados Unidos, a leitura desconstrutivista inaugurada por Derrida. Em *Éperons: les styles de Nietzsche*, livro publicado em 1978, o pensador francês fez um uso metafórico da ‘mulher’, uso esse que inspirou vários trabalhos. Mais recentemente, seguindo a trilha por ele aberta, Sarah Kofman e Luce Irigaray contribuíram com seus estudos para que leituras feministas tomassem Nietzsche por um valioso interlocutor” (MARTON, 2010, p. 163). Por nossa conta, incluímos Judith Butler como outra grande interlocutora de Nietzsche, sobretudo a partir de *Problemas de Gênero*.

⁷ Há uma passagem inusitada, segundo pensamos, em seu escrito *Nietzsche como pensador político — uma introdução* em que o pesquisador manifesta a seguinte discordância com a posição de Nietzsche: “apesar de alguns aspectos positivos de sua reflexão sobre as mulheres, o que prevalece em seu pensamento é a convicção de que as vidas das mulheres são fundamentalmente ligadas à maternidade e à criação dos filhos” (ANSELL-PEARSON, 1994, p. 198).

passivo do modo de ser científico do homem (e de suas *verdades*). Para tanto, realizamos uma leitura imanente dos aforismos 231 a 239 de *Além do bem e do mal*.

Na primeira parte do artigo, encetamos uma discussão sobre a metáfora da mulher como verdade em Nietzsche. Ela pode ser conferida já no prólogo de *Além do bem e do Mal*, em consonância com a questão da verdade científica do homem metabolizada pelo ideário feminista de primeira onda.

Na segunda parte deste escrito, argumento que, conforme a crítica da verdade travada por Nietzsche, o problema do feminismo, avalizado por ideias de esclarecimento e emancipação, tem como causa principal a aceitação acrítica do modo de ser científico do homem e, em última análise, toma-o como dispositivo normativo seu, isto é, constitutivo da própria *natureza* “da mulher”. Afinal, é “coisa dos homens, dom de homem” (BM, Nossas virtudes 232).

Além disso, na conclusão, desenvolvemos uma hipótese aproximativa de leitura bem particular, tendo em vista as principais contribuições nietzschianas para o debate sobre o tema da mulher e a agenda feminista posterior a seu tempo e, ademais, a atual. Se há coerência em afirmamos que a atividade racional reflete o eu artificial do homem e, em última análise, fornece um modelo subjetivo a ser implementado pelo projeto feminista de primeira onda através de um espelhamento da natureza feminina em relação à natureza masculina, entendemos que sua empreitada real hoje, insinuada por Nietzsche (sentido este que coaduna com um *ecofeminista*), deveria ser: a elaboração *de si* da mulher a partir de suas próprias potencialidades criadoras e produtoras, conformadas exclusivamente à sua natureza estética (contra-imitativa).

1. “Instinto de verdade / instinto de conhecimento”: metáfora da verdade como mulher

Segundo Giacoia (2002, p. 10), Nietzsche foi um dos primeiros pensadores a ensejar uma “mobilização estratégica da questão do feminino, trazendo-a para o coração mesmo do debate antiplatônico”. O estudioso entende que o “fio condutor” para o “intrincado” problema do feminino na literatura nietzschiana deve ser traçado estabelecendo a questão da verdade como ponto de acesso central ao seu pensamento. Consequentemente, teríamos o poder de rastrear “os problemas fundamentais da metafísica e da transvaloração de todos os valores” (GIACOIA, 2002, p. 9).

Sabe-se que as noções de feminino e de mulher se espriam por toda a extensão dos escritos de Nietzsche. Uma vez verificada na abertura ao prólogo de *Para Além do bem e do mal*, como se sabe, a crítica mais bem acabada ao dogmatismo teórico dos filósofos ganha devida repercussão, de lado a lado, através da célebre

comparação entre a mulher e a verdade em sua acepção transcendental (que remetemos aos primórdios da *ιδέα* [ideia] de Platão).

Supondo que a verdade seja uma mulher – não seria bem fundada a suspeita de que todos os filósofos, enquanto foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres? De que a terrível seriedade, a desajeitada insistência com que até agora se aproximaram da verdade, foram meios inábeis e impróprios para conquistar uma dama? É certo que ela não se deixou conquistar – e hoje toda espécie de dogmatismo está de braços cruzados, triste e sem ânimo (BM, Prólogo).

Ao sobrepor e identificar figurativamente o conceito de verdade com o conceito de mulher, Nietzsche quer colocar em evidência o problema do fraco estatuto científico da verdade que não deve servir de norma para se definir a mulher. Graças a essa ideia de verdade especulativa, muitos filósofos aspiraram erguer o véu de Maia do “eterno feminino”, ao mesmo tempo que declaravam o seu amor pela filosofia como forma última e fundamento inconcusso para o conhecimento. Isso implica que a crítica radical ao conceito de verdade, incorporada pelo tema da mulher a partir de *Aurora*, exige-nos uma atenção desperta em relação a um comportamento clichê dos homens em encerrar o eterno feminino nas “invencíveis fortalezas dogmáticas” de uma verdade *em si* (GIACOIA, 2002, p. 11).

Com efeito, já não é “em nome de uma metafísica de artista, isto é, de uma dimensão metafísica da arte” que a verdade se revela embebida de uma ilusão estética necessária através do culto à bela aparência, no sentido de uma verdade trágica, como se viu em *O nascimento da tragédia*. Mas, antes, é a partir de um excesso de normatividade do espírito científico, marco do racionalismo moderno, que um “instinto de conhecimento/instinto de verdade” veio a se consolidar como um universal da *natureza* humana, isto é, dos seres pensantes (MACHADO, 1985, p. 35). Sócrates, como aquele que *naturalizou* o “instinto de conhecimento” e que o transpôs em “amor à verdade” dos filósofos, acaba por condenar não apenas a própria filosofia ao dogmatismo sectário, como prescreve, a um só tempo, o caráter antropomórfico da suposta *vontade de verdade*. Para Nietzsche, a razão menor e seu aparato são precisamente o elemento menos natural da nossa constituição, é artificial e funcional e, por isso, uma vez que a mulher não se faz caber nas diretrizes gerais do “terrível texto básico do *homo natura*”, autoriza-nos a deduzir que a metafísica dos homens eventualmente torna-se a mesma metafísica dos filósofos (BM, Nossas virtudes 230). Assim nasceu o fetiche do filósofo pelo conhecimento lógico, que lhe permitiu fragmentar a natureza da mulher, isto é, de compartimentalizar as naturezas femininas incircunscritíveis ao texto do *homo natura*: “endurecido na disciplina da ciência, [que] já se coloca frente à outra

natureza” (BM, Nossas virtudes 230). Essa verdade, portanto, do homem, encontra significado na conveniência que lhe é própria e em torno das manobras fortuitas de conversão e reconversão de forças que interessam tão somente a ele polarizar em vista de seus domínios. O argumento forte aqui é que a verdade foi concebida para satisfazer os interesses masculinos em detrimento de suas conservações de mando – daí seu caráter antropomórfico. A mulher, como parte da natureza incompreendida, parece se tornar também sua meta de compreensão no passo em que o homem quer conhecê-la como almeja conhecer cientificamente a natureza física. Nietzsche fala, portanto, da *invenção verdade do homem*.

A essa verdade objetiva, de que podemos derivar normas e valores para orientar e legitimar nosso agir, seríamos conduzidos pelo espírito, uma vez que um prévio exercício ascético tenha garantido que, no ato do conhecimento, permaneça neutralizada a força arreatadora das inclinações, impulsos e afetos, a saber, que o ímpeto da sensibilidade tenha sido posto sob o mais rigoroso controle do puro intelecto (GIACOIA, 2002, p. 12).

À vista disso, Nietzsche exprimirá: “o erudito, o homem da ciência mediano, tem sempre algo da velha solteirona: assim como ela, ele nada entende das funções mais valiosas do ser humano” (BM, Nós, eruditos 206). A verdade só pode ser pensada a partir de outro tipo de visão, uma que sirva às “funções mais valiosas para o ser humano”, que se mostra avessa às discussões escolares que visam apenas estabelecer protocolos filosóficos que reduzam os pontos de ancoragem do conhecimento à lógica formal ou a idealismos categóricos. A vida sensível é o núcleo dos afetos e é por meio deles que a natureza nos deve ser revelada. Para Machado (1999, p. 38), Nietzsche questiona justamente o estatuto mesmo da *epistême* ao articulá-la “com um nível propriamente político ou social com o objetivo de mostrar que a oposição entre verdade e mentira tem uma origem moral”, isto é, com aquilo que é produto das demandas do homem. A lógica e a crença na verdade especulativa ou dedutiva são precisamente o espólio da velha cruzada (em nome da razão, ganhando fôlego em Descartes até Hegel) contra os afetos, contra tudo aquilo que representa, para Nietzsche, o que há de mais extraordinário na natureza feminina, a saber, sua capacidade de mascarar, confabular, atuar e falsear. Afinal, se a verdade é antropomórfica, pois “não contém nenhum ponto que seja ‘verdadeiro em si’, real e válido universalmente, independentemente do homem”, a arte torna-se uma das únicas, senão a única, saída estética para operar a realidade de forma não utilitária, em vista de um falseamento necessário da existência, sendo *recomposta* – em que nos servimos (a exemplo do que há de mais natural na mulher) de um “contexto de verdade” (MACHADO, 1999, p. 102).

Portanto, parece que a verdade que serve às mulheres deve ser aquela *elaboração de si* entendida como um fenômeno de existência autossuficiente, distinto da ideia de mulher *em si*, como quiseram as feministas. Enfim, uma verdade estética, isto é, algo da ordem da “potência artística do disfarce, da transformação, da dissimulação” (GIACOIA, 2002, p. 13), onde um aproveitamento de seu potencial criador se torna expressão última da natureza que lhe é mais comum e presente. Com efeito, uma verdade *da mulher, recomposta* – em que ela se serve de um “contexto de verdade” (MACHADO, 1999, p. 102). Por isso ela é trágica, é risível, ou metafórica, ou irônica etc.

Quando Nietzsche versa no aforismo 231, de *Para além de bem e mal*, a respeito de “algumas verdades acerca da mulher em si”, que interpretamos a partir do implícito recurso à ironia, assim o faz para informar seus leitores (mas também ilidir com a tradição metafísica) a respeito daquilo tudo que em nós “se conserva”. Como, por exemplo, o instinto de verdade do homem e/ou do filósofo em forma de preconceito (BM, Nossas virtudes 231).

É o “homem” que acredita que seu discurso sobre a mulher ou sobre a verdade – tal é a questão topográfica que eu esboçava, que se esquivava também, como sempre, há pouco, quanto ao contorno indecível da castração – *diz respeito* à mulher. Que a circunvê. É o “homem” que acredita na verdade da mulher, na mulher-verdade. E, na verdade, as mulheres feministas, contra as quais Nietzsche multiplica seu sarcasmo, são homens. O feminismo é a operação pela qual a mulher quer parecer com o homem, com o filósofo dogmático, reivindicando a verdade, a ciência, a objetividade, quer dizer, com toda a ilusão viril, o efeito de castração que a isto se junta (DERRIDA, 2013, p. 44).

Em outro momento de nossa leitura, nos concentramos na seguinte frase de Nietzsche (atenção para a palavra em itálico no final do aforismo): “supondo que desde já se saiba que são apenas verdades *minhas*” (BM, Nossas virtudes 231). O sentido conotativo que aí se impõe, revela uma dupla sinalização de “verdades *minhas*” que escava a difícil problemática esboçada até aqui sobre a *mulher em si*. Em particular, não apenas o que nele (homem Nietzsche) a moral “conservou” em forma de verdade e preconceito, mas o que dela se encontra preservada em nós, os filósofos, e na própria prática filosófica que repousa sob o fundo de “verdades” (BM, Nossas virtudes 231). Incapazes de denegarem à categoria estanque de “mulher em si” o intento da mentira (de fito da farsa e do engano), num sentido extramoral (ou melhor, metamoral), os homens jamais admitiram, ao menos, a possibilidade de sua inaplicabilidade (BM, Nossas virtudes 230). A dupla interpretação terminológica da expressão “verdades *minhas*” no aforismo nietzscheano, vista por outra ótica, permite-nos referendar essa via de leitura do

engodo em relação ao ideário feminista presente na crítica radical do pensador, alternativamente à verdade transcendente dos filósofos. Sobretudo, quando o que está em jogo, para nós, é a consolidação de uma ontologia da mulher e da *natureza* de sua presença apreendida na *imanência* de sua própria capacidade criativa. Esse espectro da interpretação de Nietzsche (tomado como “misógino”) escapou por muito tempo às leituras feministas de sua filosofia.

É neste contexto, sobre aprendizados e impossibilidades para aprendizados, que o problema da “mulher em si” é acionado. Como todo “em si”, ela representa uma contraposição muito cara para a filosofia de Nietzsche, qual seja: a crença no “em si” é impedimento para a elaboração de si. As verdades de Nietzsche a respeito dela se devem à percepção das mãos de mulheres trabalhando na busca pela “mulher em si” (DELBÓ, 2021, p. 98–99).

Partindo dessa conjuntura, ademais, veremos, no próximo tópico, que é possível depreender da filosofia de Nietzsche um dos modos de interpelar a ideia de mulher na contramão dos preceitos feministas de primeira onda, isto é, distante de todo e qualquer entendimento que ecoe *crenças dos homens* “trabalhando na busca pela mulher ‘em si’” (DELBÓ, 2021, p. 98–99). E se a verdade, “*fatum* do espírito”, como veremos, não configura nenhuma zona autóctone de conhecimento capaz de mapear as fronteiras inconquistáveis da *natureza feminina* por meio de cerceamentos epistêmicos, erraríamos em cultivá-la por “meios inábeis”, tanto quanto o filósofo dogmático o faz, na qualidade de *amante* (BM, Nossas virtudes 231).

2. Para além da *Révolution*: a crítica nietzscheana ao feminismo emancipatório via “esclarecimento sobre si” da mulher

Liberdade, Igualdade e Fraternidade, lema da *Révolution*,⁸ foi visto por Nietzsche como uma falácia que supostamente conduzir-nos-ia a atitudes superiores, mas que não endossaram o objetivo mais poderoso de toda luta histórica: “em ser a má consciência de seu tempo” (BM, Nós, eruditos 212). O feminismo – ainda um movimento em ascensão à época, organizado em torno dos valores do iluminismo em apoio à luta pelos direitos das mulheres⁹ – jamais havia perseguido, segundo o pensador, a seguinte tarefa terminal e verdadeiramente

⁸ Para uma compreensão concisa das manifestas inadequações dos três pilares éticos da Revolução Francesa: Liberdade, Igualdade e Fraternidade, segundo pensa Nietzsche, indicamos a leitura do excelente escrito de Marton: *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*, mais detidamente o capítulo intitulado *Nietzsche e a Revolução Francesa*.

⁹ As representantes mais notórias da luta pela causa, à época, eram: Mary Wollstonecraft (1759–1797) e Olympe de Gouges (1743–1794). Para mais detalhes sobre suas ideias e a oposição travadas por Nietzsche ao feminismo, ver ALMEIDA, 2021b, p. 227–238.

revolucionária: traçar “um caminho de engrandecimento” para o ser humano ao “colocar a faca no peito das virtudes do tempo, para vivissecioná-lo”, isto é, redescobrir uma “nova grandeza” para além daqueles que ficaram para trás, colocando o pensamento ao serviço da “má consciência de seu tempo” (BM, Nós, eruditos 212). Uma tarefa impossível, diga-se de passagem, e de difícil superação, que consistiu em evitar fomentar um feminismo que favorecesse as práticas racionais e científicas tradicionais do espírito, ao mesmo tempo em que replicava algumas tendências políticas do homem, muito em detrimento do desesperançoso niilismo histórico sentido como fenômeno humano que, eventualmente, avançava sobre a modernidade tardia.

A procura canhestra e indignada de tudo o que há de escravo e servil na posição da mulher na presente ordem social (como se a escravidão fosse um contra-argumento, e não uma condição de toda cultura elevada, de toda elevação da cultura) – que significa tudo isso, senão uma desagregação dos instintos femininos, uma desfeminização? Certamente não faltam idiotas amigos das senhoras e corruptores da mulher entre os doutos jumentos masculinos, que aconselham a mulher a se desfeminizar dessa maneira e imitar as estupidezes de que sofre o “homem” da Europa, a “masculinidade” europeia – que gostariam de rebaixar a mulher à “educação geral” e mesmo à leitura de jornais e à política (BM, Nossas virtudes 239).

Consideramos serem três os marcos teóricos fundamentais que motivam a crítica radical de Nietzsche ao feminismo, e que parecem refletir o elemento desagregador da conduta feminina conforme dá-nos a entender a passagem acima extraída da citação de Nietzsche, são eles: verdade, emancipação e esclarecimento. Segundo Almeida (2021b, p. 232), “as mulheres [que] se voltam para essas causas de engajamento, acabam por seguir o mesmo caminho dos homens em seus valores modernos, a saber, deixam-se guiar pela política e pela ciência”. O aforismo 232, de *Além do bem e do mal*, é enfático ao apresentar esse argumento em complemento à leitura já realizada do excerto do aforismo 239. Inclusive, Giacoia (2002, p. 13) o considera “emblemático das posições de Nietzsche a respeito do feminino”, muito embora enseje “tanto arroubos de indignação moral”. Para o especialista, “a clássica vinculação entre Esclarecimento, verdade e emancipação determina o núcleo temático do aforismo; verdade entendida na chave da objetividade científica, produto do entendimento esclarecido” (GIACOIA, 2002, p. 13). Cito Nietzsche para destacar esta chave de leitura: “A mulher quer ser independente: e com tal objetivo começa a esclarecer os homens sobre a ‘mulher em si’ – este é um dos piores progressos no *enfreamento* geral da Europa” (BM, Nossas virtudes 232). Nessa passagem, o filósofo fala de “independência”, no sentido de

independência/emancipação, cujo destaque se volta para o fenômeno do enfeamento feminino se junto à acepção imitativa da conduta e ações dos “jumentos masculinos”, ora referidos por Nietzsche em 239. Tal emancipação depende do despertar para as condições de esclarecimento não apenas *de si*, por parte das mulheres/feministas de primeira onda, mas dos homens em geral, que deveriam vê-las com mais *clareza* a partir do que elas mesmas tinham a dizer de si, isto é, a partir das demandas que são exclusivamente suas. A intenção de pano de fundo aqui era sublimar o conhecimento – iluminados por um *Aufklärung* – acerca da “mulher em si”, substituindo a impressão que os homens em geral tinham delas em detrimento de uma visão frágil e ornada do feminino. Por conseguinte, Nietzsche chama de “*enfeamento geral da Europa*” isto que salta aos olhos, a saber, esse papel feio que, para o pensador, as mulheres de então exerceram ao substituírem o que nelas há de singular e produtivo em sua constituição por um universal vazio e abstrato do homem (BM, Nossas virtudes 232).

Se se confiou (dogmaticamente) na verdade falocêntrica do homem, ao ponto mesmo de determinar um “em si” impróprio à mulher, assaltando-a de sua força produtora por meio da *crença* utópica de sua liberação via esclarecimento (no sentido iluminista da *Aufklärung*), fez-se necessário, conseqüentemente, ensejar uma continuidade entre o ideário feminista e os valores emancipatórios assumidos pelas sufragistas universais, pós-revolução francesa, na forma de “grosseiras tentativas de cientificidade e autodesnudamento” (BM, Nossas virtudes 232). Para Giacoia, esse expediente “consiste em pressupor a existência daquilo sobre o que se procura esclarecer, neste caso, a *ideia da mulher*” (GIACCOIA, 2002, p. 15). Almeida (2021b, p. 232) conclui muito bem nessa direção: “Deste modo, nos termos elaborados por Nietzsche nos aforismos em que ele trata sobre a mulher, emancipar-se nada mais é do que escolher o lugar comum de castração do próprio indivíduo”. Por isso, toda forma de luta deveria envolver perspicácia: “a mulher que ‘desaprende o temor’ [do homem] abandona seus instintos mais femininos” (BM, Nossas virtudes 239).

Por outro lado, há uma dicotomia entre a bela aparência *versus* “instinto de verdade” (“*enfeamento geral da Europa*”) que gostaríamos de retomar e desenvolver um pouco mais com a ajuda de outro trecho de um dos aforismos nietzscheanos:

Vamos confessá-lo, nós, homens: nós festejamos e amamos precisamente essa arte e esse instinto na mulher: nós, para quem as coisas são pesadas e que de bom grado nos juntamos, para obter alívio, a seres cujas mãos, olhares e ternas tolices nos fazem parecer quase tolice a nossa seriedade, nosso peso e profundidade (BM, Nossas virtudes 232).

Tolice grave essa do intelectual, em que a mulher sabe se desvencilhar, na maioria das vezes, por ter um tino e intuição aflorados para detectar o artificial e para aquilo que foge da ordem sensível da verdadeira vida, a saber, as demandas pulsionais e afetivas e, portanto, tanto mais sinceras. A satisfação estética é uma forma aprimorada de vida; essa parece ser a defesa maior de Nietzsche, daí, ao contrário das mulheres, o homem ser incapaz de acionar o corpo real quando não mais um acastelamento nas fortalezas da razão o blinda do fracasso em determinar as naturezas em geral pelo conhecimento. É “precisamente às custas da proscricção da graça, da leveza, de uma espécie de inteligência mais sutil, corporal, coligada aos impulsos, e uma extrema facilidade e destreza para os jogos do desejo e do prazer” que a mulher, segundo Nietzsche, rompe naturalmente com a *ideia da mulher em si* (GIACOIA, 2002, p. 17). O argumento de Nietzsche para o “*enfeamento da Europa*”, diante da tênue tentativa de caracterização das mulheres “em si mesmas”, remete-nos justamente a esta

ilusão artística, consciente do valor da ilusão, que sabe que tudo é ilusão, “figuração”, “transfiguração”, “criação”. Utilizando o procedimento de inversão tão caro a Nietzsche, poder-se-ia dizer que enquanto a “mentira” da ciência seria querer encontrar a verdade do mundo como outra coisa que não a aparência, a “verdade” da arte é acreditar na imagem como imagem, na aparência como aparência” (MACHADO, 1999, p. 40-44).

Se as mulheres querem perseguir uma forma de autoconsciência, não é em termos de verdade e falsidade, mas sim a partir de um posicionamento que afirme a estética de sua existência e, por extensão, sua natureza geracional mais afeita e de acordo com a assunção e precedência de suas potências particulares: “Privilegiando a aparência e, através dela, a força na avaliação do conhecimento como um modo de neutralizar o instinto de verdade, isto é, utilizar critérios estéticos, valores artísticos, para definir o conhecimento” (MACHADO, 1999, p. 40-44). Afinal, escreve Nietzsche, ela “*não quer a verdade: que interessa à mulher a verdade! Desde o início nada é mais alheio, mais avesso, mais hostil à mulher que a verdade – sua grande arte é a mentira, seu maior interesse, a aparência e a beleza*” (BM, *Nossas virtudes* 232). Eis que se constitui muito firmemente, segundo pensamos, a oposição marcante entre elaboração de si *versus* “esclarecimento sobre si” da mulher, ora articulada, e que será melhor desenvolvida, em tom conclusivo, logo abaixo e por nossa conta, à luz da proposta ecofeminista em aproximação às ideias de Nietzsche sobre a natureza da mulher (BM, *Nossas virtudes* 232).

Conclusão

Para Nietzsche, a crença na verdade (em sua acepção metafísica) acabou não só por permear os princípios feministas de primeira onda – forjados na esteira dos valores da Revolução Francesa (sob o lema da Liberdade, Igualdade, Fraternidade) –, como implicou em uma certa alheação “de si” da mulher em face do “em si” factível (BM, Nossas virtudes 232). Apesar da aceitação incondicional do modo de ser científico do homem, a incorporação de mais normatividade a essa nova visão de construção da *nova mulher*, definida pelo ideário feminista de primeira onda – que se satisfazia com o ganho intelectual em detrimento do corpo, como tradicionalmente se fez de Platão a Hegel –, leva Nietzsche a defender que, nesse processo, sua *verdadeira natureza* lhe é estranha (BM, Nossas virtudes 232). Nietzsche chegará a redigir: “Nós, homens, desejamos que a mulher não continue a se comprometer através do esclarecer” (BM, Nossas virtudes 232). E para a questão: “Não é de péssimo gosto que a mulher se disponha de tal modo a ser científica?”, o próprio filósofo responde: “Até agora a tarefa de esclarecer foi, por felicidade, coisa de homens, dom dos homens – ficava ‘entre nós’; e afinal, com tudo o que as mulheres escreveram sobre ‘a mulher’, é lícito duvidar que a mulher queira ou possa querer esclarecimento sobre si...” (BM, Nossas virtudes 232). Apesar da forma recalcitrante com que o autor trata da tarefa do *esclarecimento sobre si da mulher* em seus aforismos, Delbó (2021, p. 101) entende que, com isso,

Nietzsche não cria nem recria mais conceitos e definições para homem e para mulher, mas faz aparecer o quanto as essências resultam da mentalidade masculina. [...]. O homem é fruto dele mesmo. A “mulher em si” é obra masculina. O esclarecimento a respeito da mulher é a cópia da tarefa do esclarecimento filosófico, que tradicionalmente foi assumida por homens da ciência.

Assumindo essa interpretação até as suas últimas consequências, perguntamos: qual seria a tarefa propriamente feminista (no sentido global), à luz da contribuição exercitada pela crítica radical de Nietzsche capaz de pôr em evidência e na iminência de uma superação das “mentalidades” do homem, sobretudo atualmente? Em linha com os argumentos propostos até agora na nossa interpretação, a rigor, deveria ser uma tarefa de ordem estética, corpórea e sensível: cuidar da elaboração *de si* a partir do redimensionamento de sua existência conformada à sua natureza singular e geracional partindo de uma luta contra-imitativa das posturas masculinas e dos “sis” produzidos por suas filosofias. Almeida (2021a, p. 91) defende algo nesse sentido:

A associação entre natureza e feminino pode ser lida em várias chaves, mas interessa destacar que a tradição filosófica renegou a natureza como vazia de possibilidades e de conteúdo racional. A trajetória de dualidades entre superior e inferior, entre matéria e espírito, dicotomizou a vida, rejeitando a parte essencial no processo de conhecimento, a saber, o próprio corpo. Sendo assim, de certa maneira, retomar a natureza como configuração essencial é pôr-se como questionador de uma contraposição infundada feita pela tradição.

Vale frisar que nenhuma crença emancipatória da “mulher em si”, via esclarecimento (*Aufklärung*), ademais, é capaz de fazer jus à sua natureza “rejeitando a parte essencial no processo de conhecimento, a saber, o próprio corpo” (ALMEIDA, 2021a, p. 91). Para Nietzsche, “o que na mulher inspira respeito e com frequência temor é sua natureza, que é ‘mais natural’ que a do homem” (BM, *Nossas virtudes* 239). À luz dessa afirmação, diríamos que a busca por “uma espécie de Esclarecimento do Esclarecimento emancipatório da mulher ‘em si’” é a chave do castelo para uma crítica não só radical, mas extemporânea, do feminismo pelo próprio feminismo (GIACOIA, 2002, p. 23). Afinal, sejamos claros, e não estamos sozinhos ao fazê-lo, “pois para essas verdades – *nossas verdades* – os ouvidos de hoje não demonstram boa vontade”: o “eterno feminino” não pode ser logrado (BM, *Nossas virtudes* 232).

Proponho abordarmos agora um dos modos com que as ideias de Nietzsche poderiam ganhar repercussão e se tornarem aproveitáveis ao feminismo, se assumida a tarefa de que dispomos: traçar uma aproximação entre as propostas de um dos movimentos feministas do passado, não tão recente, a rigor, o ecofeminismo, que reúne um foco de interesse comum com o que discutimos até aqui a respeito das mulheres em sincronia com as reflexões de Nietzsche. Em sua obra *Beyond god the Father* de 1973, Mary Daly, “autora conhecida nesse nicho”, chamou a atenção para a noção de *Gyn/ecology* (termo que se refere ao movimento ecofeminista que surgiu na década de 1970¹⁰ do qual a autora fez parte). Esse tipo de feminismo propalou uma prática *gin/ecológica* que cinde epistemologicamente com

¹⁰ O ecofeminismo surge diretamente coligado ao ativismo antinuclear e pela paz fomentado por grupos de mulheres como, por exemplo, WPS (*Women Strike for Peace*). Há informações de que mais de 50 mil mulheres ativistas saíram às ruas em protesto nas grandes metrópoles dos EUA no início dos anos 70. Elas se opuseram, sobretudo: “à tecnologia nuclear como fonte de energia de guerra” (CONNELL; PEARSE, 2015, p. 228–229). Devemos recordar que se tratava, à época, do auge da Guerra Fria. Nessa seara aberta, surge o livro de Elisabeth Gould Davis (1972), intitulado *The First sex (O primeiro sexo)*. A autora defendeu a ideia de que “o poder masculino era a força por detrás da poluição ambiental e propunha que as mulheres fossem líderes de um novo potencial ecológico” (CONNELL; PEARSE, 2015, p. 228–229). Tal tese considerou que as mulheres compõem uma “conexão fisiológica e psicológica com a natureza” e que, por compreenderem seu funcionamento reprodutivo, incorporam uma “intenção inata” de criação (CONNELL; PEARSE, 2015, p. 228–229). Que se note, segundo nossa leitura, que essa é a base do argumento de Nietzsche.

o aspecto simbólico do poder do homem através da liberação dos espaços ecológicos e naturais através de um direito sustentável. Seu objetivo é, entre outras coisas, criar a possibilidade de cultivar livremente a natureza feminina sem as divisas e constrangimentos provocados pelo falocentrismo predominantemente instrumental e por sua “insustentabilidade” (CONNELL; PEARSE, 2015, p. 228 – 229). O resultado de tal exploração de Daly, analogamente, remarca o estopim de um processo histórico de controle e aplicação perversa da razão técnica aos ecossistemas naturais (reflexo do autoritarismo e autogerenciamento da razão). Como apontam as críticas de Nietzsche, se as verdades do homem deixarem de obliterar a abundância produtiva e a riqueza que o autor atribuiu ao à disposição estética da natureza feminina (*elaboração de si/ “tornar-te o que és”¹¹*), logo, como defendeu Daly de igual modo, eclodirá a busca por “compartilhar a experiência de criar e cuidar da vida com o restante do mundo vivo” (CONNELL; CONTRUCCI, 1989, p. 102). Porém, não teremos espaço e nem pretensão de ampliar essa discussão neste escrito. Algo que nos parece importante, a partir desta breve aproximação entre Nietzsche e o ecofeminismo, é que os problemas das formas de vida hoje surgem em consequência da promessa não cumprida pelo Iluminismo de que, através da razão, produziríamos um mundo sustentável, emancipado, e que cultivaríamos os melhores tipos esclarecidos, isto é, melhores homens, mas também, melhores mulheres.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Patrícia S. Bagot. 2021a. **Crítica de Nietzsche ao ideal da igualdade: contribuições à teoria feminista**. Dissertação mestrado. Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, 2021a.

ALMEIDA, Patrícia S. Bagot. Nietzsche e o controverso: ideal de emancipação feminina. In: **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 39, 2021b, p. 227 – 238.

ANSELL-PEARSON, Keith. **Nietzsche como pensador político — uma introdução**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

¹¹ Sobre “como se tornar o que se é” (*Wie man wird, was man ist*) em analogia à singularização possível da natureza estética da mulher, ver GC, 270; GC, 335); ZA III, O convalescente; ZA IV, A oferenda do mel; ZA IV, A Sanguessuga).

BEHLER, Diana. Nietzsche view of woman in classical Greece. In: **Nietzsche-Studien**, Vol. 18, Issue 1, 2010, p. 359–376.

BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla (orgs.). **Teoría feminista y teoría crítica: Ensayos sobre las sociedades de capitalismo tardío**. Valencia: Alfons Magnànim, 1990.

CONNELL, Raewyn; PEARSE, Rebecca. **Gênero: uma perspectiva global — compreendendo o gênero — da esfera pessoal à política — no mundo contemporâneo**. Tradução Marília Moschkovich. 3ª ed. São Paulo: Versos, 2015.

DELBÓ, Adriana. Sobre o poder das mulheres no aforismo 68 de A Gaia Ciência. In: **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 39, 2021, p. 214–226.

DELBÓ, Adriana. Sobre a utilidade das verdades a respeito das mulheres. In: **Modernos e Contemporâneos — International Journal of Philosophy**, v. 5, n. 12, 2021 (p. 96–117).

DERRIDA, Jacques. **Esporas: os estilos de Nietzsche**. Rio de Janeiro: Nau, 2013.

GARCIA, Carla. **Breve história do feminismo**. São Paulo: Claridade, 2011.

GIACOIA, Oswaldo. “Nietzsche e o feminismo”. **Revista Natureza Humana**, volume 4, número 1, 2002, p. 9–31.

HAUBERT, Elisa. O conceito de linguagem em Nietzsche na obra “Escritos sobre Retórica”. **Ítaca**, Rio de Janeiro, v. 32, 2018.

IRIGARAY, Luce. **Marine lover of Friedrich Nietzsche**. New York: Columbia University Press, 1991.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

MARTON, Scarlett. Da realidade ao sonho: Nietzsche e as imagens da mulher. **Estudos Nietzsche**, Curitiba, v. 1, n. 1, jan./jun., 2010, p. 161–179.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche e as mulheres: Figuras, imagens e tipos humanos**. São Paulo: Autêntica, 2022.

MARTON, Scarlett. Nietzsche e a Revolução Francesa. In: **Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche**. São Paulo: Sendas e Veredas, 2009.

NYE, Andrea. **Teoria feminista e as filosofias do homem**. Tradução Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo: como cheguei a ser o que sou**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

OPPEL, Frances. 'Speaking of Immemorial Waters' Irigaray with Nietzsche. In: PATTON, Paul. **Nietzsche, Feminism and Political Theory**. London: Taylor & Francis e-Library, p. 88–110.

PERELMAN, Chaïm. **Retóricas**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

SANTOS, Laura Ferreira dos. "Leituras feministas de Nietzsche". **Interacções**, n. 2. 2002, pp. 11–41, junho, 2016.

Recebido: 16/06/2023
Aprovado: 05/04/2024

Received: 16/06/2023
Approved: 05/04/2024

ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 15 – N. 01 ISSN 2179 – 3441

Para uma interpretação nietzschiana do Renascimento

Towards a Nietzschean interpretation of the Renaissance

José Nicolao Julião 

UFRRJ/CNPq. Seropédica, RJ, Brasil. Contato: jnnicolao@gmail.com

Resumo:

Trata-se de um estudo introdutório sobre as considerações de Nietzsche sobre o Renascimento, que leva em consideração os deslocamentos paradigmáticos das suas análises no contexto do seu processo de desenvolvimento intelectual. Avaliamos que em suas considerações, Nietzsche está muito mais preocupado com o uso conceitual que faz do termo Renascimento do que com os fatos historiográficos propriamente.

Palavras-chave: Renascimento. Humanismo. Anti-humanismo

Abstract:

This is an introductory study on Nietzsche's considerations about the Renaissance, which takes into account the paradigm shifts of his analyzes in the context of his intellectual development process. We assess that in his considerations, Nietzsche is much more concerned with his conceptual use of the term Renaissance than with the historiographical facts themselves.

Keywords: Renaissance. Humanism. Anti-Humanism

Introdução

De modo geral, podemos afirmar que há, em Nietzsche, pelo menos três momentos de apropriação sobre o Renascimento no conjunto da sua obra e que esses estão, respectivamente, vinculados, mas não totalmente afinados, com as três fases *standard* do seu processo de desenvolvimento intelectual. Temos, portanto, uma visão de censura na primeira fase, opondo o movimento (*Renaissance*) ao renascimento (*Wiedergeburt*) vislumbrado no drama wagneriano; na fase intermediária, são reconhecidas certas características da representação simbólica do Humanismo renascentista como aliadas ao seu próprio projeto de constituição de um pensamento livre; e por fim, na última fase, Nietzsche embarca numa radicalização que o movimento promove para a transvaloração dos valores cristãos a partir do tipo Ceasare Borgia, implantando-o, deste modo, no seu projeto próprio da transvaloração de todos os valores.

I. *Wiedergeburt Vrs. Renaissance*¹

Na primeira fase, o jovem Nietzsche adota uma postura mais crítica, em suas considerações sobre o Renascimento (*Renaissance*), inclusive, vê o movimento ligado à cultura socrática alexandrina tão criticada por ele em o *Nascimento da Tragédia* e vê o drama wagneriano como o autêntico renascimento (*Wiedergeburt* ou *Wiedergeboren*) da tragédia grega arcaica. Haveria para ele, portanto, um elo entre o ser alemão (*deutschen Wesen*) e o antigo grego que não necessitaria passar pela transição do Renascimento. Embora o autor do *Nascimento da Tragédia* tenha deixado em sua produção filosófica, dessa época, rastros que nos levariam a uma pluralidade de influências, como, por exemplo, o Romantismo, a filosofia de Schopenhauer, a filologia, a historiografia etc., no que concerne as suas considerações iniciais sobre o Renascimento, são nitidamente reconhecidas as presenças de Burckhardt e Wagner.

¹ *Renaissance* é um termo tomado emprestado do francês que descreve a época cultural europeia no período de transição da Idade Média para época moderna, fundamentalmente, os séculos XIV e XV. De uma forma mais geral, é caracterizado pela historiografia por seu esforço para fazer renascer as conquistas culturais da antiguidade clássica. Na Alemanha, por volta de 1840, é que o termo francês *Renaissance* – que até então significava o "renascimento do cristão através do batismo" (desde 1363) e mais tarde, no século XVIII, um "renascimento em geral (da literatura, das ciências e das artes plásticas)" como um sinônimo do termo alemão *Wiedergeburt* – passa a ser usado em analogia com uso italiano (*Rinascimento*), relacionado à época histórico-cultural. Embora a noção passe a ser empregada na literatura de língua alemã por volta de 1840, só passou a ser amplamente divulgado a partir da obra de Jacob Burckhardt, *A Cultura do Renascimento na Itália: um ensaio* (1860).

A autoridade do historiador é percebida em toda a reflexão nietzschiana sobre o Renascimento desde a obra inaugural até os seus últimos escritos,² mesmo quando não é declarada a adesão ao movimento. Em o *Crepúsculo dos Ídolos* – na seção: “O que falta aos alemães” §5 –, Burckhardt é apresentado como o modelo de educador, uma exceção no decadente ambiente de ensino de língua alemã. Contudo, em sua primeira fase, ao abordar o movimento renascentista, Nietzsche mesmo apreciando *A Cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*, especialmente, o terceiro capítulo, que tem como título “O redespertar da Antiguidade” (*Wiederweckung des Altertums*), ele é, mormente, crítico. Mas, mesmo com ressalvas ao método do historiador suíço, toma dele emprestada sua refinada e erudita narrativa desse período histórico-cultural para as suas próprias elucubrações.

Na *Segunda Extemporânea*, por exemplo, é demonstrada uma profunda simpatia e com traços quase autobiográficos, quando Nietzsche descreve o sentido histórico que conduz a humanidade antiquária – identificada com o método burckhardtiano. Apesar de essa concepção de história trazer mais desvantagens do que vantagens para a vida – dado que ela corresponde a um tipo conservador e venerador do passado, obcecada pela verdade originária e que ela acaba por atribuir valor exagerado às coisas insignificantes, comprometendo demasiadamente todo o programa vital que passa a ser essencialmente recordação e celebração –, Nietzsche também vê na história antiquária certa utilidade, na fidedignidade e nostalgia entusiasmada com que essa narrativa tenta resgatar o passado, valorizando nele as tradições de certo povo na posse de sua espiritualidade e grandeza. O nosso filósofo acaba comparando os poetas do Renascimento italiano com os mais importantes exemplos de história antiquária, pois seriam capazes de despertar a antiguidade: “[...] os italianos do Renascimento despertaram de novo em seus poetas o antigo gênio italiano para ‘o eco maravilhoso da lira arcaica’” (HV 3). O autor do *Nascimento da Tragédia* – como chama atenção Ventutrelli (2003) – acompanha, assim, a reconstrução da poesia neolatina feita por Burckhardt, no terceiro capítulo do seu *Ensaio*, o qual dedicou ao novo bucolismo mitológico latino:

Finalmente, o maior orgulho dos humanistas é a poesia neolatina. [...] Cumpre, desde logo, estar-se convicto de que a nação mais culta e mais desenvolvida do mundo outrora não renunciou, no âmbito da poesia, a uma

² A característica mais geral que Burckhardt tem do Renascimento é que ele impõe a força da personalidade individual que está intimamente ligada à sua concepção de cultura e de homens elevados que influenciaram profundamente Nietzsche. Sobre a relação entre Nietzsche e Burckhardt concernente ao Renascimento, cf. Aldo Venturelli: *Nietzsches Renaissance-Bild zwischen Erasmus und Cesare Borgia*. In: Venturelli (2003), p. 127–135. Venturelli chama atenção para a persistência de Burckhardt nas análises que Nietzsche faz sobre o Renascimento, Cf. Vivarelli (1994, p. 130). Cf também Ottmann (1999, p. 281–292), que considera que Nietzsche conheceu o Renascimento através do livro de Burckhardt.

língua como a italiana por mera tolice ou sem almejar algo maior. Uma razão de ordem superior deve tê-la levado a isso. Tal razão foi a admiração pela Antiguidade. Como toda admiração genuína e sem reserva, também esta gerou, como não podia deixar de ser, a imitação. Em outras épocas e entre outros povos, uma porção de tentativas isoladas nesse mesmo sentido teve lugar, mas somente na Itália estavam presentes as duas condições fundamentais para continuidade e desenvolvimento da poesia neolatina: a generalizada disposição favorável entre os eruditos da nação e um parcial despertar do gênio italiano antigo nos próprios poetas – o maravilhoso ressoar de uma antiquíssima lira. Sob tais condições, o que se produz de melhor já não é imitação, mas criação própria livre (Burckhardt, 2009, pp. 240-241).³

Nietzsche já havia, à época da elaboração do *Nascimento da Tragédia*, anotado de forma semelhante essa perspectiva burckhardtiana, em um esboço preparatório ao parágrafo 19 desta obra, antecedendo, portanto, a projeção das *Considerações Extemporâneas II*:

Dependemos de Roma, como Jacob Burckhardt, p. 200, um parcial despertar do antigo gênio italiano encontrado nos próprios poetas italianos, uma continuação milagrosa de uma lira antiga.

Até agora, os romanos como artistas foram decisivos para toda a posteridade. Somente o espírito germânico, originário de Shakespeare, Bach etc., se emancipou deles. Seu humanismo é o contrapeso de sua arte.

Na literatura mitológico-bucólica, p. 201

A tendência bucólica do ditirambo dramático, *Cyclops*. Já idílico (FP 1870-1871, 9[143]).

O fragmento está em um contexto íntimo com a leitura que Nietzsche fez de *A Cultura do Renascimento na Itália*, que, inclusive, usou no mesmo ano para preparar as suas *Vorlesungen* na Universidade de Basel (Cf. Campioni, 1998, pp. 81-121). O jovem filósofo, no entanto, se apropria de Burckhardt, toda vez, quando quer estabelecer um nexos entre os antigos com a poesia e a música alemãs de sua época, sendo, pois, o Renascimento um elo intermediário desta corrente, e se afasta dele, quando vê em Wagner, o verdadeiro *Wiedergeburt* que o movimento renascentista não efetivou. Portanto, o uso do texto de Burckhardt, nessa época, estava muito mais a serviço da causa wagneriana do que do Renascimento propriamente dito. Para o jovem Nietzsche, o movimento renascentista representava uma falsa cultura clássica, que achava ser capaz de, através da disciplina racional, favorecer o aprendizado sobre a vida plural, o que o filósofo rechaça e, de forma

³ Nós usamos aqui, com pequenas modificações, a tradução de Sérgio Tellaroli, pela Companhia das Letras, cotejando com a edição alemã (Burckhardt, *Kritische Gesamtausgabe der Werke Jacob Burckhardts* [JBW]. B. 4, 2000).

diametralmente oposta, recomenda incorporar ou reapropriar as referências antigas, empregando um estilo de vida que estivesse a serviço dos instintos e afetos. Assim como o Renascimento, os modernos eram, segundo Nietzsche, geralmente adeptos às ideias da Grécia tardia, decadente (aquela da cultura alexandrina) – embora, equivocadamente, a identificassem com a época clássica (aquela de Sócrates e Platão)⁴ – já romanizada e cristianizada. Eles não compreenderam a Grécia primitiva (aquela de Homero, Píndaro, Hesíodo, Ésquilo, Sófocles e Heráclito) nem mesmo a Grécia clássica autêntica, aquela de Fídias e Péricles, à qual o filósofo tece os maiores elogios. O jovem Nietzsche ainda reprova do Renascimento a perpetuação de certos aspectos educativos da Idade Média, como, por exemplo, a distinção feita pelos medievais entre culto e inculto, que deriva da distinção entre clérigos e leigos, que o próprio Burckhardt reconhecia como a crítica mais severa que se podia externar ao movimento, devido ao seu caráter antipopular.⁵

Nietzsche ainda examina tanto no fragmento póstumo (FP 1870-1871, 9[143]) quanto na seção 19 do *Nascimento da Tragédia* as fontes da "cultura da ópera" no Renascimento, tendo como referência o *Ensaio* de Burckhardt,⁶ estabelecendo uma relação caudal daquela (da ópera) com a "cultura socrático alexandrina", como sua principal forma de expressão moderna. Diz o filósofo:

[...] do meu ponto de vista, de que a ópera foi construída sobre os mesmos princípios que a nossa cultura alexandrina. A ópera é o fruto do homem teórico, leigo crítico, não do artista: um dos fatos mais estranhos na história de todas as artes (NT 19, KSA 1, p. 123).

Nesta fase, portanto, o nosso jovem filósofo vê o Renascimento em uma relação direta com a cultura socrática alexandrina e, mais ainda, como o berçário da sua mais fecunda expressão, a ópera, que é, segundo ele – e aqui, já acompanhando

⁴ Nietzsche, em o *Nascimento da tragédia* §19 e no fragmento supracitado, não vê o movimento Renascentista como o renascimento nem da genuína época clássica que preservava ainda em sua dialética certa tensão entre os contrastes, mas se trata de uma continuidade com a cultura alexandrina, derivada da clássica, porém como sua depauperação, requentada com a romanização e o cristianismo.

⁵ Burckhardt, entretanto, via que tal crítica perdia o seu valor ao se constatar que os mais pobres traziam sempre em mãos Torquato Tasso, o mais artístico dos poetas italianos (Cf. Burckhardt, 2009, p. 178).

⁶ A representação da vida musical no Renascimento italiano, o virtuosismo característico do canto e de instrumentos, que precedem o surgimento da ópera, o diletantismo educacional dos círculos de formação, em que a música é superada pela palavra e as poderosas harmonias douradas de Palestrina – estes são alguns dos elementos que Nietzsche adota de Burckhardt e reconhece certo "anseio pelo idílico", uma "tendência idílica da ópera" que influenciou Wagner, entretanto foi superado por ele. No referido fragmento de 1871, a partir da descrição "do despertar da antiguidade na cultura do Renascimento", ele faz algumas considerações gerais sobre a relação entre a cultura antiga e o mundo germânico. Nietzsche dá continuidade a esta discussão, anos depois, em *Além do bem e do mal*, §219.

Wagner, em *Oper und Drama* – mais teoria do que a arte, quer dizer mais doura e menos artística – como dirá mais tarde em *Humano, demasiado humano*, §219 –, pois, submete a música à palavra,⁷ assim como se submetia analogamente o corpo à alma. O jovem Nietzsche se posicionou, portanto, de maneira radicalmente crítica em relação à fecundidade criativa do racionalismo socrático (ou metafísica racional), caracterizado pela convicção otimista na capacidade de a razão alcançar uma medida apropriada para consolar o ser humano da sua condição de finitude e mudança, que se expressaria, por exemplo, tardiamente na cultura da ópera; e ainda apresentou – por diversas influências, especialmente, as de Schopenhauer e Wagner – como alternativa uma “metafísica de artista”, que valoriza os efeitos ilusórios e criativos da arte como forma superior de compreensão do mundo. É por isso que Nietzsche, em oposição, apresentou como superior o caráter criativo da arte, exemplificando tal superioridade no drama wagneriano que seria, deste modo, o autêntico *Wiedergeburt* da tragédia, como sugere a seção 20 da obra inaugural. O entusiasmo do jovem professor pelo consagrado músico⁸ moldou seu pensamento que lhe levou a ver a superação da ópera tradicional pela nova obra de arte total (*Gesamtkunstwerk*)⁹ de Wagner. Contudo, Nietzsche via que essa superação só traria resultados duradouros e significativos se se travasse simultaneamente uma luta vigorosa e constante contra a cultura socrática alexandrina¹⁰ que estava, segundo sua opinião nesta época, disseminada no Renascimento e que possibilitou o surgimento do gênero musical moderno – a ópera – que se estenderia para adiante.

Para o Nietzsche do *Nascimento da Tragédia*, foi Wagner quem fez renascer (*wiedergeboren*) o espírito antigo trágico, na medida em que alcançou com sua música o equilíbrio entre o apolíneo e o dionisíaco, a harmonização de tendências

⁷ Warburg, posteriormente, na esteira de Nietzsche e Burckhardt, irá explorar a relação entre a palavra e a imagem na era luterana, na qual, segundo ele, há uma preponderância da última sobre a primeira (Cf. Warburg, 1999, v. 2, cap. 28).

⁸ Sobre a relação temporária de Nietzsche com Wagner, cf. Mazzino Montinari, “Nietzsche und Wagner vor 100 Jahren”, (Montinari, 1982, pp. 38–55).

⁹ Em *Oper und Drama* (1851), Wagner redefine a ópera como drama a partir de uma síntese da totalidade compreendida como *Gesamtkunstwerk*, dando um passo em relação à posição clássica de Lessing, que compreendia a ópera como uma totalidade, mas a reduzia à música e ao teatro (Cf. Wagner, 1994, p. 582). Sobre a discussão em torno da antecipação de Lessing em relação a Wagner no que concerne à capacidade de compreender e relacionar diferentes campos das artes, ver Ulmer (1947) e Flaherty (2016, pp. 95–109).

¹⁰ Aqui, acreditamos que esteja semeada a discórdia entre o filósofo e o músico posteriormente, pois a partir de 1878, na fase intermediária de sua filosofia, Nietzsche não verá mais Wagner como um renovador da cultura alemã, senão um cristão decadente. Este alargamento de horizontes em direção a Wagner é fundamental para se compreender a mudança posterior nas posições de Nietzsche: em particular sua concepção do Renascimento que aparecerá intimamente ligada a uma avaliação específica da reforma luterana e às possibilidades de uma conexão direta do alemão com a cultura grega desde o início (Cf. HH 237). A avaliação alterada do papel histórico da Reforma e a rejeição da ideia de uma missão especial da cultura e da música alemã tiveram que inevitavelmente ter uma avaliação diferente daquela do Renascimento no pensamento nietzschiano.

apaixonadas e racionais, caóticas e ordenadoras, obscuras e luminosas (cf. NT 19). É essa coincidência de opostos (*coincidentia oppositorum*), que Nietzsche reconheceu no pensamento trágico, que o drama wagneriano foi capaz de fazer renascer. Ao contrário do cristianismo, que separa os opostos, opondo a virtude à sensualidade, a espiritualidade à paixão, a alma ao corpo, a música wagneriana os une e, assim, encontra a plenitude do espírito dos pensadores trágicos da Grécia arcaica. Nietzsche viu claramente que a tragédia grega fazia com que o espectador saísse de sua individualidade, separada da visão de mundo, para reconciliá-lo com a vida humana em geral, unindo-o a outros espectadores. Os dramas musicais de Wagner também, pelo menos, na época do *Nascimento da Tragédia*, proporcionavam, segundo o nosso filósofo, esse mesmo efeito, ou seja, a mesma alegria impessoal e geral. Além disso, o músico, em seus enredos germânicos, se apropria de determinados eventos históricos para torná-los o espelho de um povo inteiro, como Homero e os trágicos gregos fizeram antes. Nietzsche, em sua fase wagneriana, geralmente admira a maneira como o músico reúne o que estava separado, especialmente quando harmoniza aspectos da cultura que, a princípio, parecem isolados e independentes um do outro. Portanto, combinando as artes, Wagner, em sua *Gesamtkunstwerk*, para o nosso filósofo, revive o ditirambo, uma união de canto poético com instrumentos musicais e dança expressiva, estabelecendo uma unidade do todo a serviço da unidade espiritual superior. E, mais ainda, a música wagneriana, em si mesma, representa a unidade e o fenecimento do ser alemão que remete sua proveniência aos livros de coral de Lutero (*Choralbücher Luthers*)¹¹ que influenciaram a música alemã desde Bach e Beethoven até Wagner, como alternativa ao Renascimento, resgatando de forma mais autêntica o grego antigo, fazendo renascer o mito alemão:

Tão profundo, corajoso e inspirado, tão transbordantemente bom e delicado soou o coral de Lutero como o primeiro chamamento dionisíaco que, ao aproximar-se da primavera, irrompe de espessa moita. A ele respondeu, em eco de competição, aquele cortejo festivo, solenemente exuberante, de entusiastas dionisíacos a quem devemos a música alemã – e aos quais devemos o renascimento do mito alemão (NT 23).

¹¹ Tem que ser mais aprofundada a relação que Nietzsche estabelece entre o coro antigo (*antike Chor*), usado nas tragédias gregas, e que ele considera uma manifestação dionisíaca e como parte integrante da trama – se envolvendo numa polêmica com Schiller e A. Schlegel que consideravam como parte separada – com o *Choral* luterano, mas queremos perguntar: por que ocorre a ligação da música sacra dos corais luteranos com os profanos ditirampos? Por ora, podemos responder que Nietzsche estava preocupado com a função do coro e, pensando por este aspecto, tanto no coral das tragédias quanto no coral luterano há uma função de integração do povo no evento no qual, através do canto, a individualidade se dissolve na totalidade.

Ainda na primeira fase, na transição para a segunda, o filósofo retoma a posição positiva que teceu sobre os poetas do Renascimento Italiano, na parte 3 da sua segunda *Extemporânea*, fazendo aproximações com os “poetas-filólogos” do Humanismo – expressão que ele tomou emprestada de Burckhardt¹² –, quando esboçava uma possível quinta *Extemporânea* intitulada *Nós Filólogos*, aproximando-os dos poetas modernos Goethe, Schiller e Leopardi. Para o filósofo, os “filólogos-poetas” renascentistas fizeram o maior e o mais nobre esforço, para retornarem às raízes autênticas da grande tradição clássica, mesmo julgando mal os gregos (Cf. FP 1875, 3[15], [16], [17] e [18]). Nietzsche, deste modo, reconhece os esforços dos “filólogos-poetas” para fundirem o antigo e o moderno – os seus antecessores ideais, mesmo que sua própria concepção da cultura grega seja distinta daquelas dos humanistas, cuja queda deveu-se – segundo ele –, em grande medida, à “corrupção pessoal”.¹³

II. Renascimento na fase intermediária

A partir da fase intermediária, ocorre uma inflexão na assimilação nietzschiana sobre o Renascimento – que invade o início da sua terceira fase intelectual –, e este deslocamento está associado especificamente, segundo a nossa hipótese interpretativa, a quatro fatores principais: 1) a ruptura momentânea do filósofo com Wagner; 2) a resignificação da figura filosófica do espírito-livre que passa a ganhar protagonismo; 3) a rivalidade perpetrada por Nietzsche entre o Renascimento e a Reforma; 4) a aproximação com o Humanismo, devido à valorização que este faz do corpo como lugar da realização da plenitude. Sobre este último fator especificamente, Nietzsche passou a apreciar do Humanismo renascentista, especialmente, a valorização das ciências, das letras e das artes em geral como expressões da força da personalidade individual, uma das fontes a partir das quais é resignificado o conceito mais importante da fase intermediária, aquele do espírito-livre (*der Freigeist*).¹⁴

¹² Cf. Burckhardt (2009, p. 201). Burckhardt considerava, essencialmente, Dante, Petrarca e Boccaccio como poetas-filólogos (cf. 2009, pp. 197–203).

¹³ “A queda dos filólogos-poetas reside em grande parte em sua corrupção pessoal; seu tipo continua a crescer mais tarde, por exemplo, Goethe e Leopardi são tais aparições. Os puros estudiosos da filologia estão atrás deles. Todo o caminho começa com os sofismas do segundo século” (FP 1875, 5 [17]).

¹⁴ O termo *Freigeist* aparece em vários fragmentos póstumos desde a primeira fase, antes de ganhar protagonismo a partir de *Humano, demasiado humano* §30 e sobrevive até as últimas obras, ganhado grande destaque ainda em *Anticristo*.

Além dessas associações específicas do aporte de Nietzsche sobre o Renascimento na fase intermediária, há de se considerar também, em um contexto mais geral desta fase, as suas aproximações¹⁵ com: as ciências naturais e históricas de forma mais decisiva; o problema moral; a Ilustração francesa – muito especialmente, com Voltaire;¹⁶ as ideias do pensador norte-americano Ralph Waldo Emerson;¹⁷ e com o poeta-filólogo italiano Giacomo Leopardi. Essas aproximações permitiram a Nietzsche estabelecer associações mais fecundas com o Renascimento, radicalizando, deste modo, seu distanciamento: do Romantismo alemão – embora mantenha seu gosto por Goethe, uma das suas poucas unanimidades e se aproxime do Romantismo francês –; da música de Wagner,¹⁸ essencialmente devido ao culto cristão de *Bayreuth*, tão expresso em *Parcial* e, ainda, conseqüentemente, de seu lastro musical com o *Chor* de Lutero, que era elogiado na primeira fase; da metafísica de Schopenhauer; e dos antigos, parcialmente. Arrefecendo, portanto, as suas teses juvenis e propiciando-lhe certa independência intelectual exigida por aquilo que foi sua maior conquista na fase intermediária, a saber, a consolidação teórica do termo espírito-livre (*der Freigeist*), que passa a funcionar também como um método de reflexão com o qual Nietzsche filosofa livremente, torcendo e distorcendo, exagerando e simplificando complicadores, caricaturando assim as ideias de outros pensadores para satisfazer as suas próprias exigências.

Nessa fase do pensamento nietzschiano, é colocada em primeiro plano – no lugar da metafísica e da arte como na primeira fase – a crítica refinada pela ciência e a moral. A crítica fundamentada na ciência foi à maneira pela qual o filósofo abjurou todas as crenças e preconceitos metafísicos; a moral, por sua vez, é vista como uma forma que o homem encontrou para se munir contra o sofrimento, entretanto, posicionou-a contra a própria vida, sendo necessária sua superação por formas mais elevadas de vida. Nietzsche, a partir de *Humano, demasiado humano*, passa a empregar sua crítica recorrendo à ciência para justificar sua liberdade

¹⁵ As aproximações e distanciamentos que Nietzsche faz de algo ou de alguém nunca se dão inteiramente, ou seja, são parciais e quase nunca são definitivos, são temporários. Deste modo, vemos Nietzsche ao longo do seu processo de desenvolvimento intelectual se aproximar e se afastar de alguém ou algo, como é perceptivo em suas relações com Schopenhauer, Wagner etc.

¹⁶ A respeito da relação de Nietzsche com Voltaire, conferir Métayer (2011).

¹⁷ Cf. Zavata (2006) sobre a aproximação de Nietzsche com Emerson. O ensaísta americano é importante na elaboração dos seus conceitos de homem elevado, super-homem. Nietzsche leu o *The Essays*, de Emerson, na tradução alemã de G. Frabricsius, de 1858 (cf. Montinari, 1982, p. 82).

¹⁸ Além das rusgas pessoais, o que afastou intelectualmente Nietzsche de Wagner foi o culto romântico de *Bayreuth* expresso em o *Parsifal*, no qual o músico abraçou o cristianismo com o “espírito da Contra-Reforma” nele representado (Cf. Montinari, 1982, pp. 38-55). É bom salientar que o afastamento do filósofo do músico, numa perspectiva de gosto musical, foi temporário, embora continue criticando *Parsifal* – inclusive rivalizando com Cesare Borgia, em o *Anticristo* –, Nietzsche retorna a Wagner de forma elogiosa, principalmente, em *Ecce Homo* e *O caso Wagner*.

espiritual e para lançar também as suas hipóteses fisiológicas, psicológicas e historicistas que serão desenvolvidas depois, de forma mais bem elaborada, em sua fase genealógica. A crítica irá investigar em seu conjunto as condições da vida humana e a forma como a moral intervém sobre ela. A meta permanece a mesma da primeira fase, qual seja, a produção de uma cultura nova e mais elevada, digna de homens igualmente elevados, assim como foi o protótipo arcaico. Entretanto, como dirá, no parágrafo 24 de *Humano, demasiado humano*, “a cultura antiga deixou para trás sua grandeza e seus bens, e a educação histórica nos obriga a admitir que ela jamais recuperará seu frescor”. E como dirá mais adiante, em consonância, no mesmo escrito: “Além disso, não podemos mais voltar ao antigo, já queimamos o barco” (HH 248). Por isso, são as ciências que precisam descobrir, de forma metódica, as condições de se promover uma nova cultura e, conseqüentemente, a elevação da vida. O destaque depositado nessa nova cultura, que é possibilitado pelo saber científico, desloca-se parcialmente do campo da arte – que era majoritário na primeira fase – para o campo das ciências, sem, contudo, evidentemente, abandonar por completo o valor da arte que de modo geral, permeia toda sua filosofia e sendo a ciência mesma considerada como a grande arte. Porém, nessa fase, são as ciências que devem preparar através da disciplina os homens para:

[...] decidirem se desenvolver rumo a uma nova cultura, ao passo que antes se desenvolviam inconsciente e acidentalmente: hoje podem criar condições melhores para a procriação dos indivíduos, sua alimentação, sua educação, sua instrução, podem economicamente gerir a Terra como um todo, ponderar e mobilizar as forças dos indivíduos umas em relação às outras (HH 24).

E na sequência do raciocínio, Nietzsche adverte:

Em todo caso, para que a humanidade não se destrua com tal governo global consciente, deve-se antes obter, como critério científico para objetivos mais gerais, um conhecimento das condições da cultura que até agora não foi atingido. Esta é a imensa tarefa dos grandes espíritos do próximo século (HH 25).

É por isso que, como alternativa ao gênio,¹⁹ ideal de elevação humana da primeira fase, de inspiração schopenhaueriana e romântica, aquele que cria a grande arte e por meio dela se livra do sofrimento é apresentado, na fase intermediária, como uma resignificação, como o espírito-livre – que já havia sido elaborado na primeira fase, porém, sem grande protagonismo – e, deste modo, se coloca livremente acima das ciências e não se deixa mais enganar pela moral.

¹⁹ Evidentemente que Nietzsche não abandona o tema do gênio, que será resignificado e para o qual retornará inúmeras vezes, ao longo das suas obras.

II – 1. Renascimento e Reforma

No aforismo 237 de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche reavalia as suas considerações sobre o Renascimento que passa a ser visto, apesar de todas as manchas e vícios (*Flecken und Laster*), como “a Idade de Ouro deste milênio [*das goldene Zeitalter dieses Jahrtausends*]” (HH 237). Essa formidável passagem contém a mais importante reflexão nietzschiana da fase intermediária sobre o movimento renascentista; nela, o filósofo apresenta inicialmente, de forma sinóptica, as características mais importantes do Renascimento italiano destacadas por Burckhardt em seu *Ensaio*²⁰:

O Renascimento italiano abrigava em si todas as forças positivas a que devemos a cultura moderna: liberdade do pensamento, o desprezo das autoridades, o triunfo da cultura [*Bildung*] sobre a presunção hereditária [*über den Dünkel der Abkunft*], entusiasmo pela ciência e pelo passado científico da humanidade, independência do indivíduo, entusiasmo pela verdade e aversão à aparência e ao puro efeito (HH 237).

Nietzsche inclui entre as características já elencadas pelo historiador “o triunfo da cultura sobre a presunção hereditária”, apresentando a superação da aristocracia²¹ e a dinâmica social como um pré-requisito para o surgimento de uma vida cultural mais elevada. De toda maneira, ainda seguindo o historiador que, no primeiro capítulo de seu *Ensaio*, enfatizou a perda do poder hereditário da nobreza (Cf. Burckhardt, 2009, pp. 47-57) e a emergência de uma nova classe culta, através da fusão das classes, como uma característica da vida social no Renascimento. Para Burckhardt, a coexistência de nobres e cidadãos comuns na mesma cidade e as frequentes relações com outras cidades e países, e ainda, entre nobres, habitantes da cidade e agricultores marcaram a dinâmica social do Renascimento italiano e representaram um pré-requisito importante para o desenvolvimento pleno de uma

²⁰ Sobre a persistência de Burckhardt nas análises de Nietzsche do Renascimento, cf. Vivarelli (1994, p. 130). Sobre a leitura de Nietzsche de Burckhardt, na época da elaboração de *Humano, demasiado humano*, cf. D’Iorio (2014, p. 57). No inverno de 1877, Nietzsche passou com Malwida von Meysenbug e Paul Rée e o jovem Benner, em Sorrento, na Itália, e entre os autores que leram estava Burckhardt. Paul Janz, que escreveu a mais importante biografia sobre Nietzsche, embora narre a mesma situação, não menciona o nome de Burckhardt entre os autores lidos (cf. Janz, 1978, B. 2, “Sorrento”).

²¹ É necessário um esclarecimento mais aprofundado entre o que Nietzsche compreende por aristocrático ou nobre, tal como é apresentado, por exemplo, no último capítulo de *Além do bem e do mal* e que tem um caráter positivo em sua filosofia, estando associado ao vasto léxico sobre homens elevados, homens superiores, homens plenos, espírito-livre, super-homem etc. e a designação de classe social, tal como aparece em *Humano, demasiado humano* e que passa a ser estabelecido no sentido moderno, o qual ele tem aversão.

vida cultural intensiva (Cf. Burckhardt, 2009, pp.36-144).²² Além da liberdade de pensamento e o entusiasmo pelas ciências como caracterizações do Renascimento, que estão inclusive – como vimos acima – em sintonia com as ideias mais gerais da fase intermediária de Nietzsche, ainda pesou sobre o filósofo a autoridade do historiador, no que concerne a uma nova concepção da relação entre o antigo e o moderno, tal como expressa no aforismo 26 de *Humano, demasiado humano*: "O Renascimento inteiro aparece como uma primavera precoce, quase apagada novamente pela neve". E representou um pré-requisito para o novo Iluminismo (*Aufklärung*) ao qual Nietzsche deseja se unir sob a mesma bandeira aos três nomes evocados no aforismo, Petrarca, Erasmo e Voltaire.

Em contraste com o Renascimento, ainda, em *Humano, demasiado humano* §237, é apresentada a Reforma que, segundo o filósofo, forçou a Contrarreforma, um cristianismo católico defensivo (reativo), e assim retardou em dois a três séculos o despertar e o domínio da ciência, tornando impossível a plena junção do espírito antigo com o moderno. E alterou, conseqüentemente, a elogiosa opinião que o jovem Nietzsche nutria por Lutero,²³ quando em sua obra inaugural lhe via como o fundador do *deutschen Mythos* através da convocação dionisíaca que seu *Chor* evocava, estabelecendo um elo entre o antigo e a moderna música alemã. Agora, Lutero passa a ser visto como um inimigo do Renascimento, como o produto de um arranjo de circunstâncias que ao mesmo tempo fortaleceu a autonomia dos reinos germânicos frente ao papa e fez com que a igreja católica promovesse a Contrarreforma – diz Nietzsche:

Contrastando com ele [o Renascimento] se acha a Reforma alemã, como um enérgico protesto de espíritos atrasados, que não se haviam cansado da visão medieval do mundo e percebiam os sinais de sua dissolução, a extraordinária superficialização e exteriorização da vida religiosa, com profundo mal-estar e não com júbilo, como seria apropriado. Levaram os homens a recuar, com sua energia e obstinação de nórdicos, e com a violência de um estado de sítio forçaram a Contrarreforma, isto é, um cristianismo católico defensivo, e, assim como retardaram de dois a três séculos o despertar e o domínio da ciência, tornaram impossível a plena junção do espírito antigo com o moderno, talvez para sempre. A grande tarefa da Renascença não pôde ser levada a cabo, impedida que foi pelo protesto do ser alemão [...]. Foi o acaso de uma constelação política excepcional que preservou Lutero e fez o protesto ganhar força [...]. Sem esse estranho arranjo de objetivos, Lutero teria sido queimado como Hus²⁴

²² Ainda sobre o tema e as ilações de Burckhardt com a democracia liberal da sua época, cf. Ghelardi (1991, pp. 215–222).

²³ Sobre a relação entre Lutero e Nietzsche, cf. Emanuel Hirsh, *Nietzsche und Luther*, N-S 15, (1986, pp. 398–431).

²⁴ Jan Hus (1372–1415) foi um reformador religioso tcheco que deu origem a seita dos Hussitas. Ele foi executado na fogueira em Constança.

— e a aurora do Iluminismo teria surgido talvez um pouco antes, e com brilho mais belo do que agora podemos imaginar (HH 237).

E ainda, ao analisar a proveniência (*Herkunft*) religiosa da música moderna, em *Humano, demasiado humano* §219, Nietzsche aponta para o catolicismo restaurado no Concílio de Trento²⁵ – sem menção ao *Chor* luterano – como o que possibilitou a renovação da música, primeiramente com Palestrina e depois com a composição de Bach, que muito embora fosse protestante, no âmbito da música, representaria – para Nietzsche –, comparativamente, uma Contrarreforma nas artes, pois sem essa mudança profundamente religiosa, sem o ressoar de um ânimo intimamente tocado, a música teria permanecido doura ou operística, tal como já vimos acima, quando o jovem Nietzsche criticava a música renascentista por ser operística, resultado caudal da cultura alexandrina. Diz o filósofo:

A música cheia de alma [*Seelenvolle*] surge no catolicismo restaurado após o Concílio de Trento, com Palestrina, que providenciou sonoridades para o espírito recém-despertado e profundamente movido; depois com Bach, no protestantismo, na medida em que este foi aprofundado e despojado de seu dogmatismo original pelos pietistas. Uma condição e estágio preliminar necessário, em ambas as emergências [*Entstehungen*], foi ocupar-se da música tal como se fazia na época do Renascimento e Pré-Renascimento, isto é, de maneira doura, com aquele prazer, no fundo científico, pelos artifícios da harmonia e do contraponto. Também foi necessário o precedente da ópera: na qual o leigo manifestava seu protesto contra uma música que se tornara fria, excessivamente doura, e pretendia devolver a Polímnia sua alma. — Sem essa mudança profundamente religiosa, sem o ressoar de um ânimo intimamente tocado, a música teria permanecido doura ou operística; o espírito da Contrarreforma é o espírito da música moderna (pois o pietismo da música de Bach é também uma espécie de Contrarreforma). Tão profunda é a nossa dívida para com a vida religiosa. — A música foi a *Contra-Renascença* no domínio da arte; a ela se relaciona com a pintura da última fase de Murillo, e talvez também o estilo barroco; em todo o caso, mais que a arquitetura da Renascença ou da Antiguidade. E agora podemos perguntar: se nossa música moderna pudesse mover as pedras, chegaria a juntá-las numa arquitetura antiga? Duvido bastante. Pois aquilo que reina nessa música, o afeto, o prazer em disposições elevadas e exaltadas, o querer a vitalidade a todo preço, a brusca mudança de sentimento, o intenso relevo em luz e sombra, a justaposição do extático e do ingênuo — tudo isso já reinou nas artes plásticas e criou novas leis de estilo: — mas não na Antiguidade, nem na época da Renascença (HH 219).

²⁵ O Concílio de Trento é considerado o marco da Contrarreforma e foi convocado pelo Papa Paulo III, ocorrendo entre os anos de 1545-1563.

II– 2. O Humanismo renascentista de Nietzsche

Os ideais do Renascimento perfilarão para Nietzsche uma moralidade capaz de dar à luz o novo tipo de cultura elevada que ele vislumbrava, ou seja, uma cultura formadora de espíritos-livres. É neste contexto, que o autor de *Humano, demasiado humano* reavaliará o Renascimento como uma civilização superior à alemã de sua época, pois era animada por uma força mais elevada e centrada em valores superiores e, por isso, irá se aproximar do movimento inspirado em figuras históricas eminentes,²⁶ tais como Petrarca, Boccaccio, Dante, Rabelais, Erasmo, Rafael, Michelangelo, Da Vinci e Luigi Cornaro, entre outros. Nietzsche, deste modo, se apropriará da representação simbólica do Humanismo renascentista para ressignificar o que ele mesmo designou, desde a primeira fase, como grandes homens e, com base nisso, desenvolveu as suas próprias concepções acerca do humano, como: espírito-Livre e super-homem.²⁷ Portanto, ao propor uma “teoria” acerca do homem, tendo como referência o Humanismo renascentista, fundamentado na ideia de que o homem adquire sua dignidade desenvolvendo-se, graças a um ensino apropriado a todas as suas disposições, Nietzsche – que geralmente é considerado um anti-humanista – também pode ser considerado um humanista.²⁸

Na busca de fundamentar um “humanismo superior, heroico e estético” (cf. Merlio, 2009), o nosso filósofo, por exemplo, se apropria dos primeiros poetas humanistas italianos, como Boccaccio e Petrarca e, de certa maneira, – com ressalvas – também de Dante, dos quais apreciava seus estilos poéticos cancioneros e as suas epístolas.²⁹ Apreciava-os, ainda, como filólogos-poetas que fizeram o maior e o mais nobre esforço para retornarem às raízes autênticas da

²⁶ Cada um destes autores, por ora elencados, merece uma análise mais aprofundada das verdadeiras intenções de Nietzsche para com eles, o que vem sendo feito como desdobramento deste nosso estudo.

²⁷ Embora haja distinções sutis entre os termos envolvidos, é razoável a tese da equivalência entre ambos e, ainda, podemos unir a eles outro mais antigo, aquele de gênio que já emergira desde a primeira fase. Podemos dizer que o primeiro dos termos, gênio foi momentaneamente deixado de lado, no período intermediário, devido, sobretudo, ao afastamento de Schopenhauer e do Romantismo, quando predominou o espírito livre; depois, com elaboração da doutrina da vontade de poder, surge o termo super-homem que tem o seu clímax entre 1883 e 1885, arrefecendo posteriormente, quando os termos passam ser tomados alternativamente como equivalentes. Sobre a equivalência dos termos gênio, espírito livre e super-homem, em Nietzsche, como tentativas do filósofo de elaborar teorias sobre o homem, cf. Magnus (1983, pp. 636).

²⁸ Essa tese é defendida por alguns intérpretes de Nietzsche, como por exemplo: Magnus (1983), Merlio (2009), Bouriau (2015). Heidegger (1976), às vezes, também.

²⁹ Nietzsche gostava do gênero epistolar de escrita – no qual se tornou um mestre –, e no que concerne ao período renascentista, ele segue também Burckhardt que estabelece um elo entre as epístolas dos poetas italianos com Cícero. Petrarca, neste aspecto, desenvolveu um papel importante no campo da filologia e seu resgate da antiguidade clássica, sobretudo, de Cícero e Nietzsche, como filólogo, reconhece o trabalho pioneiro do humanista italiano.

grande tradição clássica – “mesmo julgando mal os gregos”. Nietzsche menciona, na obra publicada, apenas uma vez Boccaccio diretamente, no parágrafo 46 do *Anticristo*, no qual alude a uma epístola do poeta italiano, onde há um elogio a Cesare Borgia: “Domenico Boccaccio escreveu sobre Cesare Borgia ao Duque de Parma ‘*é tutto festo*’ – imortalmente saudável, imortalmente alegre e são...”. Há outra citação indireta em uma carta de 22/12/1886, enviada a Heinrich Köselitz.³⁰ Petrarca, junto com Erasmo e Voltaire, compõem a bandeira do Iluminismo que Nietzsche pretende levar adiante, como declarou no parágrafo 26 de *Humano, demasiado humano*, já supracitado. Sobre Dante, Nietzsche se pronuncia mais vezes, muito embora seja, mormente, reprovativo, ressoando a forma chistosa como se referiu ao poeta em *O crepúsculo dos ídolos*: “Dante: ou a hiena que *escreve poesia* nos túmulos” (CI, Incursões de um extemporâneo 1). Há também menções atinadas como: “homens dogmáticos como Dante e Platão são as mais distantes de mim e, portanto, as mais atraentes” (FP 1885, 34[25]).³¹ Por outro lado, há elogios à obra capital do poeta italiano – assim como os quadros de Rafael, os afrescos de Michelangelo – mesmo que tal gênero de arte nunca mais possa florescer devido ao fato de ela pressupor um sentido cósmico e metafísico dos objetos que não existem mais. Nietzsche também faz um uso do título *Divina comédia* para se referir à vida, ou seja, à vida como uma divina comédia quase como idêntico à vida trágica, tal como aparece, por exemplo, na primeira seção de *O Nascimento da tragédia*. E há quem interprete o *Zarathustra* como tendo influências da *Divina comédia*.³²

Fora do Renascimento italiano, Nietzsche também se encantou por Erasmo e Rabelais. Erasmo, embora fosse holandês, é responsabilizado pela experiência alemã do Renascimento, pois caso contrário ela seria como a Polônia, único país europeu, segundo Nietzsche, que fez uma Reforma da igreja sem, entretanto, ter feito uma reforma da vida espiritual.³³ E, por isso, fundamentalmente, é outro que compõe “a bandeira do Iluminismo” do supracitado §26 de *Humano, demasiado humano*. Sobre Rabelais, também – como os demais – se fala pouco, sendo mencionado, apenas, em dois fragmentos póstumos inacabados.³⁴ Contudo, há um

³⁰ KBS 7, p. 291, Nietzsche comenta sobre a Opereta *Boccaccio, oder Der Prinz von Palermo*, uma obra em três atos, inspirada no *Decamerão*, com música de Franz von Suppé” e o Libreto em alemão de Camilo Walzel e Richard Genée.

³¹ Sobre as comparações entre Nietzsche e Dante, cf. Biser (1976, pp. 146-177).

³² É o caso Eugen Biser que faz uma menção entre a relação das duas obras, inclusive entre as musas inspiradoras Beatrice para Dante e Lou Salomé para Nietzsche, que os conduz diante da eternidade, o primeiro no céu e segundo na doutrina do eterno retorno (Cf. Biser, 1976, pp. 152-154).

³³ “A Polônia é a única cultura romana ocidental que nunca teve um renascimento. Fez Reforma da igreja sem reformar completamente a vida espiritual, portanto, sem criar raízes duradouras. [...] É exatamente assim que os alemães teriam ficado sem Erasmo e o efeito humanista” (FP 1878, 30 [54]).

³⁴ “A ciência sem consciência é apenas a ruína da alma. Rabelais. Consciência sem ciência esta é a salvação – (*Science sans conscience n’est que ruine de l’âme. Rabelais. conscience sans science c’est le salut*)

uso não revelado de um estilo paródico, satírico, carregado de ironia, como nas festas de carnaval³⁵ em Rabelais, que o filósofo toma emprestado para refinar as suas próprias críticas e sátiras à sua época. Nessa direção, podemos ler, em *Além do bem e do mal*, uma das mais belas paródias de Nietzsche lançada contra a cultura europeia contemporânea, intitulada “O Mestiço Homem Europeu”:

Porém o “espírito”, em especial o “espírito histórico”, encontra vantagens até mesmo no desespero: muitas vezes um novo fragmento de pré-história e de estrangeiro é ensaiado, adaptado, desprezado, empacotado e, sobretudo, estudado: – nós somos a primeira época estudada *in puncto* [em assuntos] de “disfarces”, quero dizer, de morais, de artigos de fé, de gosto artísticos e de religiões, nós estamos preparados, como nenhum outro tempo esteve, para o carnaval do grande estilo, para a mais espiritual petulância e risada de carnaval, para a altura transcendental da estupidez suprema e da irrisão aristofanesca do mundo. Acaso nós tenhamos descoberto justo aqui o reino de nossas invenções, aquele reino onde também nós podemos ser, todavia originais como parodistas, por exemplo, da história universal como bufões de Deus, – talvez, ainda que nenhuma outra coisa de hoje tenha futuro, este será reservado para o nosso riso (BM 223).

As festas de carnavais, narradas por Rabelais, tinham a função, em sua carnavalização de liberar a consciência do domínio da concepção oficial e permitiam lançar um olhar novo sobre o mundo; um olhar irônico, impecavelmente crítico e satírico, contudo, ao mesmo tempo, positivo e alegre, pois o princípio material e generoso do mundo, o acontecimento mutável, a força invencível e o triunfo eterno do novo, que garante a imortalidade da cultura de um povo, foi assumido com toda intensidade.³⁶ Por isso, há uma valoração, por parte do filósofo, do estilo irônico de Rabelais, que é, ao mesmo tempo, crítico e criador.

Para além do desempenho filológico e do esteticismo estilístico dos poetas renascentistas, Nietzsche também se apropria do Renascimento, apresentando-o como o modelo de uma nova civilização centrada em novos valores, que reabilitam o corpo e seus poderes contra uma cultura cristã, tipicamente, baseada na exaltação do espírito único que acaba por sacrificar no homem sua dimensão corpórea. E, nesse sentido, pode-se dizer, ainda, que Nietzsche é um “humanista”, pois ele defende a plenitude do homem contra as correntes de pensamento que apartam nele o físico do espiritual. Por isso é que o nosso filósofo denuncia com tanta veemência as teses neoplatônica e agostiniana – enraizadas na cultura alexandrina

—)” (FP 1885,1 [171]); “Em relação a Rabelais e ao poder exuberante dos sentidos cuja característica é essa...” (FP 1887, 9 [133]).

³⁵ Sobre a adoção de Nietzsche do grande estilo irônico do carnaval em Rabelais, cf. Shapiro (1989, p. 107).

³⁶ Sobre o carnaval na Alta Idade Média e Renascimento, ver Bakhtin (1987; 1968) que faz uso profícuo do termo carnavalização ou carnavalizar como um estilo estético.

– da união espiritual completa do homem com Deus, devido a esta tender a separar, no homem, sua dimensão sensível e carnal.³⁷ Essas teses exaltam o espírito em detrimento do corpo, o qual é considerado um vestíbulo do instinto e do desejo, trazendo obstáculo à suma salvação. Nietzsche, em *Aurora*, rechaça tal “doutrina da espiritualidade pura”, dizendo que: “Esta doutrina ensina a desprezar o corpo, atormentando e desprezando o próprio homem, por causa dos seus instintos” (A 39. Cf. também A 38). A pressuposição fisiológica desse novo tipo humano é a grande saúde (*die grosse Gesundheit*), expressão que o filósofo formula pela primeira vez no prólogo de *Humano, demasiado humano* e está intimamente relacionada ao tema central do tratado, o espírito-livre, sendo aquilo que lhe dá o excesso para a tentativa (*Versuch*) de se viver no acontecimento ou na experiência (*Abenteuer*) (Cf. HH, Prólogo 4). Pouco depois revela, então, a necessidade de se viver no acontecimento, pois ao contrário, “atrapalharia a boa digestão [*die gute Verdauung*] da vivência: em vez de uma sabedoria, obteríamos dela uma indigestão [*Indigestion*]” (AS 297). Nietzsche, portanto, propõe uma dieta para a grande saúde do homem do futuro (Cf. GC 382)³⁸ que nos mostra a dimensão de sua tarefa, bem como o que o diferencia essencialmente do homem moderno. O poder digestivo, assim como um hábito alimentar³⁹ adequado para se obter um corpo saudável e animado, exerce, com efeito, um papel essencial no processo de incorporação de erros e verdades ao qual o homem está submetido e que levará o nosso filósofo, em *Gaia ciência* §7, ensaiar a ideia de uma “filosofia da alimentação” (*Philosophie der Ernährung*). É neste contexto da experiência de uma grande saúde que Nietzsche, “médico da cultura” (FP 1872-73, 23 [15]; 1873, 30 [7]),⁴⁰ irá se aproximar da dietética de Luigi Cornaro, autor de *Discorsi della vita sobria*, obra na qual o octogenário mecenas do Renascimento italiano indica a dieta correta para se chegar a uma vida longa e saudável.

³⁷ Sócrates e Platão, às vezes, são poupados devidamente por serem capazes ainda de manter certa tensão entre as paixões e a razão, sem reduzir uma à outra.

³⁸ E sobre a grande saúde, cf. FP 1885, 2 [97]; GM II 24; EH, Assim falou Zaratustra 2.

³⁹ Em *Humano, demasiado humano* §24, Nietzsche fala da alimentação como uma das condições – entre outras – de o homem moderno melhorar sua procriação (Cf. também HH 436; OS, Prólogo 5; AS 184 e GC 7).

⁴⁰ Nietzsche também usa a variante médico filosófico (cf. GC, Prólogo 2). Em *Zaratustra*, ele apresenta metaforicamente o papel do médico como aquele que ajuda a dar unidade a um povo, a uma cultura. “Médico, ajuda a ti próprio: assim ajudarás também teu doente. E que seja essa a tua melhor ajuda, que ele veja com seus olhos aquele que cura a si próprio [...] Vós, solitários de hoje, vós, que viveis à parte, deveis um dia formar um povo: de vós, que escolhestes a vós mesmos, deverá nascer um povo eleito: – e dele o super-homem” (ZA I, Da virtude dádiosa 2).

Em outubro de 1883, Franz Overbeck enviou ao filósofo um exemplar de uma edição da obra de Cornaro,⁴¹ sobre a qual, ele se pronunciou epistolarmente um ano depois em resposta ao amigo, elogiando a parcimônia com a qual o mecenas indica uma boa dieta em sua obra:

Caro amigo, chegou o Teichmüller II e também o excelente Cornaro – água para o meu moinho! Talvez eu junte as minhas próprias experiências; Eu tenho me atinado e tentado muito e ainda quero receber a recompensa – a consciente "vida longa e animada" [*"Lange und heitere Leben"*] (KSB 6, pp. 449–450).⁴²

Ainda em sua empreitada para restabelecer o corpo e os seus poderes instintivos, fazendo renascer a plenitude da personalidade individual, em oposição à cultura cristã baseada na exaltação do espírito que sacrifica, por sua vez, no homem, a sua dimensão corpórea, é que Nietzsche irá se aproximar de alguns grandes mestres pintores e escultores renascentistas, principalmente, Da Vinci, Michelangelo e Rafael. Além do sonho e da embriaguez como precondições fisiológicas indispensáveis para haver criação artística (CI, Incursões de um extemporâneo 8),⁴³ o nosso filósofo valorizará, ainda, certas características específicas desses grandes mestres: 1) o uso que eles faziam das cores e da luz em seus quadros e afrescos, que não resgatavam apenas um significado cósmico dos objetos artísticos, mas também o caráter metafísico (HH 220); 2) o mérito de terem valorizado as emoções e expressões corpóreas, em suas pinturas e esculturas e, conseqüentemente, a dimensão do humano, se posicionando em antagonismo às tendências cristãs. Para Nietzsche, esses mestres pintores e escultores valorizavam a existência, transformando, deste modo, o corpo em um veículo fundamental para

⁴¹ Sobre o envio do livro de Cornaro por Overbeck a Nietzsche, cf. Janz (1978, B. II); Venturelli (2003, p. 132). Venturelli ainda faz ilações sobre a influência de Burckhardt em Nietzsche no interesse por Cornaro.

⁴² Nietzsche ainda fala sobre Cornaro em carta a Overbeck (KSB 6, p. 488) e, em uma importante passagem de *Crepúsculo dos ídolos*, "Os quatro grandes erros", §1 e §2 (de forma adjetivada: "cornarismo"). Porém, em ambas, fala com tom reprovativo. Sobre a relação de Nietzsche com Cornaro, cf. Julião (2020).

⁴³ A embriaguez é uma pré-condição fisiológica da arte, em geral, ela não se reduz ao Renascimento. É interessante ressaltar que em o *Nascimento da tragédia* §1, a embriaguez já é apresentada como uma pré-condição fisiológica da arte, associada ao princípio dionisíaco em contraste reconciliável com a outra pré-condição da arte, o sonho, associado ao princípio apolíneo. A arte trágica grega seria o momento da reconciliação destas duas pré-condições. Portanto, há uma nítida mudança na posição de Nietzsche, em *Crepúsculo dos ídolos*, ao tomar a embriaguez sozinha – contudo, não anulando o sonho – como a pré-condição fisiológica da arte. Esse deslocamento se dá no bojo da resignificação que ele faz dos seus conceitos de trágico e dionisíaco. Em o *Nascimento da tragédia*, seu autor fala do trágico como um emparelhamento (*Paarung*) entre os princípios apolíneo e dionisíaco, porém em várias passagens, Nietzsche toma os dois termos – o dionisíaco e trágico – como equivalentes. O que concluímos é que no conceito de dionisíaco resignificado está acoplado o princípio apolíneo, dando uma espécie de equilíbrio.

as suas criações, pois, através dele, eles são capazes de expressar a força da personalidade individual em suas obras como uma marca indelével do Humanismo renascentista. Disso decorre uma estetização carnal do cristianismo como uma chancela para sua superação ou transvaloração, ilustrada nas obras de Leonardo Da Vinci, Michelangelo Buonarroti e Rafael Sanzio, que, para Nietzsche, quase teriam transvalorado o movimento cristão, mas, não obstante, não foram suficientemente ousados para isso.

Portanto, embora seja exaltado o Humanismo dos filólogos-poetas, Boccaccio, Petrarca e Dante, Erasmo e Rabelais, da dietética de Cornaro e da arte dos Grandes Mestres pintores, sobre eles ainda recai certa censura, pois não foram capazes de realizar a radicalização autêntica da transvaloração dos valores cristãos (*die Umwerthung der christlichen Werthe*) e recuaram diante de tão grandiosa tarefa, pairando sobre eles, segundo Nietzsche, uma “tímida hipocrisia”,⁴⁴ sendo reservada, portanto, a outro essa missão.

III. O Renascimento na terceira fase ou o Anti-humanismo de Nietzsche

Na terceira fase do seu processo de desenvolvimento intelectual, Nietzsche se apropria do contexto que a Renascença propicia ao fortalecimento da personalidade individual e vê Cesare Borgia como a expressão máxima dessa proeza, ou seja, como a força necessária para transvaloração dos valores cristãos que persistiam ainda nas obras dos grandes humanistas renascentistas. O filósofo tinha a convicção de que o homem pode ser humanizado disciplinarmente através dos instintos. Não se trata, portanto, nem de censurá-los nem de sobrepujá-los, mas de canalizar a animalidade das suas forças instintivas, como fez Cesare Borgia, cuja selvageria – como dizia Boccaccio, segundo Nietzsche (Cf. AC 46) – nasceu de um excesso de energia que era um sinal de saúde. "O grande criminoso", Cesare Borgia, por quem também Machiavel alimentou certa simpatia, possibilitou a Nietzsche criar uma imagem do Renascimento, para além da sua visão mais tradicional abordada na fase intermediária, na qual o movimento foi responsável por “abrigar em si todas as forças positivas que se deve à cultura moderna” (HH 237), valorizando mais os aspectos prosaicos do Humanismo. Para o homem ser pleno e completo, segundo nosso filósofo, ele tem de se resgatar, ou seja, fazer

⁴⁴ Nietzsche fala da “tímida hipocrisia” em relação a Rafael cf. FP 1884, 26[3]: “Ele [Cristianismo] deteriora até mesmo o conceito dos artistas: ele lançou uma hipocrisia tímida [*schüchterne Hypocrisie*] sobre Rafael, por fim, está também o seu Cristo Transfigurado envolto em um esvoaçante e fantasioso hábito, ele não ousou mostrá-lo nu [...]”. Embora esta censura se refira ao pintor de Urbino, ela sobrecai sobre todos os outros humanistas mencionados por Nietzsche.

renascer nele também seu anti-humanismo, expresso na crueldade (*Grausamkeit*) e violência (*Gewalt*),⁴⁵ componentes que completam sua grandeza e que foram disciplinarmente censurados pelo cristianismo. É nesse contexto que o interesse pelo impetuoso príncipe renascentista emerge nos textos nietzschianos,⁴⁶ pois a força da personalidade individual que lhe habita – a crueldade e a violência – seria capaz de transvalorar os valores cristãos e, desse modo, o príncipe italiano é implantado no próprio projeto do filósofo da transvaloração de todos os valores morais. Primeiramente, surge em um fragmento póstumo da primavera de 1884, preparatório ao §197 de *Além do bem e do mal*, caracterizado como o fruto de uma “Incompreensão do predador: muito saudável como Cesare Borgia! As características dos cães de caça” (FP 1884, 25[37]). Em *Além do bem e do mal*, em continuidade com este póstumo, o nome do Duque de Valentinois permanece ligado ao problema da incompreensibilidade e aparece associado à questão do tipo superior de humanidade como resultado do pensamento da transvaloração dos valores. O indivíduo superior compreendido como um tipo pleno é aquele que possibilita em si uma infinidade de formas de existência em decorrência da liberalidade das forças instintivas que lhe habitam, tornando plausível a inversão dos valores inerentes a todo comportamento humano. Em *Além do bem e do mal* §197, Cesare Borgia passa a ser caracterizado com uma dupla perspectiva. Ele é visto como o exemplo típico de um “animal predador [*Raubmenschen*]” que viveu todos os instintos da natureza sem hipocrisia moral. Mas sua força também é vista como o símbolo de um conflito interno, pois, ao se elevar, o homem superior passa ser alguém que experimentou de forma especial o automartírio em sua ascese, pois ele transformou sua própria alma e espírito em um inferno inerente a si mesmo que o levou a exploração de si e de suas próprias motivações, a tal ponto que chegou ao limite de um processo cruel de autodestruição e autossuplício. Diz Nietzsche:

Demonstramos profunda incompreensão do animal predador e do homem predador (Cesare Borgia, por exemplo), incompreensão da “natureza”, ao procurar por algo “doentio” no âmago desses mais saudáveis monstros e criaturas tropicais, ou mesmo por um “inferno” que lhe seria congênito –: como sempre fez quase todo moralista. Não parece haver, entre os moralistas, um ódio à floresta virgem e aos trópicos? E uma necessidade de desacreditar a todo custo o “homem tropical”, seja como doença e degeneração do homem, seja como inferno automartírio próprio? Mas por quê? Em favor das “zonas temperadas”? Em favor dos homens “morais”?

⁴⁵ Nietzsche desde a juventude via a crueldade e a violência como virtudes que expressam a plenitude dos grandes homens. Dessa forma, em “O Estado grego”, um dos cinco prefácios para livros não escritos, ele exaltou a crueldade e violência de Aquiles sobre Heitor, em a *Ilíada* de Homero.

⁴⁶ Considerações importantes da figura de Cesare Borgia em Nietzsche podem ser encontradas em Campioni (2001).

Dos homens morais? Dos medíocres? – Isto para o capítulo: “A moral como pusilanimidade” (BM 197).

Essa significativa interiorização do tipo Cesare Borgia não deve ser negligenciada ao se analisar as últimas obras nietzschianas – principalmente, as escritas a partir o terceiro ensaio da *Genealogia da moral* – nas quais o mito do Príncipe italiano é o resultado de extrema severidade contra si mesmo e contra os ideais de seu tempo. Cesare Borgia é realmente o adversário perfeito para o *Parsifal*, como afirma Nietzsche em *Ecce Homo* (EH, Porque escrevo tão bons livros 1.), ou mesmo para Wagner, como escreve epistolarmente à Malwida von Meysenbug, em 20 de outubro 1888 (KSB 8, 1135, pp. 457-458). Cesare Borgia foi, portanto, para Nietzsche, tal como escreveu logo depois para Georg Brandes, em 20 de novembro do mesmo ano, “o sentido do Renascimento, seu próprio símbolo” (KSB 8, 1151, pp. 482-483), contrapondo-o como o mais radical adversário dos valores cristãos, que com sua crueldade e violência foi capaz de transvalorá-los, promovendo ainda seu automartírio. E nesse bojo de crítica ao cristianismo e de certa forma à cultura alemã, que Lutero – como na fase intermediária – continua sendo visto negativamente, agora, como um aferro a Cesare Borgia, pois atacou o Renascimento, justamente onde o príncipe italiano promoveria a mais radical transvaloração dos valores, o trono papal, restaurando, assim, uma forma de cristianismo que o filósofo descreve no §61 do *Anticristo*⁴⁷ como sendo: “não apenas a mais suja espécie de cristianismo que existe, a mais incurável, a mais irrefutável, o protestantismo”. A figura de Cesare Borgia representa, enfim, a mais radical transvaloração dos valores que o Renascimento ofereceu a Nietzsche, o que lhe levou afirmar enfaticamente, na mesma passagem, que: “Até agora não houve uma questão mais crucial que a do Renascimento, a minha questão é sua questão” (AC, 61).

Contudo, ainda repercute sobre Nietzsche o *Ensaio burckhardtiano* que formula uma situação hipotética da ascensão de Cesare Borgia ao trono papal (Cf. Burckhardt, 2009, pp. 132-133),⁴⁸ oferecendo, assim, uma possibilidade histórica que abriria um abismo sem precedentes na história universal. Entretanto, a figura de Borgia narrada pelo historiador suíço não gozava de boa reputação, sendo alcunhado como “o grande criminoso [*der großen Verbrecher*]” (Burckhardt, 2009, p. 133), pois parecia o desencadeamento sem sentido de um irracionalismo violento e cruel, diante do qual ele recuou. Burckhardt, todavia, não se esqueceu da simpatia

⁴⁷ Sobre as considerações de Nietzsche sobre a figura de Cesare Borgia no *Anticristo* cf. Sommer (2000).

⁴⁸ Sobre a relação entre Burckhardt e Nietzsche concernente à hipótese de Cesare Borgia se tornar papa, cf. Venturelli (2003, p. 134).

que Machiavel⁴⁹ nutria pelo príncipe italiano devido a suas crueldade e violência terem servido para a secularização dos Estados papais para manter seu poder político, opondo, desse modo, a *virtú* – a bravura do bom soldado – à *moralina* – a virtude cristã que é a responsável pela efeminação moral, até mesmo no exército. Para Nietzsche, contudo, a violência e a crueldade de Cesare Borgia vão muito além da secularização política do poder que tanto simpatizou Machiavel,⁵⁰ e ele está determinado a descer naquele abismo hipotético, diante do qual o historiador suíço recuou. Nosso filósofo embarca na hipótese burckhardtiana, mas apenas como um jogo estético que não está livre de ironias e incertezas. De fato, Nietzsche prepara a pressuposição da possível ascensão de Cesare Borgia ao trono papal de uma maneira estilisticamente sutil, quando diz:

Eu vejo diante de mim a possibilidade de um encanto de magia e cor completamente sobrenatural: – parece-me que cintila com todas as vibrações de uma beleza sutil e refinada, dentro da qual há uma arte tão divina, tão diabolicamente divina, que em vão se procuraria através dos milênios por semelhante possibilidade; vejo um espetáculo tão rico em significância e ao mesmo tempo tão maravilhosamente paradoxal que daria a todas as divindades do Olimpo o ensejo de irromper numa imortal gargalhada – Cesare Borgia como Papa!... Compreende-me? (AC 61).

O estilo irônico que faz lembrar Rabelais, a encenação de um ator satírico, leva Nietzsche novamente à dicotomia, que ele acredita estar baseada em uma relação distinta com o sofrimento, entre a visão de vida dionisíaca, afirmativa e plena e a visão cristã, reativa, vazia de instintos. O tipo Cesare Borgia, contudo, não pode ser visto fora do contexto geral do *Anticristo*, no qual desempenha um papel de protagonista.

O *Anticristo* é considerado, geralmente, como a primeira parte de um projeto mais ambicioso, intitulado *Transvaloração de todos os valores*,⁵¹ tal como apresentado

⁴⁹ Nas primeiras linhas do Cap. XVII de *O Príncipe*, no qual trata “da crueldade e da compaixão e se é melhor ser amado do que temido, ou antes temido que amado”, Cesare Borgia é mencionado como exemplo de crueldade (Cf. Machiavel, 1996).

⁵⁰ Nietzsche menciona Machiavel em dois póstumos: FP 1885, 34 [157]; 1887, 10 [109], e é neste último, em uma passagem sobre a virtude (*Tugend*) que o autor do *Príncipe* ganha mais evidência, embora não seja diretamente mencionado: “Em suma, é uma virtude no estilo renascentista, *virtù*, virtude livre de *moralina* [moralinfreie Tugend]”.

⁵¹ Muito embora a grande maioria dos comentadores de Nietzsche considere que o *Anticristo* seja a primeira parte de uma ambiciosa obra *Transvaloração de todos os valores* (cf. Montinari 1982, pp. 92-119; Stegmaier, 1992, pp. 163-183; Sommer, 2000) – e a razão disso seria a grande quantidade de fragmentos do espólio que evidenciam tal arranjo (cf., por exemplo: FP 1887-1888, 11[416]; 1888, 19[8]; 1888, 22[14]) –, há também os que advogam que o projeto de escrever tão grandiosa obra teria sido abandonado, tornando-se, portanto, o *Anticristo* toda a transvaloração mesma (cf. por exemplo: Brobjer, 2011, pp. 244-255). A última hipótese está sustentada, essencialmente, em duas cartas de dezembro de 1888, para seus tradutores dinamarquês e inglês, nas quais, o filósofo, aparentemente, se insinua, sem propriamente grifar, que o *Anticristo* – recém-publicado – seria a transvaloração

em alguns esboços a partir do final de 1887 e que tinha, inicialmente, como subtítulo “Ensaio para uma crítica ao cristianismo”, que, porém, foi substituído, na publicação, por “Maldição ao cristianismo”.⁵² O tratado desempenha em si um duplo projeto, de negação e afirmação, ou seja, de ser ele, ao mesmo tempo, uma crítica ao cristianismo e uma afirmação plena da vida. Na verdade, as duas questões centrais do *Anticristo*, se ele é uma crítica ao cristianismo ou se é a afirmação da vida plena, estão intimamente interligadas, pois é porque se trata de um projeto afirmativo da vida plena, que a crítica ao cristianismo, como o oposto, é pertinente, levando sua exaustão. Nesse sentido, o ensaio pode ser considerado a realização mesma da transvaloração de todos os valores. E é nesse sentido, de forma similar, que o tipo exemplar Ceasare Borgia – o antípoda do cristianismo – é apresentado, ao mesmo tempo, como a realização da plenitude e automartírio, pois é através da violência e da crueldade, que são as marcas indelévels da sua personalidade, que os valores cristãos são transvalorados, no cerne do seu poder, no trono papal. E por isso, para o Nietzsche maduro, a questão do Renascimento é sua questão: “a questão mais crucial do Renascimento, é a minha questão também” [...] Cesare Borgia como Papa!... Compreende-me? (AC 61).

Conclusão

Muito embora o Renascimento seja exaltado por Nietzsche, ele não é o único movimento histórico valorizado por ele, e sua interpretação deste, apesar de estimar o domínio da história, não pode ser considerada um trabalho de cunho historiográfico dentro dos padrões atuais deste ofício – constatação que ele certamente tomaria como um elogio – e não representa também a última palavra do pensador sobre a conquista da plenitude. O Renascimento, por todos esses aspectos, deve ser considerado muito mais como um conceito histórico que o filósofo revisa à sua maneira, com propósitos próprios, e que em suas últimas obras está a serviço do seu projeto mais ambicioso da transvaloração de todos os valores morais. Por isso, é pertinente em sua interpretação, à época do *Crepúsculo dos ídolos*, que Goethe seja tomado como um “homem do Renascimento [*Renaissance-*

completa e não faz qualquer menção à prometida obra. (cf. a carta para Brandes do início de dezembro de 1888: KSB 8, pp. 500-502; e a carta para Helen Zimmer de 08 de dezembro de 1888: KSB 8, pp. 511-512). Contudo, é tão incipiente o conteúdo dessas epístolas e tão vultoso o número de póstumos que corroboram a primeira hipótese, que é difícil de saber se Nietzsche realmente abandonou o projeto ou se foi interrompido pelo colapso mental que lhe acometeu nos primeiros dias de 1889.

⁵² A respeito da mudança do subtítulo do *Anticristo*, cf. a carta a Brandes do início de dezembro de 1888 (KSB 8, pp. 500-502) e os comentários de Sommer (1999; 2000) e Salaquarda (1973).

Mensch]” (FP 1887, 9 [179]), como “um acontecimento não só alemão, mas europeu: uma formidável tentativa de superar o século XVIII com um retorno à natureza, com um ascender à naturalidade da Renascença, uma espécie de autossuperação por parte daquele século” (CI, *Incursões de um extemporâneo* 49). E, desse modo, o poeta é implantado no projeto nietzschiano da transvaloração de todos os valores, com desempenho muito maior do que qualquer outro tipo histórico gerado pelo movimento renascentista propriamente dito.

Referências Bibliográficas:

BEHLER, E. Sokrates und die grieschische Tragödie. Nietzsche und die Brüder Schlegel über den Ursprung der Mordern. **Nietzsche-Studien**, n. 18, 1989, pp. 141-157.

BAKHTIN, Mikhail. **Rabelais and His World**. Trad. Helen Iswolsky. Cambridge, 1968.

BAKHTIN, Mikhail. **Cultura popular na idade média e renascimento. O contexto de François Rabelais**. Trad. de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Editora Hucitec, 1987.

BISER, Eugen. Nietzsche und Dante. ein werkbipgraphischer Strukturvergleich. **Nietzsche-Studien**, n. 5, 1976, pp. 146-177.

BOURIAU, Christophe. **Nietzsche et la Renaissance**. Paris: PUF, coll. Philosophies, 2015.

BROBJER, Thomas. The place and role of Dr Antichrist in Nietzsche’s *Umwertung aller werthe*. **Nietzsche-Studien**, n. 40, 2011, pp. 244-255.

BURCKHARDT, Jacob. **A Cultura do Renascimento na Itália: um ensaio**. Trad. de Sérgio Tellaroli. São Paulo: companhia das Letras, 2009.

BURCKHARDT, Jacob. *Der Cicerone: Eine Anleitung zum Genuss der Kunstwerke italiens. Architektur und Sculptur. Kritische Gesamtausgabe der Werke Jacob Burckhardts*. In: **Kritische Gesamtausgabe der Werke Jacob Burckhardts** (JBW). Sie ist auf 28 Bände. München, Schwabe & Basel: C.H. Beck, 2000. Disponível em: <https://www.chbeck.de/empfehlungen/specials/jacob-burckhardt-werke>

CAMPIONI, Giuliani. Il Rinascimento in Wagner e nel giovane Nietzsche. **Rinascimento**, zweite Folge, Bd. XXXVIII. Florenz, 1998, pp. 81-121.

CAMPIONI, Giuliani. **Les Lectures françaises de Nietzsche**. Trad. Ch. Lavigne. Paris: PUF, 2001.

D'IORIO, Paolo. **Nietzsche na Itália: A viagem que mudou os rumos da filosofia**. Trad. Joana Angélica d'Avila Melo. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

FLAHERTY, M. G. Lessing and Opera: A Re-Evaluation. **The Germanic Review: Literature, Culture, Theory**. 12 Aug 2016, pp. 95-109.

HEIDEGGER, M. Brief über den Humanismus. In: **Wegmarken, Gesamtausgabe**, 1. Abteilung, B. 9, (Hrsg.) von F.W. von Herrmann. Frankfurt/Main, Klostermann, 1976.

JANZ, Curt Paul. **Friedrich Nietzsche Biographie**. 3 B. München: Carl Hansen Verlag, 1978.

JULIÃO, J. Nicolao. Nietzsche sobre Cornaro: “o magnífico Cornaro - água para o meu moinho!”. **Estudos Nietzsche**. Espírito Santo, v. 11, n. 2, pp. 145-162, jul./dez, 2020.

MACHIAVEL. **Œuvres**, Paris: Robert Laffont, 1996.

MAGNUS, Bernd. Perfectibility and Attitud in Nietzsche's Übermensch. **Review of metaphysics**, n. 36, março de 1983.

MERLIO, Gilbert. Nietzsche, Darwin et le darwinisme. **Revue germanique internationale**, n. 10, 2009, pp. 125-145.

MÉTAYER, Guillaume. **Nietzsche et Voltaire: De la liberté de l'esprit et de la civilisation**. Paris: Flammarion, 2011.

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

NIETZSCHE, Friedrich. **Kritische Studienausgabe**. In 15 B. Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari: Berlin/New York: dtv/de Gruyter, 1988.

NIETZSCHE, Friedrich. **Nietzsches Werke Kritische Gesamtausgabe (KGW)**, B. IX. Herausgegeben von. M-L. Haase. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. **Nietzsches Werke Kritische Gesamtausgabe (KGW)**, B.I / 2. Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York, de Gruyter, 1967.

NIETZSCHE, Friedrich. **Früheschriften (BAW)**. In 5 B. - Herausgegeben von Hans Joachim Mette. München: Verlag C.H. Beckmünchen, 1994.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sämtliche Briefe-Kritische Studienausgabe (KBS)**. In 7 B. dtv, Walter Gruyter: Berlin/New York: dtv/de Gruyter, 1986.

OTTMANN, Henning. **Philosophie und Politik bei Nietzsche**. Berlin: de Gruyter, 1999.

SALAUARDA. J. Der Antichrist. **Nietzsche-Studien**, n. 2, 1973, pp. 91-136.

SHAPIRO, Gary. **Nietzschean Narratives**. Bloomington-Indiana: Indiana University Press, 1989.

SOMMER, Andreas Urs. **F. Nietzsches „Der Antichrist“. Ein philosophisch-historischer Kommentar**. Basel: Schwabe, 2000.

SOMMER, Andreas Urs. Ex oriente lux? Zur vermeintlichen ‘Ostorientierung’ in Nietzsches Antichrist. **Nietzsche-Studien**, n. 28, 1999, pp. 194-214

STEGMAIER, Werner. *Nietzsches kritik der vernunft seines lebens – zur deutung Von ‚der Antichrist‘ und ‚Ecce homo‘*. **Nietzsche-Studien**, n. 21 (1), 1992, pp.163-183.

ULMER, Bernhad. The Leitmotiv and Musical Structure in Lessing's Dramas. **Germanic Review**, XXII, n. 14, Fevereiro de 1947.

VENTURELLI, A. **Kunst, Wissenschaft und Geschichte bei Nietzsche**. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2003.

VIVARELLI, Vivetta. Montaigne und der „freie Geist“. **Nietzsche-Studien**, n. 23. Berlin: Walter de Gruyter, 1994, pp. 79-101.

WAGNER, Richard. **Oper und Drama – ein Essay über die Theorie der Oper**. Stuttgart: Reclam, 1994.

WARBURG, Aby. **The renewal of Pagan Antiquity. Contributions to the cultural history of the European Renaissance**. Trad. D. Britt. Los Angeles, Getty Research Institute for the History of Art and the Humanities, 1999.

Recebido: 26/03/2024

Aprovado: 26/06/2024

Received: 26/03/2024

Approved: 26/06/2024

ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 15 – N. 01 ISSN 2179 – 3441

Sobre a forma mercadológica do ideal ascético*

On the market form of the ascetic ideal

Elias Russini 

Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Espírito Santo, com bolsa Fapes. Contato: elias.russini@edu.ufes.br

Resumo: A hipótese deste artigo diz respeito à possibilidade de leitura e apresentação do conceito nietzschiano de *ideal ascético* em uma concepção dialética. Nietzsche, no aforismo 26 da terceira dissertação da *Genealogia da Moral*, oferece indícios de que a própria estrutura do conceito se encontra em uma forma mercadológica. Os conceitos satélites do ideal ascético, como “sacerdote ascético”, “ressentimento” e “culpa”, também apresentam a mesma característica dialética, reforçando a tese da crítica nietzschiana. Então, para compreender melhor esse conjunto hipotético, recorreremos ao conceito de mercadoria e fetichismo de Karl Marx, no livro I do *Capital*, com o objetivo de aprofundar a própria forma mercadológica na dinâmica dos ideais ascéticos.

Palavras-chaves: Ideal ascético. Dialética. Mercadoria. Fetichismo.

Abstract: The hypotheses of this paper follow the formulation and the presentation that the Nietzschean concept of ascetic ideals could be understood in a dialectic form. Because, of the way the genealogist structures the concept, it occurs in a market dynamic. And, the concepts satellites that structure the ideal acetic platform, how, for example, “priest”, “ressentiment” and “guilt” carry on the same mark dialectic for the purpose critique in Nietzsche. To understand a better way of this hypothesis, we apply the concept of commodity and fetishism of Karl Marx, in the first book *Capital*, with the aim of deepening the marketing form of the dynamic of ascetic ideals.

Keywords: Ideal Acetic. Dialectic. Commodity. Fetishism.

* Este artigo é um recorte da dissertação de mestrado apresentada no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na Universidade Federal do Espírito Santo, que também foi financiada pela Fapes. Meus agradecimentos especiais aos amigos Carlos Vinícius, Hailton Guiomarino e Lucas Lessa, por terem contribuído para redação final do texto. Além do mais, não poderia deixar de agradecer aos avaliadores da Revista Estudos Nietzsche pela leitura atenta e crítica do texto. Por último, e não menos importante, agradeço ao meu orientador Jorge Viesenteiner pelas considerações feitas na escrita e nas abordagens deste artigo.

I. Introdução

Na esteira dos últimos artigos publicados sobre os ideais ascéticos no Brasil,¹ este segue a mesma característica de apresentação do conceito de ideal ascético em Nietzsche. Mas, além disso, buscamos entender o próprio conceito em sua demanda mercadológica. Em outras palavras, a problemática segue a compreensão da leitura dos ideais ascéticos em uma forma *dialética*, uma vez que o próprio Nietzsche apresenta o ideal ascético em uma aparência *contraditória* e *autocontraditória* (*Selbstwiderspruch*) (cf. GM III 11)². Da mesma maneira, o modo como o genealogista escolhe entendê-lo dá ensejo a trabalhá-lo dialeticamente, dado que o filósofo expõe a dinâmica dos ideais ascéticos em metáforas econômicas.

Todo o meu respeito ao ideal ascético, *na medida em que é honesto!* enquanto crê em si mesmo e não pega nos prega peças! Mas eu não suporto todos esses percevejos coquetos, cuja ambição é insaciável em farejar o infinito, até por fim o infinito cheirar a percevejos; não gosto desses tímulos caídos que parodiam a vida; não desses fatigados e consumidos que se revestem de sabedoria e olham “objetivamente”; não gosto dos agitadores fantasiados de heróis que usam o capuz mágico do ideal em suas cabeças de palha; não gosto dos artistas ambiciosos que posam de sacerdotes e ascetas e no fundo não passam de trágicos bufões; tampouco me agradam esses novos especuladores em idealismo, os antissemitas, que hoje reviram os olhos de modo cristão-ariano-homem-de-bem, e, através do abuso exasperante do mais barato meio de agitação, a afetação moral, buscam incitar o gado de chifres que há no povo (— o fato de que *toda* espécie de charlatanismo espiritual obtenha sucesso na Alemanha de hoje tem relação com o inegável e já evidente *definhamento* do espírito alemão, cuja causa eu vejo em uma dieta demasiado exclusiva, composta de jornais, política, cerveja e música wagneriana, juntamente com o pressuposto para essa alimentação: a clausura e a vaidade nacionais, o forte, porém estreito, princípio de “*Deutschland, Deutschland über alles*”, e também a *paralysis agitans* [paralisia que agita, isto é, doença de Parkinson] das “ideias modernas”). A Europa de hoje é rica e inventiva sobretudo em meios de excitação, parece nada mais necessitar senão estimulantes e aguardentes: daí também a imensa falsificação de ideais, essas fortíssimas aguardentes do espírito, daí também o ar repugnante, malcheiroso, mendaz, pseudoalcoólico, que em toda parte se encontra. Quisera saber quantos carregamentos de arremedo de idealismo, de atavios de heróis e matracas de ressonantes palavras, quantas toneladas de licorosa compaixão (nome da firma: *la religion de la souffrance* [a religião do sofrimento]), quantas muletas de “nobre indignação” para socorro dos pés-chatos do espírito, quantos *comediantes* do ideal cristão-moral deveriam ser exportados hoje da Europa, para que com esta superprodução abre-se uma nova possibilidade de *comércio*, evidentemente há um novo “negócio” a fazer com pequenos ídolos de ideais e correspondentes “idealistas” — não se deixe de ouvir esta clara alusão! (GM III 26)

¹ Helmut Heit (2017), Oswaldo Giacoia (2017), Clademir Araldi (2019), Jorge Viesenteiner (2021).

² As passagens de Nietzsche usadas em alemão foram consultadas no site: <http://www.nietzschesource.org/>

Nietzsche deixa claro nesse aforismo que o ideal ascético tem um funcionamento dinâmico. Ele se transforma e consegue se expandir a partir de um “mercado” competitivo da moralidade e, dessa forma, modifica-se e se eleva na forma de ideais ascéticos. Além do mais, ele seleciona três palavras ligadas à economia: superprodução (*Überproduktion*), comércio (*Handels-Möglichkeit*) e, por último, negócio (*Geschäft*). Desse modo, na dinâmica do ideal ascético, é possível visualizar esse ideal na forma de *mercadoria* no qual, por trás de todo artigo comercial, está seu *valor*, seja o valor econômico ou, no caso do ideal ascético, o aspecto do valor moral. Nós acreditamos, tendo em vista nossa leitura de Nietzsche, que esses dois estão intrinsecamente interligados. Há outras passagens, por exemplo, em que ele se refere ao sacerdote ascético como aquele que financia o futuro – “[...] eles somente são os *fiadores* do futuro” [“sie allein sind die *Bürgen* der Zukunft³”] (GM III 14).

Diante disso, nossa interpretação do ideal ascético seguirá com intuito de entendê-lo a partir de sua forma mercadológica, que é produzida, reproduzida e transformada por um “mercado moral”.⁴ Sem esquecer da figura central que mobiliza esse conceito, que é o sacerdote ascético; o próprio é uma mercadoria que estabelece no interior de um “metabolismo social” das mercadorias dos ideais ascéticos. Além do mais, gostaríamos de destacar que a concepção de um “mercado moral” já se encontra desde a relação entre credor-devedor, quando o próprio Nietzsche escreve “que o grande conceito moral de ‘culpa’ teve origem no conceito muito material de ‘dívida’” (GM II 4). Com isso, destaca-se uma crítica moral-econômica do próprio genealogista. Afinal, por meio do contrato social com o credor, “o devedor [...] empenha ao credor, para o caso de não pagar,

³ Neste aforismo, inclusive, ele utiliza a palavra “*Bürgen*”, justamente porque carrega um sentido semântico que dá um entendimento econômico da palavra “fiador”.

⁴ Gostaria de destacar aqui dois textos que retratam uma dialética entre moral e economia, da mesma maneira que gostaríamos de retratar neste artigo. O primeiro deles, não muito conhecido, é o “*Excertos dos livros de James Mill Éléments d’économie politique*”, de Karl Marx, conhecido na pesquisa marxista e da teoria crítica como os cadernos de Paris de 1844. Como destaca Luiz Philippe de Caux: “tudo leva a crer que foram escritos por Marx logo depois da redação dos cadernos que compuseram os *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*” (DE CAUX, 2016, p. 94). Além do mais, como ele escreve, esse texto também foi recuperado pela pesquisa para caracterizar uma possibilidade de leitura de uma teoria do reconhecimento em Marx, capitaneado por Michael Quante. Contudo, uma questão que não poderia deixar passar é a relação da ideia do contrato entre o credor e o devedor que é posta nesse texto por Marx: “é óbvio que o credor, além da garantia *moral*, tem também a garantia da coação jurídica e ainda garantias mais ou menos *reais* por seu homem [...] O crédito é o juízo *econômico* sobre a moralidade de um homem. No crédito, o próprio homem se tornou o mediador da troca no lugar do metal ou do papel, não como homem, mas sim com a *existência de um capital* e dos *juros*” (MARX, 2016, pp. 150-151). O segundo texto é uma passagem de Adorno e Horkheimer em a *Dialética do Esclarecimento*, no capítulo “Elementos do antissemitismo: limites do esclarecimento”, que acaba por reforçar a crítica da concepção política do fascismo que está baseada na relação dialética entre economia e moral; então, eles escrevem que “a sociedade atual, onde os renascimento e os sentimentos religiosos primitivos, bem como o legado das revoluções, estão à venda no mercado; onde os chefes fascistas negociam atrás das portas o território e a vida das nações, enquanto o público esperto calcula o preço do rádio; a sociedade, onde a palavra que a desmascara se legitima por isso mesmo como recomendação para a admissão no banditismo político; essa sociedade, na qual a política não é mais somente um negócio, mas o negócio é a política inteira” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 143).

algo que ainda ‘possua’” (GM II 5). Posteriormente, o próprio Nietzsche entende que:

O sentimento de culpa, de obrigação pessoal, para retomar o fio de nossa investigação, teve origem, como vimos, na mais antiga e primordial relação pessoal, na relação entre comprador e vendedor, credor e devedor: foi então que pela primeira vez defrontou-se, *mediu-se* uma pessoa com outra. Não foi ainda encontrado um grau de civilização tão baixo que não exibisse algo dessa relação. Estabelecer preços, medir valores, imaginar equivalências, trocar — isso ocupou de tal maneira o mais antigo pensamento do homem, que num certo sentido *constituiu* o pensamento: aí se cultivou a mais velha perspicácia, aí se poderia situar o primeiro impulso de orgulho humano, seu sentimento de primazia diante dos outros animais. [...] Comprar e vender, juntamente com seu aparato psicológico, são mais velhos inclusive do que os começos de qualquer forma de organização social ou aliança: foi apenas a partir da forma mais rudimentar de direito pessoal que o germinante sentimento de troca, contrato, débito [*Schuld*], direito, obrigação, compensação, foi *transposto* para os mais toscos e incipientes complexos sociais (em sua relação com complexos semelhantes), simultaneamente ao hábito de comparar, medir, calcular um poder e outro” (GM II 8).

Enquanto uma crítica genealógica, é desse ponto que gostaríamos de partir com a nossa hipótese, i.e., apresentar o sacerdote ascético — sob um viés negativo do ideal ascético — e analisá-lo a partir da compreensão que tanto a moral quanto a economia são instrumentos de poder e, com isso, estabelece o seu *regime de signos* calcado em um “sistema de crédito”⁵ dual; ou seja, a moral e a economia se entrelaçam e coabitam ao mesmo tempo e espaço. Efetivamente, ele consegue transitar entre as “duas” esferas em um processo de retroalimentação contínua e unificada do seu sistema de dominação. Dessa forma, para caracterizar melhor nossa hipótese, a primeira parte deste artigo se concentra em explicar alguns conceitos em Marx, na segunda parte explicamos de que maneira são produzidas e consumidas as “mercadorias” no ideal ascético; por último, destacamos a relação dialética entre o sacerdote ascético e o escravo da moral.

Em termos metodológicos, gostaríamos de destacar que, diante desse percurso hipotético inicial, será feita a apresentação da dialética marxiana sobre o capital. Posteriormente, serão introduzidos os modos de representação da mercadoria e das relações sociais reificadas do trabalho humano e, então, poderemos doravante investigar os possíveis “modos de configuração” do ideal ascético, da mesma maneira as suas respectivas categorias, como por exemplo, o próprio sacerdote ascético e os usos do ressentimento. Além do mais, destacamos que, pela maneira como Nietzsche expõe o “comércio” dos ideais ascéticos, torna-se interessante e possivelmente plausível abordá-lo a partir da lente crítica do Marx tardio, com o objetivo de integrá-lo na interpretação que busco fazer do papel hermenêutico da concepção de *totalidade* em Theodor W. Adorno, encontrado na *Dialética Negativa* (2009), que evidencia, mesmo que

⁵ O conceito “sistema de crédito” se encontra em Adorno (cf. 2007, p. 66).

indiretamente, a própria dinâmica mercadológica do ideal ascético. Mas, é claro, deve ser feito um longo e cuidadoso trabalho filológico e filosófico. Sendo assim, ao longo do artigo foi acrescentado, tanto no corpo do texto quanto nas notas de rodapé, as possíveis assimilações marxianas para desenvolver e incorporar à análise ao conceito ao ideal ascético, com o objetivo de não perder de vista a própria letra nietzschiana e, com isso, cumprir o objetivo de entender as maneiras como são *produzidas* e *reproduzidas* as mercadorias do ideal ascético, assim como procurar expor as formas de dominação do sacerdote ascético.

II. Sobre o conceito de mercadoria em Karl Marx

Uma maneira de ampliar e entender a metáfora econômica no interior do ideal ascético pode se dar da mesma maneira como Karl Marx trabalhou com o conceito de mercadoria em *O Capital*. No entanto, inicialmente, é preciso fazer um outro comentário metodológico. Por mais que haja trabalhos recentes que fazem uma aproximação entre Marx e Nietzsche, este artigo não pretende apontar nenhuma semelhança ou até mesmo pontos de convergência e divergência entre os autores (cf. HEIT, 2018). Na verdade, o modo como Marx aborda o conceito de mercadoria pode ajudar a entender e verticalizar a forma como o ideal ascético se apresenta. Com isso, em um primeiro momento, será feita uma abordagem da dialética marxiana, para entender tanto a forma *comercial* por trás do ideal ascético, quanto a forma dialética em que ele se apresenta. A ideia de uma interlocução entre Nietzsche e Marx possui o intuito de articular os seus respectivos conceitos a fim de dar mais profundidade ao entendimento dos “modos de produção” do próprio ideal ascético. Por isso, não será feita uma aproximação filosófica das obras dos autores, ou uma mera literatura comparada.⁶ À vista disso, parece vantajoso recorrer à forma da mercadoria e à lógica do capital, a partir da filosofia de Marx, tendo em vista que

⁶ O modo como será abordado Marx neste artigo, principalmente, tanto com o conceito de dialética, será a partir das “novas leituras” (neue Marx-Lektüre), surgida na Escola de Frankfurt, na década 50-60, com os orientandos de Adorno (Han-Georg Backhaus, Helmut Reichelt e Alfred Schmidt). Também há outros nomes fora do eixo frankfurtiano, como o do Roman Rosdolsky, em seu clássico texto: “Gênese e Estrutura do Capital” (1968). O que essas leituras têm em comum são as pretensões de desvencilharem-se das leituras meramente economicistas de *O Capital*, assim como da concepção determinista da história e, por fim, de uma dialética redutivista da história. Como escreve Amaro Fleck: “O primeiro traço distintivo da *Nova leitura de Marx* frente ao marxismo ocidental [e, também, ao marxismo tradicional], é a ênfase sobre o projeto marxiano de oferecer uma *crítica* da economia política, em vez de uma economia política alternativa. Assim, se o marxismo ocidental costumou interpretar *O Capital* como uma teoria econômica que teria sido escrita a partir da perspectiva dos trabalhadores (e que, portanto, denuncia a exploração do trabalho contida na obtenção de mais-valor, em vez de legitimá-la), a Nova leitura vai ressaltar que *O Capital* não busca construir uma teoria econômica, mas mostrar como a própria pretensão de tal teoria está vinculada a um tipo de sociedade muito específico no qual o trabalho assume a forma padrão de trabalho assalariado e seu produtor o de mercadoria. Se a ciência econômica burguesa era capaz de mostrar como a sociedade estava estruturada, a crítica da economia será capaz de mostrar que tal estrutura é dinâmica e transitória, desnaturalizando a formação social existente e mostrando que ela é apenas uma dentre muitas formações históricas contingentes” (2019, p. 163).

as categorias de “ideal ascético” e “sacerdote” estão permeadas de metáforas econômicas, o que oferece uma via para compreender os dois conceitos nietzschianos em uma ordem competitiva e comercial. Por isso, ao longo da terceira dissertação, o genealogista escolhe apresentar o conceito, ora como ideal ascético, em sua forma singular, ora também como *ideais ascéticos*, no sentido plural do conceito.

Como escreve Marx, na abertura do primeiro capítulo de *O Capital*, “a riqueza das sociedades onde reina o modo de produção capitalista aparece como uma ‘enorme coleção de mercadorias’, e a mercadoria individual, por sua vez, aparece como sua forma elementar. Nossa investigação começa, por isso, com a análise da mercadoria” (MARX, 2013, p. 113). Diante disso, a nossa investigação com o conceito de ideal ascético não seria diferente, levando em conta que se torna importante evidenciar como são “fabricados” ideais no conjunto do comércio moral. Ou seja, como são produzidas as mercadorias dos ideais ascéticos? Como esses ideais são comercializados? Além do mais, torna-se importante destacar a necessidade de investigar o ideal ascético em sua “forma elementar”, i.e., nas múltiplas maneiras em que ele “aparece”, em razão de que ao longo da história do ideal ascético, dada a sua complexidade, ele tomou diversas formas e diversas identidades para se reproduzir e dar continuidade a esse sistema de produção e reprodução dos valores morais.

Apresentado esse primeiro ponto, torna-se necessário fazer outro comentário de natureza metodológica. Em termos de esclarecimento, a maneira como Marx apresenta o conceito de dialética em *O Capital* não se dá na forma histórica, mas na forma lógica.⁷ Com efeito, escreve Marx no posfácio da segunda edição do *Capital*: “Sem dúvida deve-se distinguir o modo de exposição segundo sua forma, do modo de investigação. A investigação tem de ser apropriar da matéria em seus detalhes, analisar diferentes formas de desenvolvimento e rastrear seu nexos interno”. Ao se certificar da tarefa de caracterizar e descrever logicamente “o movimento real” do capital, o filósofo alemão examina que: “a vida da matéria é agora refletida idealmente, o observador pode ter a impressão de se encontrar diante de uma construção a priori” (MARX, 2013, p. 90). A partir deste ponto, Marx confirma que o modo de

⁷ No clássico texto *Exposição e método dialético em “O Capital”* (1982), Marcos Müller escreve: “Dialética significa em *O Capital* primeiramente e, também, predominantemente, o ‘método/modo de exposição’ crítica das categorias da economia política, o método de ‘desenvolvimento do conceito de capital’ a partir do valor, presente na mercadoria, enquanto ela é a categoria elementar da produção capitalista que contém o ‘o germe’ das categorias mais complexas. O conceito fundamental, aqui, para o Marx crítico da economia política, é o de ‘exposição’, ‘método de exposição’, que designa o modo como o objeto, suficientemente apreendido e analisado, se desdobra em suas articulações próprias e como o pensamento as desenvolve em suas determinações conceituais correspondentes, organizando um discurso metódico” (1982, p. 02). Jorge Grespan (2012), enfatiza que *O capital* não deve ser lido como “uma narrativa histórica”: “Embora o objetivo de *O capital* não seja uma narrativa histórica, suas categorias têm como referência um objeto historicamente constituído — não a forma eterna, natural e única da produção social — de modo que muitas vezes as passagens da apresentação dependem de pressupostos históricos, evidenciando a impossibilidade de uma mera dedução lógica dos conceitos” (GRESPLAN, 2012, pp. 15-16).

apresentação do capital se dá em uma “dupla determinação”, ou seja, uma “força totalizante e contraditória — que define seu conceito”. Logo, o próprio conceito de dialética nesse contexto se dá na forma de *investigação* de um *objeto*, que no caso do Marx, é o próprio capital e as suas respectivas categorias.⁸

É deste ponto inicial que surge a categoria da mercadoria. Em primeiro lugar, ela “deve ser considerada sob um duplo ponto de vista”: a) o da qualidade; e b) o da quantidade; i.e., no interior dessa bifurcação utilitarista da mercadoria, é possível visualizar como os espaços sociais percebem e, também, consomem. Nesse caso, a duplicação serve para visualizar as camadas de revestimento do seu *valor de uso*, que é intrinsecamente denotado a sua *qualidade*, mas, também, a sua *quantidade* que se efetiva no *valor de troca*. Porém, como determina Marx, em termos de “valores de uso, as mercadorias são, antes de tudo, de diferente qualidade; como valores de troca, elas podem ser apenas de quantidade diferente”, e então, o que sobra deste cálculo final da soma entre os dois componentes, é apenas uma propriedade: todas são “produtos do trabalho” humano acumulado (MARX, 2013, pp. 113-116). No entanto, ele pergunta: “como medir a grandeza de seu valor?” E responde logo em seguida que o valor de uma mercadoria está intrinsecamente localizado no tempo de serviço, isto é, no “tempo de trabalho socialmente necessário” para ser efetivada a forma dela. Então, o cerne de toda mercadoria está localizado na efetivação do trabalho.

Com isso, Marx separa a categoria do trabalho em duas dimensões (a. concreta; b. abstrata), isso porque toda mercadoria está balizada espacialmente no valor de um “processo social”, bem como localizada dentro “uma enorme coleção de mercadorias” (MARX, 2013, p. 113). Por isso, a necessidade de uma duplicidade do trabalho no capitalismo, pois, enquanto mediação natural “entre homem e natureza” (MARX, 2013, p. 122), encontrada nas mais diversas formas sociais em termos históricos, o trabalho bifurcado em duas dimensões ajuda a entender outra realidade do próprio trabalho, que é a sua forma abstrata. Em outras palavras, no conjunto de acumulação das mercadorias, o trabalho é calculado a partir da abstração do “dispêndio de trabalho humano”, ou seja, nesse específico componente encontra-se o *valor* de uma mercadoria.

Logo, para Marx, as mercadorias estão localizadas em uma “unidade social”, posto que todas possuem “objetividade de valor” e, dessa forma “ela só pode se manifestar numa relação social com as mercadorias” (MARX, 2013, p. 125). Portanto, no interior desse processo de sociabilidade de valor mercantil,

⁸ Como escreve Müller (1982, p. 04): “Conforme a esta exigência, o verdadeiro concreto da realidade capitalista não é dado pela experiência direta da circulação de mercadoria e pelo movimento dos preços, isto é, pelas categorias da circulação, mas é o resultado de um processo de pensamento que reconstrói a constituição sistemática do capital a partir das determinações mais simples, abstratas e aparentes da produção capitalista (mercadoria, valor, dinheiro, circulação), para chegar às mais ricas e concretas e essenciais, através da explicitação das categorias da produção a partir da lei da valorização (mais-valia, exploração, tempo de trabalho, trabalho necessário e excedente, mais-valia absoluta e relativa, cooperação, divisão do trabalho, maquinaria, trabalho assalariado, reprodução e acumulação, para indicar algumas das principais categorias do Livro I de *O Capital*).

algo se concretiza no capital, que é justamente a “manifestação do valor”, na forma da convenção do dinheiro. Como escreve Jorge Grespan: “O dinheiro é o equivalente geral porque outras mercadorias projetam nele seu valor e se apresentam como simples valores de uso, como se o dinheiro, desse modo, é que lhes atribuisse um valor” (GRESPLAN, 2021, p. 35).⁹

Posteriormente, Marx explica melhor a dinâmica da mercadoria, e ele a define de maneira fluida, isto é, a mercadoria não depende apenas do processo do trabalho objetivado, mas de um “metabolismo social”, que nesse caso pode variar ou mudar completamente o valor final de uma determinada mercadoria.¹⁰ Por conta disso, um produto qualquer pode satisfazer “uma necessidade social” em determinado momento, no entanto “amanhã é possível que ele seja totalmente ou parcialmente deslocado por outro tipo de produto semelhante” (MARX, 2013, p. 180). Dessa forma, o valor de uma mercadoria é altamente dependente desse metabolismo social, que no fim é dinâmico e pode transformar o valor final.

É a partir do terreno da mercadoria e do dinheiro que surge a teoria do *fetichismo* de Marx. Segundo ele, uma mercadoria qualquer, enquanto se apresenta apenas como valor de uso, não possui nenhum “segredo”, pois ela está vinculada ao trabalho humano e à utilidade. No entanto, na estrutura do capital, quando um objeto qualquer se transforma em mercadoria, isto é, em valor de troca, ele acaba por se tornar uma “coisa sensível-suprassensível” (*sinnlich übersinnlich*). Em outras palavras, na cristalização do engendramento das mercadorias, que também “assume uma forma social”, o trabalho assume a mesma configuração mercadológica. Em resumo, Marx escreve: “A isso eu chamo de fetichismo, que se cola aos produtos de trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias” (MARX, 2013, pp. 146-148). Para resumir o argumento, o filósofo alemão escreve:

Os objetos de uso só se tornam mercadorias porque são produtos de trabalhos privados realizados independentemente uns dos outros. O conjunto desses trabalhos privados constitui o trabalho social total. Como os produtores só travam contato social mediante a troca de seus produtos do trabalho, os caracteres especificamente sociais de seus trabalhos privados aparecem apenas no âmbito dessa troca. Ou, dito de outro modo, os trabalhos privados só atuam efetivamente como elos do trabalho social total por meio das relações que a troca estabelece entre

⁹ Assim como destaca Amaro Fleck, o dinheiro enquanto uma mercadoria só existe como valor de uso, transformando-se em uma “encarnação do gênero valor, valor que é uma propriedade compartilhada por todas as mercadorias e por nada mais” (FLECK, 2012, p. 149).

¹⁰ “Na medida em que processo de troca transfere mercadorias das mãos em que elas não são valores de uso para as mãos em que elas o são, ela é metabolismo social. O produto de um modo útil de trabalho substitui o produto de outro. Quando passa a servir de valor de uso, a mercadoria transita da esfera da troca de mercadorias para a esfera do consumo. Aqui, interessa-nos apenas a primeira dessas esferas. Temos, assim, de considerar o processo inteiro segundo o aspecto formal, isto é, apenas a mudança de forma ou a metamorfose das mercadorias, que medeia o metabolismo social” (MARX, 2013, p. 178).

os produtos do trabalho e, por meio destes, também entre os produtores. A estes últimos, as relações sociais entre seus trabalhos privados aparecem como aquilo que elas são, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, como relações reificadas entre pessoas e relações sociais entre coisas (MARX, 2013, p. 148).

O filósofo alemão continua: “A determinação da grandeza de valor por meio do tempo de trabalho é, portanto, um segredo que se esconde sob os movimentos manifestos dos valores relativos das mercadorias” (MARX, 2013, p. 150). Com isso, o autor está enfatizando que a dinâmica do trabalho reificado, impõe uma forma “opaca” nas relações sociais (cf. FLECK, 2012), pois nessa relação de “produção historicamente determinada”, cria-se uma ilusão de que o dinheiro ou uma mercadoria qualquer, por exemplo, “não expressam uma relação social de produção, mas atuam na forma de coisas naturais dotadas de estranhas propriedades sociais” (MARX, 2013, p. 157). Consequentemente, inverte-se a relação entre sujeito e objeto no mundo trabalho, ou seja, como argumenta Grespan, o mercado torna-se o agente por trás do objeto, que nesse caso, é o sujeito colocado em uma dinâmica reificada, uma vez que “o trabalho é o verdadeiro sujeito criador de valor, mas é dominado pelo capital e submetido à tirania dos meios de produção, que usurpam sua posição e se apresentam como sujeito que organiza e comanda o processo” (GRESPLAN, 2021, p. 53). Então, para Marx, essa forma reificada e fetichista da organização econômica e social é o nexos elementar da produção da dominação dos seres humanos (MARX, 2013, p. 156).¹¹

III. A dimensão negativa do ideal ascético

Segundo Giacoia, “é necessário distinguir tanto entre os tipos de ascetas quanto entre os meios de que se valem”, pois pode surgir, em um horizonte social, a possibilidade da “instrumentalização dos ideais ascéticos” (2014, pp. 146 e 152). Dessa forma, entendemos que, assim como a mercadoria para Marx tem um “duplo caráter” (valor de uso; valor de troca), o ideal ascético opera da mesma forma, uma vez que, segundo a nossa interpretação, existem duas dimensões na forma do ideal ascético, respectivamente a forma mercadológica (negativa) e a dimensão positiva ou “inocente”, como caracteriza Giacoia.¹² Um dos responsáveis pela configuração negativa é o próprio sacerdote ascético. Por

¹¹ Nota-se que não foi utilizado o conceito “reificação”, mas, sim, o termo “reificado” (e a expressão “relações reificadas” por Marx), pois quem cunhou o conceito de reificação foi Lukács, em seu livro *História e consciência de classe* (1923). Para estruturar o conceito ele utilizou justamente Marx (cf. HONNETH, 2018, p. 31). Todavia, para garantir uma relação filológica entre Marx e Nietzsche, optou-se por manter o adjetivo em alemão: *sachlich*.

¹² Por exemplo, Giacoia delimita que figuras como Jesus e Buda, “constituem figuras sublimes de renúncia à vontade de poder, uma modalidade não nietzschiana de autossupressão da vontade de poder” (GIACOIA, 2014, pp. 150-151).

conta disso, será utilizado o *procedimento* da dialética negativa para conseguir expor as contradições que aparecem nos usos do ideal ascético pelo sacerdote. Em termos de esclarecimento, a escolha da dialética negativa não é arbitrária, haja vista que ela é “um procedimento para lidar única e exclusivamente com os objetos contraditórios” (FLECK, 2015, p. 171). Para Adorno, a “difusão do princípio [de troca] transforma o mundo todo em algo idêntico, em totalidade” (ADORNO, 2009, p. 128). Sendo assim, interpretamos que o ideal ascético aparenta ter uma dimensão (falsa) de totalidade, na medida em que as respostas são mobilizadas para lidar e responder ao devir do “comércio” moral.¹³

A partir desse idealismo, o ideal ascético nas duas dimensões *reduz o sofrimento à mera culpa do sujeito que sofre com o respectivo padecimento*. No entanto, só é possível diferenciar esses dois polos a partir de uma linha tênue em que o sacerdote ascético vai operar e mobilizar as respostas para lidar com o sofrimento dos seus súditos. Devido a isso, o sacerdote ascético anexado à lógica do mercado, i.e., na sua dimensão negativa, é “um campo minado de contradições” (GIACOIA, 2014, p. 143), uma vez que transporta o vocabulário econômico para uma dimensão da economia moral. Por isso, é preciso pensar que essa lógica do ideal ascético é retroalimentada e afetada pela externalidade da troca real da mercadoria no mundo do capital. Ou seja, da mesma maneira que a mercadoria é afetada por algo externo e, por conta disso, pode perder ou até mesmo expandir o seu *valor*, o ideal ascético opera da mesma forma, em outras palavras, via um metabolismo social que determina o valor de um respectivo ideal, uma vez que a troca de mercadoria do ideal ascético se estrutura no alívio do sofrimento, através das mercadorias fabricadas pelo próprio sacerdote ascético (cf. GM III 15). No entanto, o sofrimento também pode ser reinterpretado de outra forma, ou até mesmo não fazer mais sentido dentro de uma estrutura social dinâmica, que opera pelo princípio do devir mercadológico. Por essa razão, é proveitoso recorrer a Adorno, visto que para ele, segundo Fleck: “a troca de mercadorias é o nexos social que faz com que todas as coisas estejam conectadas, e por isso todos, até mesmo os totalmente desprovidos de dinheiro dependem do que ocorre nos mercados” (FLECK, et. al., 2021, p. 570).

Mas, *o que significam ideais ascéticos?* Esta é a pergunta de abertura do Nietzsche no título da terceira dissertação. A resposta se encontra ao longo dos aforismos da terceira parte, porém a versão sintetizada está no aforismo 28. Segundo o filósofo alemão, o ideal ascético tem a função de responder sobre o vazio de sentido produzido pelo sofrimento. De modo mais direto, o ideal é uma *resposta* e uma *justificação* para o vir-a-ser. Com ele: “o homem estava *salvo*, ele possuía um *sentido*, a partir de então não era mais uma folha ao vento, um brinquedo do absurdo, do sem-sentido, ele podia *querer* algo” (GM III 28). Mas, só é possível “querer” algo no ideal ascético a partir do momento em que se nega as relações sociais fora da ideologia moral asceta. Isso posto, compreende-se

¹³ “De acordo com Adorno, a totalidade é uma característica de nossas sociedades modernas, só elas formam tendencialmente um único todo da vida social” (FLECK, et. al., 2021, p. 570).

que o primeiro empreendimento do ascetismo precisa obrigatoriamente ser negativo. Como escreve Nietzsche, torna-se necessário negar as transformações do devir, para se revoltar “contra os mais fundamentais pressupostos da vida” (GM III 28). O elemento da negação precisa dizer *não* à vida terrena, pois “esta passa a ser, então, revestida de erro, imperfeição, aparência, maldade e carência” (GUIOMARINO, 2018, p. 70). Feita essa bifurcação entre o mundo real (aparente, falso) e o mundo imaginário (verdadeiro, único), o ideal ascético se torna um capital religioso capaz de gerar “atitudes valorativas e representações de objetivos, [que] marcam algo digno de ser desejado e apontam assim para além do estado atual” (HEIT, 2017, p. 376).

No entanto, a questão que fica é: a partir de qual momento ele se torna um “ideal ascético”? Segundo Stegmaier (2004, p. 154), um ideal é uma meta, um norte em vista de uma mudança e um progresso a ser alcançado a qualquer custo no futuro. Para isso, torna-se necessário, no âmbito da moralidade, o processo de *renúncia* (*Verzicht*) do corpo de modo geral, mas não sem o desenvolvimento da *disciplina* (*Disziplin*), e do *esforço* (*Anstrengung*).¹⁴ Logo, isso se transforma em um *ideal*, um modelo a ser seguido rigidamente, sem a possibilidade de uma abertura do modo de avaliar e reavaliar a vida, ou seja, é negado qualquer tipo de relativização à respectiva moral. O absoluto (ou o nada) torna-se caminho e redenção para o sujeito que segue o ideal dentro da lógica do idealismo asceta. À vista disso, é obrigatório o estabelecimento de uma lógica que dê conta de um além-mundo, uma “meta-física”, para um alívio do nada. Por isso, a lógica do ideal ascético é contraditória e, igualmente, negativa. É preciso negar a todo momento os pressupostos essenciais que compõem os aspectos da vida terrena.

Diante disso, o processo de se tornar integralmente um ideal ascético, origina-se do resultado de uma soma entre o valor *autorreferencial* e o valor *auto-encorajador* (*selbstbestärkend*) (cf. STEGMAIER, 2004, p. 155). O produto deste montante é denominado por Stegmaier de estrutura paradoxal (*paradoxe Struktur*). Em outras palavras, qualquer ideal, no interior de sua representação, possui uma estrutura *normativista* no âmago dos seus elementos simbólicos e, a partir daí, se estabelece a *referência*, a respectiva meta do ideal, o foco central e o apelo para a mudança. Portanto, a *autorreferência* é a produção e reprodução dos signos *negativos* determinantes no núcleo de um paradigma avaliativo e dogmático no interior de um grupo ou sujeito, que segue tal dispositivo moral. Principalmente, o maior reflexo e cristalização desses valores, encontra-se, imediatamente, no próprio sujeito que professa esse ideal.

A segunda parcela dessa soma conceitual torna-se fundamental a partir do atributo pragmático que o elemento *autorreferencial* tem a oferecer, isto é, o valor de uma meta. Com isso, atribui-se uma base, uma essência, uma teia de respostas a qualquer evento atribuído à realidade terrena. Imediatamente, o componente *auto-encorajador* serve como peça final e fundamental para fechar

¹⁴ “Um ein Ideal anzustreben, sind Disziplin, Anstrengung, Verzicht, also Askese nötig, und insofern ist das Ideal ein asketisches Ideal” (STEGMAIER, 2004, p. 154).

o ciclo de um ideal que se torna ascético. A referência surge como uma orientação social que, espontaneamente, gera uma resposta rápida e decidida para o indivíduo. Por essa razão, ele acata tal modelo, afinal o sujeito asceta acredita que vai ser salvo ou que sua dívida (com o sacerdote) terá uma redenção em um futuro próximo. Isso posto, a meta é diminuir ao máximo o sofrimento terreno. Como bem escreve Nietzsche a respeito da redenção do sofrimento no ideal ascético, “não importando no momento para que direção, com que fim, com que meio ele queria: *a vontade mesma estava salva*” (GM III 28).

No entanto, essa “soma” do valor *autorreferencial* mais o valor *auto-encorajador*, automaticamente, produz a *paradoxe Struktur*, devido ao elemento da *contradição* (*Widerspruch*) do ascetismo (cf. GM III 11). O paradoxo se dá pelo fato de que o ideal gera um caminho determinado para o agir, assim como um modo de valorar a realidade, que é contraditoriamente plasmada pelos ideais negativos do ascetismo, como aponta Giacoia (cf. 2016, p. 198). Como já foi mostrado, surge no interior desse movimento um sintagma referente aos principais signos da metafísica ascética. No entanto, inicia-se uma cisão impossível, a bifurcação entre dois “mundos” da ontologia asceta: o real (físico) e o imaginário (não físico). Porém, como essa divisão só é feita no sentido “ideal”, isto é, no pensamento, surge uma contradição, uma estrutura paradoxal.

Todavia, essa contradição é excluída pelo próprio ideal ascético, ou melhor, ela é ligeiramente *ocultada* devido à força da *autorreferencialidade* e do estímulo que o elemento *auto-encorajador* oferece para dentro do movimento paradoxal. Aqui, talvez, seja o ponto de partida do fetichismo do ideal ascético; uma vez que a dupla dinâmica, diante desse curto-circuito da estrutura paradoxal, consegue solucionar a crise de sentidos — rapidamente — por conta do impacto social e individual que ela consegue fornecer no interior do movimento ascético, principalmente na rápida resolução da gama de respostas para o sujeito, que, por fim, acaba por ignorar o próprio elemento paradoxal em questão, pois afinal “o ideal ascético lhe ofereceu um sentido!” (GM III 28). O que chama atenção é que ao invés de criar um desafio ao sujeito, impedindo-o de conseguir o objetivo posto, devido a sua impossibilidade do conhecimento do não-físico, é declarado por ele mesmo o contrário — *o sentido se torna ainda mais atraente e auxiliador para a vida* — o valor do ideal ascético não se desmancha no ar, pois ele consegue criar uma barreira, uma resistência imunológica à crise de sentidos (*Sinn*). Com isso, torna-se possível visualizar uma virada ao modo de reagir e agir ao vir-a-ser, de modo que, a partir do consumo mercadológico da ontologia do *ideal ascético*, a desilusão do ideal se transforma em uma forma de resistência ao devir, formando assim uma exaltação do próprio ideal como um princípio fundamental, conseqüentemente, para a construção de um amortecimento do sofrimento. Em outras palavras, como escreve Stegmaier: “Não só é resistente a decepções, mas também age como um reforço por si mesmo: enquanto o ideal motiva a ascese de um lado, a ascese, por outro lado,

impulsiona o ideal a níveis mais elevados à medida que mais se opõe a ele”.¹⁵ À vista disso, o ideal ascético é capaz de produzir formas *individualizadas* para a (re)produção do ascetismo como *forma de vida*, isto é, a resistência à decepção é tão inflexível que o ideal ascético consegue operar sem um sacerdote ascético coordenando ações e reações para o agir no vir-a-ser. Em *O Anticristo* (1888), o filósofo alemão deixa isso claro, pois ele entende esse fenômeno do ideal ascético como um modelo de *autoalienação* (*Selbst-Entfremdung*). Como ele esclarece ainda, o ideal ascético é um horizonte de “finalidade” e “sentido” que ajuda a “justificar, explicar, afirmar a si mesmo” (GM III 28), a partir do *locus* da autoilusão, que está estabelecida na estrutura do elemento paradoxal.

Diante disso, o núcleo constitutivo do ideal ascético, segundo a nossa interpretação, configura-se em uma forma dialética, determinada entre o vir-a-ser e o órgão integrante da “veracidade” negativa do ascetismo. Para entender como o ideal ascético funciona dialeticamente, de início é preciso investigar e identificar que não se trata de nenhuma síntese de ideias opostas, muito menos um “diálogo” entre os contrários. O que há é justamente uma negação violenta e refratária ao mundo denominado “aparente”. Porém, aqui se encontra outra *contradição* do ideal ascético, ou seja, de forma ambígua para dar continuidade à existência ao ideal ascético, firma-se uma relação *parasitária* com a realidade “falsa” e transitória. Desse modo, torna-se necessário interpretar o ideal ascético, principalmente o seu modo de (re)produção, a partir de uma dialética que opera em uma dimensão negativa — a negação do mundo aparente se encontra em apenas sentido *retórico*, afinal esse mundo temporário é *essencial* e principal fonte de inspiração para os conceitos determinantes do ideal ascético.

O ideal ascético com sua forma parasitária e mercadológica opera de forma duplicada, ora via estagnação de um ideal, ora via transformação desse ideal. Ou seja, assim como uma mercadoria precisa se *manter* e, ao mesmo tempo, *expandir-se*, o ideal precisa ser entendido da mesma maneira. Tudo vai depender do momento de um respectivo eixo social, no interior de um tempo e de um espaço mercantilizado da moral. Essa forma duplicada e contraditória ocorre pelo fato de que o ideal ascético, até certo ponto, no âmago de um espaço social, necessita se manter cristalizado e sem mudança aparente, afinal ele precisa produzir respostas sólidas para a realidade atuante, pois não pode haver “contradições” dentro do próprio ideal ascético. Se houver, é preciso ocultá-las. No entanto, para se valer de outras realidades espaciais e temporais, ele se atualiza e, de certa maneira, não permanece estagnado. Conseqüentemente, ele só funciona a partir dos conceitos *imanes* que a própria realidade “aparente” transmite e, com isso, consegue transformar os conceitos, que são fluidos e constantes, a partir de sua lógica, que, no caso, sempre são estagnados e limitantes. Então, a natureza do ideal ascético, na sua forma dialética de se

¹⁵ “Es ist nicht nur enttäuschungsresistent, sondern wirkt sogar selbstbestärkend: einerseits motiviert das Ideal die Askese, andererseits treibt die Askese das Ideal um so höher, je mehr sie sich ihm entgegenarbeitet” (STEGMAIER, 2004, p. 155).

expor, acaba por se valer (em um sentido parasitário) da própria realidade que ele necessita negar. Além disso, simultaneamente necessita do metabolismo social que está por trás das transformações do valor de uma mercadoria qualquer.

Em outras palavras, todo arranjo molecular da dialética do ideal ascético é composto por essas duas forças (a. vir-a-ser; b. veracidade). A princípio, o vir-a-ser se faz necessário para o conhecer, já que se torna indispensável compreender a realidade posta e, ainda mais fundamental, entender o mundo e suas diversas aparências, para posteriormente negá-las. Feito esse primeiro movimento de observação das leis naturais, automaticamente cria-se uma realidade invertida e oposta a tudo que é orgânico. Esta vida trivial já não serve mais, pois não passa de mera ilusão e imperfeições, devido às tentações e as mudanças que o corpo é suscetível ao longo do tempo. Tal movimento desdobra uma fissura entre mundos. A partir de agora, abre-se uma relação entre a negação e a afirmação pelo apreço do nada. Essa transformação leva a veracidade a se tornar a *moral absoluta* da crença do ideal ascético, sua sustentação corresponde a partir da lógica artificial de uma moral universal.¹⁶

Em resumo, o ascetismo — enquanto um ideal — precisa gerar condições práticas decorrentes de sua própria veracidade para o rebanho, denominado aqui com o valor autorreferencial, para então tornar-se um ideal que automaticamente venha a se converter em um grande monopólio de “bens de salvação”, fundamentado em uma ideologia moral, visto aqui como o elemento *auto-encorajador* para o sujeito que segue tal modelo ascético. Portanto, a partir da lógica da negação do mundo e, com isso, a “morada” no *globo invertido*, isto é, o domicílio da perfeição do ideal ascético, o próprio se converte um modelo a ser vivido e buscado a todo momento. Desse modo, a dialética do ideal ascético se insere nessa dinâmica contraditória entre negar e pertencer a esse mundo de aparências, isto é, na contramão desse discurso de rejeição, que, na verdade involuntariamente, está a afirmar o próprio mundo de aparências em que ele busca negar. Em outras palavras, esse espaço social em um primeiro momento negado logo tornou-se essencial para *avaliação* e *reavaliação* do sacerdote ascético, ou seja, para agir de forma que encubra o seu gosto pelo poder, o asceta precisa se adaptar às diferentes realidades que ele precisa cobrir, para posteriormente poder negá-las e assimilá-las. Em torno dessa ambiguidade,

¹⁶ Ao falar sobre o cerne da veracidade do positivismo, Giacoia escreve: “Ao refletir sobre si mesma, a consciência filosófica, animada pela vontade de verdade, descobre uma forma típica de avaliação por detrás, ou no fundamento, da oposição entre verdadeiro e falso. A veracidade repousa, pois, sobre uma avaliação da verdade lógica como valor absoluto. Ora, a instituição de valores incondicionais constitui a atmosfera vital da moral, razão pela qual é necessário reconhecer que a antítese entre verdadeiro e falso – e, com ela, a veracidade científica – tem sua raiz última numa forma de avaliação *tipicamente moral*”. Então, “para permanecer coerente consigo mesma e, desse modo, manter-se fiel à sua vocação essencial, a veracidade tem que fazer a experiência de seu parentesco com o *ideal ascético*, que constituiu o cerne de todo valor religioso-moral” (GIACOIA, 2014, p. 125).

principalmente sobre esse teor dialético que o ideal ascético carrega, Nietzsche escreve:

Pois uma vida ascética é uma contradição; aqui domina um ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder que deseja senhorear-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais; aqui se faz a tentativa de usar a força para estancar a fonte da força; aqui o olhar se volta, rancoroso e pérfido, contra o florescimento fisiológico mesmo, em especial contra a sua expressão, a beleza, a alegria; enquanto se experimenta e se *busca* satisfação no malogro, na desventura, no fenecimento, no feio, na perda voluntária, na negação de si, autoflagelação e autossacrifício (GM III 11).

Então, toda a negatividade dialética do ideal ascético é composta por essa luta entre o negar e exercer um sentido sobre a própria vida, assim como negar a si mesmo voluntariamente. Como expõe Giacoia:

Ao contrário, a dialética da vontade de verdade, culminando em autossupressão, torna manifesto que essa dialética se desdobra com observância da lógica valorativa dos antagonistas, cuja derradeiras consequências *têm de ser* extraídas, a partir da mesma “proibidade intelectual” reivindicada pelos dois lados; trata-se, pois, de uma exacerbação das mesmas exigências, que impõe seu cumprimento, sob pena de inconsequência lógica, falta de asseio (impostura) intelectual e improbidade moral (GIACOIA, 2014, p. 122).

É dessa dinâmica que surge o sacerdote ascético, pois ele “tem nesse ideal não apenas a sua fé, mas também sua vontade, seu poder, seu interesse” (GM III 11). Também, é a partir do próprio sacerdote ascético que surge a bifurcação da dimensão positiva e negativa, visto que é ele que vai configurar e reconfigurar os *modos de ação* dos ideais ascéticos (*Wirkungsweise asketischer Ideale*), na medida em que ele percebe as mudanças sociais à sua volta, ou seja, um dos seus principais “feitiços” é saber observar e entender as esferas coletivas e suas demandas na sociedade, uma vez que o sacerdote necessita da dinamicidade da vida, da mudança, em uma direção para poder operar sobre esse setor, afinal “seu *direito* à existência se sustenta ou cai com esse ideal” (GM III 11). Sem essa mutação, sua lógica se desmonta e, automaticamente, desmorona-se. Então, o *Priest* precisa se “modernizar”, para no final corrigir e atualizar as reivindicações à sua ótica de poder. Afinal de contas, ele precisa que o sofrimento continue exercendo forte influência sobre os sujeitos do seu rebanho. Se ele não faz essa leitura do funcionamento do vir-a-ser, é bem provável que o seu ideal não se sustente e ele perca qualquer chance de exercer domínio sobre o mesmo, perdendo a oportunidade de ampliar sua rede asceta. Como bem entende Nietzsche, esse manejo gregário que o sacerdote carrega aparece com certa frequência: “como em quase todos os tempos aparece o sacerdote ascético; ele não pertence a nenhuma raça determinada; floresce em toda parte; brota de todas as classes” (GM III 11). Toda essa performance asceta, à vista disso, precisa

esconder que seus ideais, sermões e suas “práticas e representações simbólicas” são, na verdade, lutas políticas.¹⁷ Por isso, quando o filósofo alemão escreve: “o que significam ideais ascéticos?” na figura do sacerdote, ele responde: “seu melhor instrumento de poder, e “suprema” licença de poder” (GM III 1). A *suprema licença de poder* é a produção do seu regime de signos, edificação essa que vem garantir uma rede de transformações, assim como uma teia de interpretação, tanto individual quanto social.

Feita essa apresentação e levadas à sério as metáforas econômicas encontradas na letra nietzschiana em conjunto com a dialética marxiana, torna-se necessário perguntar novamente: *como são produzidas e comercializadas as mercadorias dos ideais ascéticos?* Para responder a essa questão, é preciso entender que toda mercadoria satisfaz uma determinada necessidade individual ou, até mesmo, social. Por conta disso, necessariamente, ela deve estar vinculada a um comércio, estando no caso de Nietzsche vinculada a um “mercado moral”, para poder conseguir circular e, a partir disso, realizar tal *carência*. Esse mercado é justamente o ideal ascético. Com isso, se partirmos do pressuposto — hipoteticamente — de que a *forma elementar* do ideal ascético está localizada no cerne negativo do ressentimento, pode-se definir que todo e qualquer ideal ascético fundamenta-se a partir do *locus* da produção do “excesso do sentimento” e, conseqüentemente, “todo excesso de sentimento dessa natureza tem o seu preço”. Esse valor só é pago com o “sentimento” de dívida-culpa que é anexado a um sistema de crédito efetivado a partir do sacerdote ascético. Então, a partir dessa lógica, pode-se definir que as mercadorias, *produzidas* no ideal ascético, são *consumidas* a partir da necessidade posta pelo indivíduo com o objetivo de buscar uma “redenção” dos seus pecados. Do mesmo modo, ela é *comercializada* na medida em que o sacerdote ascético consegue se assenhorar dessa dor, desse sofrimento; como escreve Nietzsche: “ele torna o doente mais doente” (GM III 20). Portanto, também é na estrutura do ressentimento que encontramos a efetivação da obediência, ou seja, não é possível pensar os respectivos conceitos de forma separada ou autônoma. Na próxima seção será apresentada melhor esta relação.

IV. A dinâmica dialética na relação entre o sacerdote e o escravo da moral

A princípio, este subtítulo pode soar como uma contradição exegética. Mas, para desvencilhar qualquer olhar estranhado, de fato, não será feita aqui uma assimilação unilateral da famosa leitura do capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito* (2014), de Hegel. Porém, foi introduzida na argumentação do texto uma espécie de *dialética* entre o sacerdote e o escravo da moral. É necessário

¹⁷ Como entende Bourdieu: “Para tanto, tendo em vista que o princípio do efeito de consagração reside no fato de que a ideologia e a prática religiosa cumprem uma função de conhecimento-desconhecimento, basta perceber que os especialistas religiosos devem forçosamente ocultar a si mesmos e aos outros que a razão de suas lutas são interesses políticos” (BOURDIEU, 2007, p. 54).

identificar desde o início que não há uma *suprassunção* (*Aufhebung*), como se apresenta em Hegel, muito menos um *reconhecimento* entre as partes.

O que há na relação entre sacerdote-escravo da moral é a pura sede de poder, assim como a conquista do sacerdote via a submissão em seu modo de vida ascética. Por isso, a princípio pode-se determinar que o que se tem na relação de ambos é o *reconhecimento negativo* e assimétrico.¹⁸ Apenas o súdito reconhece efetivamente o sacerdote. Em outras palavras, a forma *negativa* do reconhecimento sacerdotal parte de uma composição falsa, isto é, apresenta-se *artificialmente* para poder exercer sua “altivez, vingança, perspicácia, dissolução, amor, sede de domínio, virtude, doença” (GM I 6), em direção à apropriação do *trabalho* e do (falso) *reconhecimento* do escravo da moral.¹⁹ Então, a respeito do título, continuaremos com os desdobramentos da hipótese inicial, com o acréscimo de que podemos interpretar e refletir sobre a possibilidade de entender *dialeticamente* a relação entre o sacerdote e o escravo da moral. Ambos precisam permanecer nessa relação para se constituir e continuar a existir, ou seja, mesmo que não haja um reconhecimento no sentido hegeliano, há um *reconhecimento negativo*, que acaba por operar de forma deficitária e assimétrica. O modo de *representar* essa relação dá-se a partir do reconhecimento, mesmo que falso, mas acaba por ser “mútuo”, na visão do escravo da moral. Por conseguinte, é necessário entender que o sacerdote, na *pós-revolta*, se apresenta de forma ambígua, ora *como* escravo, ora *como* sacerdote. Por isso, Nietzsche escreve: “Ele [sacerdote ascético] próprio tem de ser doente, tem de ser aparentado aos doentes e malogrados desde a raiz, para entendê-los — para com eles se entender; mas também tem de ser forte, ainda mais senhor de si do que dos outros” (GM III 15). Essencialmente, ele precisa se colocar em pé de igualdade com o rebanho, é claro, uma igualdade no sentido *negativo*, ou seja, uma *aparência* de igualdade.

Em primeiro lugar, para defender tal hipótese, é preciso estabelecer que o *sacerdote* se revestiu como *senhor* desde o princípio. Ele fez isso a partir de sua “capa” sacerdotal, constitutivamente *espiritual*. Em um certo sentido, o sacerdote conseguiu transformar e se camuflar em um modo de ser senhor.

¹⁸ Em Hegel, por exemplo, no início da consciência-de-si há um reconhecimento multilateral: “A consciência-de-si para si é *em si* e para *si* quando e por que é *em si* e para *si* para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido [*Anerkanntes*]. O conceito dessa sua unidade em sua duplicação, [ou] da infinitude que se realiza na consciência-de-si, é um entrelaçamento multilateral e polissêmico (HEGEL, 2014, p. 142).

¹⁹ A ideia de reconhecimento negativo advém do próprio Honneth. Porém, neste artigo, a ideia de reconhecimento negativo se dá de uma forma mais problemática. Segundo o próprio filósofo alemão, um reconhecimento negativo dá-se na medida em que ocorre uma “ofensa”, isto é, quando um “reconhecimento [é] recusado”, portanto, na negação do reconhecimento, o desrespeito tem a capacidade “de desmoronar a identidade da pessoa inteira” (HONNETH, 2003, p. 213-214). No entanto, o reconhecimento negativo do ideal ascético se dá de uma outra forma. Como toda estratégia do sacerdote ascético é fetichista, então, ele consegue impor um reconhecimento ao escravo da moral, porém, a parte negativa se encontra na medida em que ele torna o escravo como mero objeto, isto é, em uma forma reificada, por isso é um reconhecimento negativo. A partir daí o sujeito que assimila o ideal ascético não se “desmorona”, pois, o sacerdote permite uma falsa e aparente noção de reconhecimento em torno do rebanho.

Como escreve posteriormente Nietzsche, na terceira dissertação, “fazer-se a todo instante senhor dos sofredores” (GM III 15). Com isso, ele consegue realizar a *performance* como “bom” pastor, e não como um senhor. A partir do momento em que se estabelece autonomia ao sacerdote devido a sua *performance* espiritual, estabelece e se realiza a sua afirmação de *preeminência política-espiritual* (cf. GM I 6); acaba-se por indicar a formação e a demonstração das formas *simbólicas e puras (in effigie)* do poder capital senhor-sacerdotal. Como mesmo determina Nietzsche, é “então, por exemplo, que ‘puro’ e ‘impuro’ se contrapõem pela primeira vez como distinção de estamentos; aí também se desenvolvem depois ‘bom’ e ‘ruim’, num sentido não mais estamental” (GM I 6).

A partir desse “imperialismo moral”, concentrado em uma representação da pureza, encontra-se o nexo entre o *mag*o (*Zauberer*) e a “dominação sobre os que sofrem”²⁰ (GM III 15). Então, a partir do modo de *representação* nietzschiana do instinto-curandeiro (*Heilkünstler-Instinkt*), pode-se reconstruir os modos de conservação e perpetuação do ideal ascético em sua dimensão mercadológica e, também, do sacerdote ascético. O primeiro ponto para entender a *dominação* sacerdotal se dá na necessidade de tornar os escravos *doentes (Kranken)* e *inofensivos (unschädlich)*. O segundo passo resulta do processo de “autodisciplinamento, autovigilância, autossuperação” (GM III 16). O terceiro movimento se dá na efetivação do *Heilkünstler-Instinkt*, isto é, ao invés de se colocar como um *médico*, ele não vai na raiz do diagnóstico, apenas permanece na superfície do itinerário do sofrimento. Afinal, o papel do *Heilkünstler*, junto com o ideal ascético, dá-se no processo de “combater uma certa exaustão e gravidade tornada epidemia” (GM III 17). Todavia, o combate se dá por meio da obstrução da vida, isto é, “se possível nenhum querer, nenhum desejo mais; evitar tudo o que produz afeto”. Posteriormente, Nietzsche chama isso de “hipnótico amortecimento geral da sensibilidade” (GM III 18). Esse longo processo de negação e dominação se dá a partir da: 1) renúncia de si (*Entselbstung*); 2) santificação (*Heiligung*); 3) hipnotização (*Hypotisierung*).²¹ Consideravelmente, é nesse momento que se cria os primeiros modelos de *dependência* do escravo com o sacerdote, afinal ao transformar o escravo em um *eterno doente*, ele precisa prescrever diversas fórmulas para amenizar as respectivas dores e por isso estabelece uma relação de dependência com o sacerdote ascético. Por isso há uma relação *negativa* do reconhecimento entre o sacerdote e o escravo. O papel do sacerdote é prescrever “remédios” para aliviar momentaneamente as dores diárias. Por isso, a necessidade do reconhecimento a partir do escravo e não do sacerdote é uma relação assimétrica.

Depois desse longo processo de disciplina, agora ocorre um segundo processo de “amortecimento”; a “bênção do trabalho” (GM III 18). Nietzsche

²⁰ “Die Herrschaft über Leidende ist sein Reich” (GM III 15).

²¹ “Como resultado, em termos psicológicos-morais, ‘renúncia de si’, ‘santificação’; em termos fisiológicos, hipnotização” (GM III 17).

chama essa técnica de *atividade maquinal* (machinale Thätigkeit). Concretiza-se aqui a submissão e a dominação social através do trabalho (*Arbeit*): “a absoluta regularidade, a obediência pontual e impensada, o modo de vida fixado de uma vez por todas, o preenchimento do tempo, uma certa permissão, mesmo educação para a ‘impessoalidade’, para o esquecimento de si” (GM III 18). A efetivação do sacerdote ascético e do ideal ascético se dá a partir desse longo processo autômato, isto é, a concretude deste movimento é a *formação do rebanho*. Como determina o filósofo alemão: “Todos os doentes, todos os doentios, buscam instintivamente organizar-se em rebanho, na ânsia de livrar-se do surdo desprazer e do sentimento de fraqueza; o sacerdote ascético intui esse instinto e o promove”. E ele continua: “onde há rebanho, é o instinto de fraqueza que o quis, e a sabedoria do sacerdote que o organizou” (GM III 18).

A partir deste ponto, o sacerdote ascético se lança a um *espaço social*, isto é, ele visa a formação de rebanho. Em um primeiro momento pode-se pensar que o sacerdote constrói um dispositivo de reconhecimento multilateral, afinal ele precisa se perpetuar, então é criado um reconhecimento mútuo. No entanto, não é dessa forma que se estabelece, ainda permanece uma formação unilateral e falsa. A nossa hipótese é a de que o sacerdote ascético não precisa do reconhecimento dos escravos, visto que o ideal ascético já está posto — o (re)sentimento de culpa já se estabeleceu, o pecado não se esvazia, e o mau não cessa. A partir dessa configuração, como bem entende Nietzsche: “o doente foi transformado em ‘pecador’” (GM III 20). Por isso, para o sacerdote, “qualquer palavra crítica seria supérflua” (GM III 21). Isso significa que, para de fato haver reconhecimento nessa relação, em um sentido mútuo, é necessário um diálogo recíproco entre as partes. O sacerdote não tem a necessidade de reconhecer o escravo da moral, visto que ele desde a sua gênese se utiliza da *preeminência espiritual*, ou seja, da separação daqueles que não seguem à risca sua “dieta” ascética. Ele é “bom” por natureza, logo, em termos de hierarquia, o sacerdote está acima do escravo da moral. Sendo assim, a dinâmica dialética do sacerdote-escravo se dá unicamente na forma de dominação, onde as estruturas sociais se dão de forma “opaca”, isto é, por trás do súdito ou do rebanho. O sacerdote trata o escravo da moral apenas como *objeto*, como *coisa*, para, então, ter o sucesso da “vitória do seu ideal, do ideal ascético” (GM III 20). Assim como o ideal ascético se move em um sentido contraditório, o sacerdote não seria uma figura distinta do mesmo movimento. É preciso entender que na figura maior do ascetismo, a partir da sua necessidade de poder, pode soar que há um reconhecimento multilateral, porém tudo não passa de um longo processo de *fetichismo* no processo de construção e formação da sua realidade social “asceta”. Como escreve bem Nietzsche:

Supondo que a necessidade o obrigue, ele andarà entre os outros animais de rapina, sério como urso, venerável, prudente, frio, superior-enganador, como arauto e porta-voz de poderes misteriosos, decidido semear nesse terreno, onde puder, sofrimento, discórdia, contradição, e, seguro bastante de sua arte, fazer-se a todo instante senhor dos

sofredores. Ele traz unguento e bálsamo, sem dúvida; mas necessita primeiro ferir, para ser médico; e quando acalma a dor que a ferida produz, *envenena no mesmo ato a ferida* — pois disso entende ele mais que tudo, esse feiticeiro [*Zauberer*] e domador de animais de rapina, em volta do qual tudo o que é são torna-se necessariamente doente, e tudo doente necessariamente manso (GM III 15).

Um ponto a ser destacado é que, quando Nietzsche está descrevendo o sacerdote, ele escolhe descrevê-lo na figura do “mago” ou do “feiticeiro”.²²

Esse velho grande mago [*Zauberer*] em luta contra o desprazer, sacerdote ascético — ele havia claramente vencido, o *seu* reino havia chegado: já não havia queixas contra a dor, *ansiava-se* por ela; “*mais dor! mais dor!*” — gritou durante séculos o desejo dos seus apóstolos e iniciados. Cada excesso do sentimento que produzia dor, tudo que destruía, transtornava, rompia, transportava, extasiava, os segredos das câmaras de tortura, a engenhosidade do próprio inferno — tudo estava então descoberto, percebido, explorado, tudo estava à disposição do mago [*Zauberer*], tudo serviu desde então à vitória do seu ideal, do ideal ascético... “Meu reino não é deste mundo” (GM III 20).

Portanto, o *Zauberer* vai se valer de “conceitos paradoxais”, como escreve Nietzsche: “culpa”, “pecado”, “pecaminosidade”, “corrupção”, “danação”, para categoricamente definir o sujeito, ou melhor, o (objeto) sofredor em uma lógica: “de autodisciplinamento, autovigilância, autossuperação” (GM III 16). Isso se dá pelo fato de que o sofrimento precisa encontrar uma saída para não o deixar vir abaixo, por isso o sacerdote se vale da “mitigação do sofrimento” do processo religioso moral, para “embrutecer” o seu rebanho, para desenvolver assim a “renúncia de si”, a “santificação” e, à vista disso, como escreve Nietzsche, a “hipnotização” (cf. GM III 17). Sobre isso, destacamos uma passagem em que Oswaldo Giacoia destaca o papel do sacerdote ascético no processo de construção e instrumentalização dos conceitos paradoxais:

Por isso, na medida em que o sacerdote ascético é o responsável pela tremenda missão histórica de proteger os sofredores doentios tanto contra os “sãos” quanto contra sua própria superexcitável morbidez, ele *tem* de ser tanto o pastor dos infelizes quanto o natural desprezador de toda potência hígida. Seu elemento vital é, pois, o domínio sobre a

²² Sobre esse modo de representação do sacerdote como mago ou feiticeiro e o uso do substantivo “*Zauberer*”, podemos recuperar em outros livros para caracterizar a crítica de Nietzsche a esta figura central nos textos da *Genealogia da Moral*. Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche explica no aforismo *Origem do culto religioso* [Ursprung des religiösen Cultus] que “o sentido do culto religioso é influenciar e esconjurar a natureza em benefício do homem, ou seja, *imprimir-lhe uma regularidade que a princípio ela não tem*”. Em seguida, ele escreve que “o culto religioso se baseia nas ideias de feitiço [*Zauberei*] entre um homem e outro; e o feiticeiro é mais antigo que o sacerdote” (HH 111). A passagem demonstra o vínculo entre o *fetichismo* e as relações de dominação social no interior das estruturas religiosas que estão configuradas para assegurar “regularidade” tanto do ser humano quanto da natureza, i.e., da obediência com o senhor. Afinal, quem interpreta e dá sentido à natureza é o próprio mago. Já em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche o representa em um primeiro momento como um agitador, de que uma dada maneira se aproxima das representações encontradas em *Genealogia da Moral*. “Mas, quando Zaratustra contornava uma rocha, eis que enxergou, um pouco abaixo de si, no mesmo caminho, um homem que agitava [*warf*] os membros como um louco furioso”. Posteriormente, Nietzsche identifica-o como “feiticeiro ruim” e “falsário” [*Falschmünzer*] (ZA IV, O feiticeiro).

“comunidade dos sofredores”, onde ele encontra instintivamente a ambiência adequada ao exercício de sua arte e maestria, o âmbito de acolhimento para a sua espécie de felicidade. Razão pela qual a sua terapia só pode ter exercício vivo de paradoxos: proteger os sofredores do ressentimento que neles consome como um cancro latente; torna doente uma saúde ainda relativamente íntegra, que ele cobiça, inveja, mas também deprecia e odeia. Esse é um dos *topoi* mais fecundos da filosofia de Nietzsche. Por um lado, ele torna possível uma interpretação do sofrimento, e com isso a manutenção da vida. Mesmo culpada, a vida pode e deve ser vivida, ainda que como expiação. Por outro lado, ele compensa toda irrelevância de nossa condição: sofremos *porque* temos responsabilidade, porque o curso do mundo depende de nossas ações e decisões. Compensamo-nos, dessa maneira, de nossa total irrelevância e contingência. E é por causa disso que o sentimento de culpa tem tamanha eficácia, sendo praticamente irrefutável; ele tem a seu favor o fato de prover a única perspectiva de sentido para a aventura humana na história” (GIACOIA, 2014, p. 145).

Sendo assim, fica claro que o sacerdote sob via da dominação opera o *amortecimento geral do sentimento de vida*, isto é, o “amortecimento” se encontra na produção da “atividade maquinal”, ou seja, no trabalho. Então, o rebanho se volta para o trabalho, ocupação essa que tem por objetivo organizar o próprio rebanho, para as respectivas tarefas cotidianas, que são feitas repetitivamente, uma atrás da outra, sem nenhuma reflexão, sempre no sentido de ofuscar e afastar o sofrimento em que eles se encontram, em um processo de sedimentação das *relações opacas*. Mas, é claro, “o sacerdote ascético prescreve uma estimulação, embora em dosagem prudente” (GM III 18). A partir dos ofícios do dia a dia, segundo Nietzsche, é *fabricada*, em escala industrial, a alegria, que, no fundo, o autor define como: “amor ao próximo” (cf. GM III 18). No entanto, esse “bem querer” aos vizinhos só é válido caso eles participem desse “excesso de sentimento” (*Ausschweifung des Gefühls*). Se esses vizinhos não colaborarem e envolverem-se nas obrigações do *ideal* ou da “causa”, a amizade é transformada em ódio, em segregação e, principalmente, pela lógica do ideal ascético, esses indivíduos são transformados em “maus” — “o ideal ascético servindo ao propósito de excesso do sentimento” (GM III 20). É dessa abundância que se estimula o ressentimento, assim como a própria obediência. O “inimigo” nada mais é do que o modelo de resistência ao poder sacerdotal. Por essa razão, a autoridade asceta precisa rapidamente afastar ou ofuscar a ovelha desertora. A partir do mecanismo da “suprema licença de poder”, prescreve-se um *regime de signos* do ideal ascético. Segundo Nietzsche:

O ideal ascético tem uma finalidade, uma meta — e esta é universal o bastante para que, medidos por ela, todos os demais interesses da existência humana pareçam estreitos e mesquinhos; povos, épocas e homens são por ele interpretados implacavelmente em vista dessa única meta, ele não admite qualquer outra interpretação, qualquer outra meta, ele rejeita, renega, afirma, confirma somente a partir da *sua* interpretação (— e houve jamais um sistema de interpretação mais elaborado?); ele não se submete a poder algum acredita, isto sim, na sua primazia perante qualquer poder algum, na sua incondicional *distância hierárquica* em relação a qualquer poder — ele acredita que nada existe

com poder na Terra que não receba somente dele um sentido, um valor, um direito à existência, como instrumento para a *sua* obra, como meio e caminho para a *sua* meta, para *uma* meta (GM III 23).

A partir do *regime de signos*, isto é, do “sistema de interpretação” asceta, pode-se visualizar que com a “distância hierárquica” o sacerdote, de fato, não necessita de um reconhecimento multilateral. Na verdade, apenas o escravo da moral precisa *reconhecer* o sacerdote, pois o único sofredor é ele próprio. Daí encontra-se na figura sacerdotal o alívio, a sensação temporária da “emancipação” desse sofrimento, porém, ao mesmo tempo, essa mesma sensação retorna para o escravo. Necessariamente, ele precisará do sacerdote para poder esvaziar, minimamente, essa dor. Por isso o papel da atividade maquinal no interior da argumentação nietzschiana, posto que se torna importante entender os passos da *dominação social* via ideal ascético, isto é, via regime de signos. Logo, visualizar o sacerdote sob via dialética, permite entender suas formas contraditórias de lidar com os espaços sociais, principalmente à sua maneira de relacionar com os escravos. Pois, sobretudo, é dessa contradição sacerdotal que é permitido visualizar a dinâmica do mago (*Zauberer*) e, como ele consegue se manter atualizado para restabelecer e reconstruir suas metas, visto que, com a dinamicidade da *vir-a-ser* no “mercado moral”, ele se põe para se *autoconfigurar* e, com isso, recuperar o seu *valor* “monetário-moral”.

Como em Marx, o valor de uma mercadoria ocorre “por trás” do sujeito, a partir de uma forma fetichista; no ideal ascético, acontece da mesma forma. Se partimos da interpretação nietzschiana de que o sacerdote ascético participa do “mercado moral”, ele também é uma mercadoria, que, no fim, é altamente dependente do *valor de troca* e do *valor de uso* de suas mercadorias, que, nesse caso, são a “remissão” do pecado, o alívio do sofrimento, assim como o *sentido* da própria vida. Todas essas mercadorias são compradas ou trocadas pelo escravo da moral, pois ele precisa pagar toda a dívida que ele tem com o sacerdote, isto é, com o seu *senhor*. Então, a maneira que ele encontrou para efetivar o pagamento se dá na forma de trabalho. Na *atividade maquinal*, o próprio moralista se torna mercadoria e, também, produz a mercadoria para o *mag*o. Uma vez que isso ocorre, posto que participa da produção sacerdotal, ele também está engajado nessa dinâmica “econômica” do “poder da comunidade” (GM III 19), isto é, do rebanho, que, por fim, acaba por ajudar a produzir o valor da moeda-moral, que também acaba se acumulando e, conseqüentemente, concentrando-se no monopólio moral-econômico do sacerdote ascético e suas respectivas mercadorias de “salvação”. Com efeito, argumentamos que o ideal ascético tem uma forma fetichista, pois o feiticeiro consegue ocultar as mais diversas contradições do ideal ascético e, igualmente, a sua forma originária de ser sacerdote, que é *ser* senhor.

Com isso, consegue-se pôr em movimento a dinamicidade da *reificação* ao escravo da moral, por torná-lo mero *objeto*. Por conta disso, podemos caracterizar melhor essa abordagem a partir da leitura do ideal ascético como

uma forma de *ideologia*.²³ Em outras palavras, é possível interpretar hipoteticamente o ideal ascético — em sua dimensão negativa — como uma prática social enraizada nos processos de naturalização das próprias estruturas sociais hierarquizadas que o próprio ideal ascético compõe e se autodeterminam. Desse modo, é plausível dizer que tratar o ideal ascético sob a ótica da ideologia permite entender as relações de submissão impostas pelo sacerdote, além de permitir visualizar as contradições do próprio ideal ascético, postas pelo sacerdote. Portanto, quando se fala em *direito à existência*, por exemplo, entende-se (contraditoriamente) como privação dos espaços de possibilidade do sujeito. Afinal, o ideal ascético se forma a partir dos *sistemas de convencimento*, ou, como determina o próprio Nietzsche, “sistema de interpretação”, que impõe às práticas sociais aquilo que deve ou não ser realizado enquanto espaços de ação. Logo, podemos estabelecer que o *capital moral* do ideal ascético está localizado em uma forma de dominação, isto é, nas próprias categorias que engendram o sofrimento humano — pecado, erro etc. —, nas formas abstratas da dominação. O elemento constituinte dessa relação é o próprio sacerdote, que acaba por “aproveitar-se do sentimento de culpa” (GM III 20).

VI. Referências bibliográficas

ARALDI, Clademir. Niilismo e ideal ascético: acerca do valor do ascetismo na genealogia nietzschiana. **Filosofia Unisinos**, p. 175-183, maio-agosto, 2019, dossier.

ADORNO, Theodor. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

ADORNO, Theodor. **Dialética Negativa**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

ADORNO, Theodor. **Para a Metacrítica da Teoria do Conhecimento**. São Paulo: Unesp, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007.

DE CAUX, Luiz Philipe. Introdução aos excertos de Marx sobre James Mill (1844): ou sobre o reconhecimento. **Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 21; n. 1, pp.93-98.

FLECK, Amaro. O conceito de fetichismo na obra marxiana: uma tentativa de interpretação. **ethic@**, Florianópolis, v. 11, n. 1, p. 141 – 158 Jun. 2012.

²³ A maneira como o conceito de ideologia foi posto aqui se dá a partir da leitura de Rahel Jaeggi, isto é, segundo a filósofa, a crítica à ideologia pode e deve demonstrar as diversas facetas contraditórias que a ideologia impregna na sociedade, mas não pode dizer como a realidade social deve operar. Portanto, o que ela de fato *deve* é justamente informar sobre os possíveis significados dessas contradições e sua relação com o espaço social em que essa prática está associada (cf. JAECCI, 2008).

FLECK, Amaro. O anticapitalismo de Adorno. Entre o marxismo e as novas leituras de Marx. **Dissonância**, v.3 n.2, Dossiê Theodor W. Adorno, Campinas, 2º Sem. 2019.

FLECK, Amaro. Theodor W. Adorno: **Um crítico na era dourada do capitalismo**. 2015. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas.

FLECK, Amaro; PUCCIARELLI, Daniel; de Caux, Luiz Phillipe. Totalidade e contradição: uma nota sobre a recepção da dialética de Hegel por Adorno. **ethic@**, Florianópolis, v. 20, n. 2, 566–583. Ago. 2021

GIACOIA, Oswaldo. Arte e Filosofia: Para uma crítica dos ideais ascéticos. **PHILÓSOPHOS**, GOIÂNIA, V. 21, N. 2, p.197–218, JUL./DEZ. 2016.

GIACOIA, Oswaldo. **Nietzsche: o humano como memória e como promessa**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

GRESPLAN, Jorge. **Marx: Uma Introdução**. São Paulo: Boitempo, 2021.

GRESPLAN, Jorge. **O Negativo do Capital: O conceito de crise na crítica de Marx à economia política**. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

GUIOMARINO, Hailton. **O problema do sentido do sofrimento em Nietzsche**. (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018.

HEGEL, Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 2014.

HEIT, H. Ascese e Gaia Ciência na “Genealogia da Moral” de Nietzsche. **Kriterion**, Belo Horizonte, nº 137, 2017.

HEIT, Helmut. Verdade é Práxis: Nietzsche e Marx. **Cad. Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, v.39, n.3, p. 141–174, setembro/dezembro, 2018.

HONNETH, Axel. **Reificação: Um estudo de teoria do reconhecimento**. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Ed. 34.

IACONO, Alfonso. **Le Fétichisme: histoire d’un concept**. Paris: P.U.F., 1992.

JAEGGI, Rahel. Repensando a ideologia. **Civitas**, Porto Alegre, v.8, n.1, p. 137–165, jan–abr. 2008.

Marx, Karl. Excertos do livro James Mill “*Éléments d’ économie politique*”. **Cadernos de Filosofia Alemã**. v.21; n.1, pp. 147–161.

MARX, Karl. **O Capital: Crítica da Economia Política**. São Paulo: Boitempo, 2013.

MÜLLER, Marcos Lutz. Exposição e Método Dialético em “O Capital”. **Boletim Seaf**, n°2, Belo Horizonte, 1982

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém**. Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral: Uma Polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. **O Anticristo: Maldição ao cristianismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. **O Crepúsculo dos Ídolos**. Petrópolis: Vozes, 2014.

STEGMAIER, Werner. Die Bedeutung des Priesters für das asketische Ideal. Nietzsches ‘Theorie’ der Kultur Europas (III 11–22). In: O. Höffe (ed.). **Friedrich Nietzsche. Zur Genealogie der Moral**. Berlin: Akademie, 2004.

VIESENTEINER, Jorge. **Crítica ao otimismo da vontade de transformação no contexto da pandemia: dois desafios teóricos**. Ed. Especial Pandemia e Filosofia, 2020.

Recebido: 06/05/2024

Aprovado: 27/06/2024

Received: 06/05/2024

Approved: 27/06/2024

ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 15 – N. 01 ISSN 2179 – 3441

Nietzsche na imprensa brasileira do século XIX: sobre as interpretações e os autores de “O neo-cinismo” (1893) e “A filosofia na moda” (1896)*

*Nietzsche in the Brazilian press of the 19th century:
on the interpretations and authors of “O neo-cinismo” (1893) and “A
filosofia na moda” (1896)*

Luís Rubira 

Doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Professor Associado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL). Pelotas, RS, Brasil. Contato: luisrubira.filosofia@gmail.com

Resumo:

Dentre os primeiros artigos sobre a filosofia de Nietzsche publicados na imprensa brasileira – conhecidos até o presente momento – estão “O neo-cinismo” (*Gazeta de Notícias*, RJ, 20/05/1893) e “A filosofia na moda: Frederic Nietzsche” (*Jornal do Comércio*, RJ, 04/09/1896), o primeiro assinado por “Julio Erasmo” e o segundo pelo “Dr. Ernst”. O presente ensaio visa inicialmente mostrar, por meio de uma investigação do conteúdo de tais artigos, as fontes que serviram de base para a elaboração dos mesmos, para, em seguida, explorar hipóteses acerca da identidade dos autores que realizaram uma interpretação do pensamento do filósofo no período em que ele ainda vivia na Alemanha.

Palavras-chave: Nietzsche. Imprensa brasileira. Século XIX. Fontes. Intérpretes.

Abstract: Among the first articles on Nietzsche's philosophy published in the Brazilian press – known to date – are “O neo-cinismo” (*Gazeta de Notícias*, RJ, 20/05/1893) and “A filosofia na moda: Frederic Nietzsche” (*Jornal do Comércio*, RJ, 04/09/1896), the first signed by “Julio Erasmo” and the second by “Dr. Ernst”. This essay initially aims to show, through an investigation of the content of these articles, the sources that served as a basis for their elaboration, and then to explore hypotheses about the identity of the authors who performed an interpretation of the philosopher's thought during the period in which he still lived in Germany.

Keywords: Nietzsche. Brazilian press. 19th century. Sources. Interpreters.

* Agradeço à Fundação Biblioteca Nacional pelo acervo de periódicos disponibilizados na Biblioteca Nacional Digital.

Estampado na capa da *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro em maio de 1893, “O neo-cinismo” é considerado, até o presente momento, como o primeiro artigo sobre a filosofia de Nietzsche publicado no Brasil.¹ Todavia, apesar de sua importância para os estudos de recepção do filósofo em nosso país,² os quais identificam uma primeira menção ao nome de Nietzsche já em 1876,³ não houve ainda uma investigação adequada de seu conteúdo nem esforços plausíveis para descobrir seu autor – que assinou o texto como “Julio Erasmo”. O mesmo ocorre em relação ao artigo “A filosofia na moda: Frederic Nietzsche”, publicado em 1896 no *Jornal do Comércio*, periódico também sediado na capital do país, no qual o autor escrevia com certa regularidade a coluna “Carta da Alemanha” – identificando-se como “Dr. Ernst”.⁴

No que diz respeito ao texto “O neo-cinismo”, seu conteúdo não possui nada de autoral ou original. Embora seu autor tenha registrado que foi um “excelente estudo crítico que nos guiou”, o qual permitiu apresentar “em delineamentos gerais as teorias de Nietzsche” (ERASMO, 1893b), trata-se, em larga medida, de uma tradução de trechos de dois artigos publicados nos meses de março e abril de 1893, na França, por Jean Bourdeau, a saber: “Nouvelles modes en philosophie: Max

¹ A existência de diversos artigos sobre a filosofia de Nietzsche publicados na imprensa brasileira a partir do final do século XIX, entre os quais “O néo-cynismo” (aqui em sua grafia original), veio à luz por meio do texto “Um alemão devorado por tupiniquins: a recepção do pensamento nietzschiano no Brasil”, de autoria de Antonio Vinícius Lomeu Teixeira Barroso, publicado no ano de 2014 (Cf. *Anais do XVI Encontro Regional de História da ANPUH-Rio: Saberes e Práticas Científicas*. Rio de Janeiro: ANPUH-RIO, 2014). No ano seguinte, o artigo “O neo-cinismo”, transcrito por Geraldo Dias, foi publicado nos *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 36, n. 1, 2015, pp. 103-106. Posteriormente, Geraldo Dias fez correções em sua transcrição desse artigo, reeditando-o em: *A recepção de Nietzsche no Brasil: renovação e conservadorismo*. Tese de Doutorado sob orientação de Ivo da Silva Jr. São Paulo: UNIFESP, 2019, pp. 268-270.

² A pesquisa acadêmica sistemática sobre a “recepção de Nietzsche no Brasil” tem seu início com Antonio Vinícius Lomeu Teixeira Barroso, estudioso que em 2013 deu início a uma Dissertação de Mestrado sob orientação do professor José Nicolao Julião. O tema dessa pesquisa foi inicialmente publicado sob a forma de artigo no mesmo ano em que teve início o mestrado (Cf. BARROSO, A. V. L. T. “Um Nietzsche à brasileira: intelectuais receptores do pensamento nietzschiano no Brasil (1900-1940)”. In: *Revista de Teoria da História*, Ano 5, n. 9, Julho de 2013, pp. 178-196).

³ Num artigo no qual busca defender-se de uma “sentença condenatória” direcionada à sua obra *Ensaio e Estudos de Filosofia e Crítica*, Tobias Barreto em determinado momento menciona o nome de Nietzsche (Cf. “Nem filósofo nem crítico”, *A Província – Órgão do Partido Liberal*, PE, Recife, 10/03/1876, pp. 2-3). O significado de tal menção no âmbito dos estudos de recepção de Nietzsche no Brasil (não é, portanto, um artigo dedicado a explorar as obras do pensador alemão) será amplamente investigado por Tiago Lemes Pantuzzi em duas pesquisas, a saber: *A primeira recepção de Nietzsche no Brasil: a Escola de Recife*. Dissertação de Mestrado sob orientação de Scarlett Marton. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2016; e *Recepção e Antropofagia: Nietzsche na Escola de Recife*. Tese de Doutorado sob orientação de Ivo da Silva Júnior e coorientação de Vânia Dutra de Azeredo. São Paulo: Universidade Federal de São Paulo, 2023.

⁴ A primeira transcrição de parte desse artigo pode ser encontrada em: DIAS, 2019, pp. 270-275. A versão original completa (ou seja, aquela que possui 17 parágrafos a mais) encontra-se disponível online na Biblioteca Nacional Digital. Neste sentido, ver: *Jornal do Commercio*, RJ, 04/09/1896, capa.

Stirner et Frédéric Nietzsche” (*Journal des Débats – Politiques et Littéraires*, Paris, 16/03/1893, pp. 1-2) e “Nouvelles modes en philosophie: le néo-cynisme aristocratique – Frédéric Nietzsche” (20/04/1893, pp. 1-2). Estudioso da língua e da filosofia alemã, Jean Bourdeau havia publicado traduções de Schopenhauer e Heine,⁵ além de já escrever periodicamente no *Journal des Débats*, quando recebeu uma carta de Nietzsche em dezembro de 1888 – carta na qual o filósofo lhe pedia para traduzir o *Crepúsculo dos ídolos* para a língua francesa.⁶ Embora respondendo a Nietzsche no dia 27 de dezembro de 1888, a troca de correspondência entre ambos seria interrompida devido ao colapso psíquico de Nietzsche no início de janeiro de 1889.

Dedicando-se posteriormente à leitura das obras do filósofo alemão, bem como de alguns de seus intérpretes (em particular ao recente estudo de Robert Schellwien: *Max Stirner und Friedrich Nietzsche*. Leipzig: H. Haacke, 1892), Jean Bourdeau termina por elaborar em 1893 uma crítica radical aos “dois alemães, Max Stirner e Friedrich Nietzsche” que estariam em voga na “Europa e na América, em pequenos círculos de iniciados” (BOURDEAU, 1893a, p. 1). No seu modo de entender, “Stirner e Nietzsche se distinguem dos demais filósofos porque fazem a sabedoria encontrar consistência na imoralidade presente”, algo que explicaria por que os “neo-cínicos se proclamam *imoralistas*” (BOURDEAU, 1893a, p. 1). Por julgar que o pensamento de Nietzsche encontra seu fundamento no de Max Stirner, Jean Bourdeau então anuncia que “para explicar Nietzsche, sobre o qual falaremos num próximo artigo, nós precisamos primeiramente tratar de Stirner” (BOURDEAU, 1893a, p. 1), razão pela qual ele irá dedicar o texto de março de 1893 a explicar o pensamento do autor de *O único e sua propriedade*.⁷

No mês seguinte, conforme prometera, Jean Bourdeau publica seu segundo artigo, “O neo-cinismo aristocrático – Frédéric Nietzsche”, no qual inicia pela tese de que o pensador alemão refletiu à “golpes de martelo” para “destruir os ídolos” de modo a tornar-se ele mesmo um ídolo. E na sequência do texto: dedica-se a fazer uma reconstrução de aspectos da vida e da formação de Nietzsche; levanta hipóteses psicológicas sobre sua “loucura”; julga aspectos de sua personalidade; analisa suas ideias – sobretudo com foco na “tese aristocrática” do filósofo, a partir da qual derivariam duas morais (a nobre e a escrava); explora sua aversão pelo cristianismo e pelo estado democrático, bem como sua concepção acerca das

⁵ Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Pensées, maximes et fragments*. Traduit, annoté et précédé d'une vie de Schopenhauer par J. Bourdeau. Paris: Librairie Germer-Baillière, 1880 (obra que receberá diversas reedições, com modificações e acréscimos); HEINE, Heinrich. *Mémoires de Henri Heine*. Traduction de J. Bourdeau. Paris: Calmann Lévy Éditeur, 1884.

⁶ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Carta a Jean Bourdeau* [Rascunho, por volta de 17 de dezembro de 1888], KSB 8.1196.

⁷ STIRNER, Max. *Der Einzige und sein Eigentum*. Leipzig: Verlag von Otto Wigand, 1845.

mulheres; aborda seu desprezo por determinados filósofos e sua filiação a outros; tematiza a esperança de Nietzsche no *Übermensch*; faz reflexões sobre o *Zarathustra*, de modo a mostrar que o personagem nietzschiano renovaria o cinismo dos “antigos cínicos da Grécia”; defende que as teses de Nietzsche teriam por base o pensamento de Renan, enfatizando que houve uma modificação da concepção de individualismo para a de egoísmo; e por fim conclui que Nietzsche não é um filósofo, mas “um psicólogo, um sonhador que faz pensar, mas que vos conduz de tal modo sobre perigosos cumes, à borda de precipícios, que causa vertigem, e depois de tê-lo lido não encontramos mais as escadas para descer até à vida” (BOURDEAU, 1893b, p. 2).⁸

É justamente esse segundo artigo (publicado em abril de 1893), no qual Jean Bourdeau desenvolve de modo argumentativo suas teses, incluindo algumas citações de Nietzsche, que fornecerá o conteúdo para a publicação no Brasil (em maio de 1893) do texto “O neo-cinismo”. Excetuando-se o primeiro parágrafo (cujo conteúdo é uma síntese do início do primeiro artigo de Jean Bourdeau), o texto veiculado no Rio de Janeiro é praticamente uma tradução literal de determinados trechos do artigo sobre Nietzsche publicado em Paris, tal como é possível verificar nos seguintes exemplos:

Né en 1844 [...]. Sa folie fût-elle purement accidentelle, une suite d’excès de travail, d’abus de narcotiques, de la musique [...].

Nascido em 1844, esteve já doido varrido, tendo sido a sua loucura devida ao abuso dos narcóticos e dizem também da música, e à exageração de trabalho mental.

[...] il divise l’humanité en deux races, séparés par un abîme. D’une part, une minuscule elite, les *Nobles* [...]. Nietzsche emploie le mot Noble au sens primitif: ce sont les hommes de volonté, d’action, les individualistes, les ambitieux qui se sentent nés pour commander, dominer, créer. – L’autre race comprend l’imense plèbe moutonnaire, l’innombrable troupeau de bêtes des sommes, les esclaves du préjugés [...].

Divide ele a humanidade em duas raças, separadas por um abismo, os *nobres* e a *plebe*; e por nobres entende os homens de valor e iniciativa, os individualistas, os ambiciosos, ávidos de mando e de poder, os que buscam impor-se a todo o transe e quaisquer que sejam os meios. Encerra a *plebe* a gente acarneirada, os animais de carga, as bestas de montaria, escravos dos preconceitos [...].

[...] tout ce qu’il y a de grand dans le monde ne s’est accompli que par les hommes d’exception, par les nobles, tout ce qu’il y a de servile et de bas

⁸ O primeiro e o segundo artigos de Jean Bourdeau, publicados no periódico francês, serão posteriormente reunidos e ampliados, transformando-se no capítulo “Frédéric Nietzsche: la religion de la force” (Cf. BOURDEAU, 1904, pp. 108-146).

s'exécute quand les esclaves dominant, et c'est le cas de la démocratie, où le nombre écrase l'élite, où les lions sont opprimés par les lièvres.

Tudo quanto no mundo se há feito de grande e belo, é devido aos homens de exceção, aos *nobres*; tudo que existe baixo, servil, incompleto e feio, provém das democracias, quando o número abafa a preeminência e os lobos governam os leões.

Nietzsche a le culte de César, genie d'organization et de la guerre [...]. L'exemple de Napoléon, plus fort que tout un peuple, prouve à quel point les foules s'attachent aux hommes qui savent commander.

Concentra-se o ideal de Nietzsche em Cesar, gênio organizador por excelência. Napoleão dá exemplo edificante do quanto as massas populares adoram quem as subjuguem e calque aos pés.

[...] l'homme d'exception doit se prémunir contre la tyrannie de la femme, l'éternelle Dalila.

Principal cuidado do homem superior – prevenir-se contra a mulher, a eterna Dalila. (BOURDEAU, 1893b / ERASMO 1893b, c).

Todavia, embora o texto publicado no Brasil consista numa tradução, nele houve adaptação de algumas frases e modificação de determinadas palavras – tal como é o caso “lebres” (*lièvres*) por “lobos” –, bem como erros de tradução e transcrição do texto, dificultando o entendimento para o leitor brasileiro, como nos trechos a seguir:

Nous ne pouvons être sauvés qui si une nouvelle noblesse parvient à se former, une race de maîtres, que si reproche du type de l'*Uebermensch*, c'est-à-dire du *surhomme*.

Só o *sobrehomem*, o tipo dos *übermensch*, produto de rigorosa seleção, pode salvar-nos de irremediável decadência e nojenta degradação.

Et dans le plus étrange de ses livres, sorte d'« évangile pour hommes d'exception », de « Bible de Titans », Nietzsche, sous le traites du dieu Zarathoustra, nous initie à loi des forts: n'épargne pas ton Voisin... Gare-toi de l'homme bon [...]. Sois dur, dur comme le diamante [...]. Sache que rien n'est vrai et que tout est permis, hormis la faiblesse, qu'elle s'appelle vice ou vertu...

[...] escreveu Nietzsche a *Bíblia dos Titãs*, em que se afirmam princípios destes: “Não poupes a teu vizinho. Foge do homem bom. Sê duro, inflexível, como o diamante. Tudo te é permitido, menos a fraqueza, chame-se ela vício ou virtude”.

Ou seja, enquanto no texto em francês Jean Bourdeau remete ao termo alemão *Übermensch* e em seguida o traduz para a língua francesa como *surhomme*, o tradutor brasileiro não compreende o significado da palavra alemã e cria uma

redundância entre “sobrehomem” e *Übermensch*. Mas mais grave, porém, é o fato de dar a entender ao leitor brasileiro que Nietzsche haveria escrito uma obra chamada *Bíblia de Titãs* (que Jean Bourdeau tem o cuidado de colocar entre aspas, para se referir ao *Zarathustra*), e de colocar entre aspas justamente aquilo que não era para estar sob este sinal, a saber: o trecho do texto de Jean Bourdeau no qual ele faz uma livre-interpretação do *Zarathustra* (e não uma citação direta dessa obra). Por fim, à diferença do ensaísta francês (recentemente ele havia escrito sobre o socialismo alemão e o niilismo russo),⁹ que termina seu artigo com uma perspectiva psicológica de Nietzsche, o autor brasileiro concluiu o seu por meio de uma abordagem na qual sai em defesa da moral:

Fácil é, aliás, a plena refutação e vitoriosa contradita de todas aquelas asseverações deprimentes e perturbadoras da ordem moral, tão inflexível em suas leis e regras como as admiráveis normas que regem o mundo físico, a natureza terráquea e o estupendo movimento celeste dos planetas e das estrelas (ERASMO, 1893b).

Mas quem seria esse autor brasileiro que: 1) Teve acesso aos dois artigos publicados em um jornal francês, em particular ao “néo-cynisme aristocratique – Frédéric Nietzsche”; 2) Interessou-se por divulgar em nosso país dois pensadores alemães que estariam “na moda”, dando ênfase a Nietzsche; 3) Dominava a língua francesa para selecionar e traduzir excertos do artigo original; 4) Conseguiu publicar seu texto na capa da *Gazeta de Notícias*, um dos mais importantes jornais do Rio de Janeiro, no sábado de 20/05/1893 (ou seja: um mês após o surgimento do artigo original num periódico de Paris)? Tais questões podem também ser resumidas apenas em uma: quem, capacitado para tal tarefa, assinou o texto sob o pseudônimo de “Julio Erasmo”?

Se defendemos que o autor do texto utilizou um pseudônimo é porque, até onde conseguimos investigar nos jornais brasileiros do século XIX, não existe outra publicação que leve a assinatura de “Julio Erasmo”. E ainda que tenha sido o único texto publicado por um desconhecido autor, dificilmente alguém que não escrevesse com certa regularidade para o meio jornalístico conseguiria publicá-lo na capa da *Gazeta de Notícias* imediatamente após tê-lo enviado para o respectivo periódico. Afinal, entre o momento de leitura do artigo original, sua tradução e o envio para publicação transcorreram apenas trinta dias. Não se trata, por conseguinte, de um novato, até mesmo porque, três dias depois, o mesmo texto surgirá estampado na capa de outro jornal do interior do estado do Rio de Janeiro, a saber: em *A República* (Cf. ERASMO, 1893c).

⁹ Cf. BOURDEAU, Jean. *Le socialisme allemand et le nihilisme russe*. Paris: Félix Alcan Éditeur, 1892.

Ora, é a partir das próprias páginas da *Gazeta de Notícias* que podemos levantar uma hipótese sobre quem seria “Julio Erasmo”. Pouco menos de três meses após a publicação do texto sobre Nietzsche, surge nesse jornal um artigo intitulado “Habeas-Corpus”, cujo autor identifica-se por meio do pseudônimo “Erasmo”. Nesse artigo, tal autor elogia a atitude de Ruy Barbosa, “valente paladino de todas as liberdades públicas” que na qualidade de advogado recorreu ao “Supremo Tribunal Federal” em defesa de alguns presos civis, os quais representam “todas as vítimas da mal disfarçada ditadura que nos esmaga com seu guante de ferro”, sendo que ele convoca todos aqueles que “sentem no peito a chama sacrossanta do imaculado patriotismo” para assistirem a “sessão solene” que aconteceria na semana seguinte e julgaria “uma das causas mais notáveis dos malfadados tempos que correm”, sessão na qual estaria “de um lado o mais sagrado dos direitos do homem, a sua liberdade, e do outro a vontade de um homem, que, elevado por um verdadeiro capricho do destino à posição mais alta do país, arvorou-se em tirano do povo” (ERASMO, 1893a). Texto que denota uma oposição radical aos perseguidos políticos durante o governo de Floriano Peixoto, o autor que assinava sob o pseudônimo de “Erasmo” era bastante conhecido no meio jornalístico da época, visto que ele mesmo passara a sofrer perseguição política desde o momento em que Deodoro da Fonseca fora deposto do poder.

Mas quem era “Erasmo”? É o próprio autor do pseudônimo quem, dois anos antes, vem à público para revelar seu verdadeiro nome num jornal do Rio de Janeiro para o qual escrevia com certa regularidade: “Não tenho a honra de ser redator de *O Paiz*; sou simples escritor da *Crônica Política* semanal, com responsabilidade individual, sob o pseudônimo de *Erasmus*. A este trabalho limita-se a minha ação e intervenção nesse importante órgão. Março de 1891. José Avelino” (AVELINO, 1891, p.3). Amplamente conhecido apenas por seu prenome, é no momento de seu falecimento, dez anos mais tarde, que seu nome completo, sua biografia e traços de seu caráter são lembrados, particularmente nos jornais do Rio de Janeiro:

Uma hemorragia cerebral [...] deixou ontem vagos, às 5h da tarde, os lugares distintos ocupados na imprensa e no Congresso pelo dr. José Avelino Gurgel do Amaral, deputado pelo Ceará, seu Estado natal, bacharel em direito, e mais tarde doutor pela Faculdade do Recife [...] colaborador da maior parte das grandes folhas diárias que no Brasil têm sido publicadas.

Era esta, precisamente, a feição mais brilhante do talento do dr. José Avelino. A sua organização mental, vibrando num ceticismo irônico; a sua imaginação sempre pronta [...]; a sua evidente tendência, toda estética, toda artística, a preferir a forma ao fundo [...] o som e o ritmo à realidade objetiva dos conceitos; a rapidez vertiginosa e a *virtuosidade*, sem igual, com que abordava os assuntos mais variados, tratando-os com a mesma graça e o

mesmo encanto, tudo isto o predestinava para as funções editoriais em um jornal *boulevardier* como o *Figaro*, ao lado de um *Villemessant* inteligente e prático. Porque o dr. José Avelino era um espírito todo parisiense, de uma ductilidade extrema [...] (JORNAL DO BRASIL, 1901, p.2).

[...] faleceu, ontem, o Dr. José Avelino Gurgel do Amaral, ilustre deputado pelo Estado do Ceará e um dos nossos mais notáveis homens de letras [...]. No jornalismo era a política o seu assunto predileto. As suas crônicas, de um estilo terso, animado e correto, encantavam o leitor pela dose medida de um humorismo gracioso [...]. Não raro manejava a sátira, antes fina que ferina [...]. O jornalismo tinha para ele um encanto, uma atração irresistíveis; e foi sempre a imprensa a preocupação do seu espírito culto [...]. Político, advogado, magistrado, literato e jornalista, – brilhante e superior, em todos os ramos do entendimento humano em que se exerceu o seu espírito privilegiado [...] sua perda [...] é igualmente dolorosa para o jornalismo [...] (A NOTÍCIA, 1901, p.2).

José Avelino era o político por excelência e jornalista de fina tempera. Nascido em 1843, formado em ciências sociais e jurídicas pela Faculdade do Recife, o moço cearense estabeleceu-se no Rio de Janeiro, e dedicou-se de alma e corpo à luta política; foi advogado, foi professor; mas, nunca deixou de ser, um jornalista, e um jornalista político [...]. No Rio de Janeiro [...] fundou os jornais *Diário do Comércio* e o *Constituinte*. Foi eleito deputado em várias legislaturas durante o império. Fez parte do Congresso constituinte no governo provisório [...] (DON QUIXOTE, 1901, p.3).

No que diz respeito à sua formação, cabe notar que José Avelino Gurgel do Amaral obteve o título de Bacharel em Direito na Faculdade de Direito do Recife em 1864, mesmo lugar em que posteriormente se tornariam bacharéis Tobias Barreto (em 1869) e Silvio Romero (em 1873), sendo, portanto, contemporâneo dos mesmos, pelo menos até o momento de defender sua tese para obter o grau de doutor em 1872 na mesma instituição (Cf. SOUZA, 2022, pp.36, 56 e 58). Nesse sentido, alguns anos antes de seu falecimento, Sacramento Blake registrou em seu *Dicionário Bibliográfico Brasileiro* informações sobre a biografia, a atividade política e a produção bibliográfica de José Avelino, que principia justamente pela elaboração de uma *Dissertação* e pela defesa de *Teses* “para obter o grau de doutor, apresentada à Faculdade de Direito do Recife. Recife, 1872” (a primeira com treze páginas e a segunda com doze), seguida de um “Discurso por ocasião de receber o grau de doutor, apresentada, etc. Recife, 1872, 12 p. in-8º” (BLAKE, 1898, pp. 326-327). Em relação à sua trajetória política e intelectual, cabe destacar alguns aspectos importantes registrados em fontes recentes, pois elas fornecerão subsídios para explorar a hipótese de que ele possa ser o autor do texto “O neo-cinismo”.

Primeiramente a confirmação de que o pseudônimo “Erasmus” de fato pertencia a José Avelino Gurgel do Amaral (Cf. COUTINHO; SOUSA, 2011, p. 639); em seguida, outros esclarecimentos e aportes ligados à sua biografia:

José Avelino Gurgel do Amaral nasceu em Aracati (CE) no dia 10 de novembro de 1843 [...] ingressou na Faculdade de Direito do Recife, pela qual se bacharelou em 1864. Tornou-se doutor em 1872 defendendo a tese intitulada “A acessão será um modo natural de aquisição” [...].

Com o advento da República, foi eleito deputado constituinte em setembro de 1890 [...]. Esteve ao lado do marechal Deodoro da Fonseca quando este fechou o Congresso em 3 de novembro de 1891. Por ter sido um dos signatários do “Manifesto” em favor da medida adotada pelo marechal, com a queda de Deodoro em 23 de novembro, teve que morar algum tempo na Europa [...].

Escreveu em vários jornais [...]. Foi condecorado com as comendas de cavaleiro da Legião de Honra, da França, e cavaleiro da Legião de Santo André, da Rússia (MORAES apud ALVES DE ABREU, 2015).

A partir do conjunto das informações trazidas até aqui, quando retornamos aos jornais da época é possível então constatar, do ponto de vista cronológico, que:

- 1) Em abril de 1890 foi “honrado com a Legião de honra o dr. José Avelino Gurgel do Amaral pelo presidente da República Francesa, por serviços que prestou à exposição universal de Paris” (GAZETA DO SUL, 1890);
- 2) Em dezembro de 1891, praticamente um mês após Floriano Peixoto assumir a presidência da República, o jornal em que José Avelino atuava como redator-chefe informava, em longa notícia: “Partiu ontem para a Europa [...] o Sr. Dr. José Avelino, um dos mais notáveis membros do Congresso Legislativo” para “tratar de sua saúde, um pouco combalida pelo excesso de trabalho intelectual”, continente no qual ele talvez permanecesse por um tempo maior na cidade de “Lisboa, onde pretende publicar algumas obras a respeito da política contemporânea e dos interesses materiais e morais do Brasil” (DIÁRIO DO COMMERCIO, 1891);
- 3) O interesse de José Avelino era também circular por outros países europeus, pois, conforme escreveu um correspondente em Lisboa do *Diário do Comércio*: “Acha-se nesta Capital o distinto publicista e deputado do Congresso Nacional do Brasil, o Sr. José Avelino Gurgel do Amaral [...]. O ilustrado compatriota pretende demorar-se em Lisboa até fins de fevereiro e daqui seguir em viagem de instrução e recreio para Espanha, França, Áustria, Alemanha, Inglaterra, etc.” (NEVES, 1892, p.3);
- 4) Em junho de 1892 ele permanecia na Europa, visto que solicitou subsídios ao governo brasileiro para lá se manter e tratar de sua saúde, pedido que foi discutido em sessão realizada no Congresso Nacional (Cf. CONGRESSO NACIONAL, 1892, pp.58-61), sendo posteriormente divulgado na imprensa que a Câmara dos Deputados “nega a licença ao deputado José Avelino, atualmente em Paris” (O PAIZ, 1892b);

- 5) Ele retorna para o Brasil no final de novembro de 1892;¹⁰
- 6) Logo ao retornar para nosso país, uma nota no editorial do *Jornal do Comércio* indica que José Avelino ajudava a traduzir determinados conteúdos de jornais franceses;¹¹
- 7) José Avelino se encontrava no Brasil no mês de maio de 1893, pois estava presente na reunião de uma Companhia de Seguros, da qual era o presidente, em sessão realizada no Rio de Janeiro¹²; sua esposa e filhos, ao que tudo indica, permaneceram mais alguns meses na Europa.¹³

A partir de tais informações não é preciso refletir muito para perceber que José Avelino tinha domínio da língua francesa e mantinha contato com os jornais publicados na França, sendo que certamente se interessava bastante pelo *Journal des Débats – Politiques et Littéraires* (ou seja, um jornal que fazia justamente a confluência dos temas que ocupavam suas reflexões). Nesse sentido, é possível que ele tenha tido contato com os dois exemplares nos quais estavam os artigos de Jean Bourdeau (dos jornais que chegavam do estrangeiro o número de periódicos franceses era o mais volumoso e com melhor circulação, sendo enviados com regularidade em certos dias do mês para o Brasil, conforme permitido por um Acordo Comercial firmado na França em 1860) (Cf. GUIMARÃES, 2019, pp.1-23). Em última análise, é possível que ele tenha tomado contato com o jornal francês seja porque fazia sua assinatura (lembramos que ele mantinha uma relação particular com a cultura francesa, a exemplo do reconhecimento que teve por parte da *Ordre National de la Légion d'Honneur*), seja no Congresso Nacional ou nas redações dos jornais que frequentava, ou mesmo recebendo exemplares avulsos pelo correio enviados pelos familiares que estavam na Europa.

Mas, para além de ter domínio da língua francesa e acesso ao jornal publicado em Paris, quais seriam os outros indícios de que tal “Erasmus” seria o autor de “O néo-cinismo”? Na medida em que analisamos a seleção e os recortes feitos pelo autor brasileiro a partir do texto original, pode-se constatar que existe um

¹⁰ No Rio de Janeiro jornais anunciam seu retorno e desembarque: “Está a bordo do *Portugal* e deve desembarcar amanhã o Dr. José Avelino, deputado do Congresso Nacional” (“Sinistros no ar”, *O Paiz*, RJ, 23/11/1892, capa); “Entre os passageiros do vapor *Portugal*, entrado ontem da Europa, notamos os seguintes: [...] Dr. José Avelino” (“Várias notícias”, *Jornal Do Commercio*, RJ, 24/11/1892, p. 2).

¹¹ Consta no editorial: “Respeitável amigo nos escreve perguntando se com efeito entendemos que o Dr. Pisa deveria ceder o seu lugar em Paris ao Dr. José Avelino, pois que traduzimos ontem um pedaço do *Nouveau Monde* com essa recomendação” (“Várias notícias”, *Jornal do Commercio*, 26/11/1892, p. 2).

¹² Cf. “Companhia de Seguros Mútuos Contrafogo Americana. Ata da Assembleia geral ordinária em 22 de Maio de 1893”, *Jornal do Brasil*, RJ, 27/06/1893, p. 4.

¹³ Cf. “Da Europa”, *Diário de Pernambuco*, PE, 05/09/1893, p. 2. O jornal informava que a senhora Eulália de Barros Gurgel do Amaral chegou em setembro a bordo do “paquete Magdalena, da Real Mala Inglesa” diretamente em Pernambuco, de modo a visitar seu pai, o “Barão de Nazareth”.

particular interesse em temas políticos, haja visto o conteúdo do quinto e do nono parágrafos (sendo que no parágrafo quinto, como já observamos, ele substitui a palavra “lebre” por “lobos”):

Tudo quanto no mundo se há feito de grande e belo, é devido aos homens de exceção, aos *nobres*; tudo que existe baixo, servil, incompleto e feio, provém das democracias, quando o número abafa a preeminência e os lobos governam os leões.

[...]

Concentra-se o ideal de Nietzsche em Cesar, gênio organizador por excelência. Napoleão dá exemplo edificante do quanto as massas populares adoram quem as subjuguem e calque aos pés (ERASMO, 1893b).

Ora, na qualidade de um deputado que teve de exilar-se na Europa durante um ano, ao trazer em seu texto a referência de que nas democracias “os Lobos governam os Leões”, não estaria ele manejando “a sátira, antes fina que ferina” para criticar àqueles que passaram a persegui-lo politicamente logo nos primórdios da jovem República? E não é também de modo satírico que ele faz comparecer em sua tradução os nomes de Júlio César e Napoleão, ou seja, dois nomes históricos que, por razões diversas, acabaram por rebelar-se contra aqueles que governavam Repúblicas? E, nesse caso, teria o autor do artigo de algum modo criado uma identificação com o político e escritor romano, visto que assinou o texto com o pseudônimo *Júlio Erasmo*?

Mas se a hipótese do recorte político não for convincente, o que dizer do recorte literário? Afinal, para alguém que recebeu condecorações da França e da Rússia, a seleção e tradução/adaptação do seguinte trecho encontraria em parte eco em suas preferências letradas:

Il met au premier rang les écrivains qui ont vu des hommes vivants et on su les peindre tels qu'ils les voyaient, Machiavel, La Rochefoucauld, l'abbé Galiani, Stendhal, Dostoiewski, et au dernier rang les philosophes, les savants théoriques, ses bêtes noires. Quand nous l'entendons traiter Spinoza d'empoisonneur, Kant de tartufe, Darwin de tête médiocre, nous ouvrons de grands yeux (BOURDEAU, 1893b).

Os seus ideais – Maquiavel, La Rochefoucauld, padre Galiani, Stendhal, Dostoiévski. Os filósofos só têm servido para o atraso da humanidade. Spinoza, mero envenenador, Kant um tartufo. Darwin inteligência bem medíocre (ERASMO, 1893b).

É importante também destacar no referido trecho que, enquanto no original em francês o autor busca mostrar que Nietzsche colocaria em “primeiro lugar os escritores” e em “último lugar os filósofos”, o tradutor em língua portuguesa constrói em seu texto a frase: “Os filósofos só têm servido para o atraso da

humanidade”. De todo o modo, tanto no original quanto na tradução, vê-se que a crítica de Nietzsche estaria direcionada não somente para parte da filosofia alemã, mas também para um autor inglês. Levando isso em conta, ao lermos o artigo “O neo-cinismo” publicado no Rio de Janeiro em maio de 1893, não há indícios suficientes para deduzir que ele seja uma “reação aos germanistas da Escola do Recife”.¹⁴

Em primeiro lugar, porque o tradutor do artigo (seja ele quem for) demonstra, desde a frase inicial de seu texto, que está interessado em divulgar um fenômeno recente no debate da filosofia alemã: “Bem curiosas as tendências filosóficas de algumas escolas alemãs que estão surgindo, e agora se acentuando” (ERASMO, 1893b). Em segundo, pelo fato de que, em nenhum momento de seu texto, o tradutor apresenta uma crítica em geral à filosofia alemã, mas sim está preocupado em fazer a crítica ao próprio autor alemão que ele visa divulgar no Brasil, tal como escreve ao final do antepenúltimo parágrafo: “[...] as teorias de Nietzsche, sem dúvida espirituosas, mas em suma deletérias, perniciosas e ainda mais, bastante faltas de verdadeira originalidade” (ERASMO, 1893b). E, por fim, quando levamos em conta a hipótese de que José Avelino seja o tradutor, apesar de ter sido contemporâneo de Tobias Barreto e Silvio Romero, não conseguimos localizar nos jornais nenhuma polêmica sua (sob o pseudônimo de Erasmo) com tais representantes da Escola do Recife.

Cabe, por fim, observar que, para todos aqueles que tinham contato com jornais europeus ou mesmo que estiveram na Europa nos anos compreendidos entre 1889 (quando Nietzsche tem seu colapso psíquico) e 1893 (momento em que surgem os dois artigos de Jean Bourdeau), havia, de fato, um interesse cada vez maior em torno do nome e das ideias do filósofo. Não surpreende, assim, que houvesse disposição por parte de letrados em divulgar, no Brasil, acontecimentos recentes no cenário do debate intelectual europeu. E no caso de considerarmos a hipótese de que José Avelino Gurgel do Amaral seja o autor da tradução de trechos do texto original, talvez seu interesse em relação ao pensador que enlouqueceu devido “à exageração de trabalho mental” tenha surgido no momento em que leu no artigo de Jean Bourdeau que Nietzsche, com vinte e quatro anos, tornou-se professor de “filologia na Universidade da Basileia”. Nesse caso, para alguém que

¹⁴ Essa opinião pode ser encontrada em pelo menos dois textos acerca de “O neo-cinismo”. Primeiramente num artigo: “[...] é justamente em reação aos germanistas que aparece o primeiro artigo inteiramente dedicado a uma análise da filosofia de Nietzsche no Brasil, publicado em 1893, por Julio Erasmo, no diário carioca *Gazeta de Notícias*” (DIAS, 2015, p. 91); posteriormente, num estudo de doutorado: “[...] em maio de 1893, aparece um texto inteiramente dedicado a uma análise da filosofia de Nietzsche, um dos primeiros então publicados no Brasil, divulgado no diário carioca a *Gazeta de Notícias*, assinado por Julio Erasmo. O autor se opõe decididamente às inovações dos germanistas da Escola do Recife” (DIAS, 2019, p. 31).

assinava diversos de seus artigos com o pseudônimo “Erasmus”, tratava-se de uma cidade conhecida, visto que o autor de *O elogio da Loucura* nela residiu durante vários anos, vindo ali a falecer e ser sepultado no ano de 1536.

Se no caso do texto “O neo-cinismo” levantamos uma hipótese sobre quem poderia ser o autor que assinou sob o pseudônimo de “Julio Erasmus”, em relação ao artigo publicado na capa do *Jornal do Comércio* no início de setembro de 1896, é importante explorarmos determinados vestígios que ajudem a decifrar (ou a problematizar) a identidade do “Dr. Ernst”. Nesse sentido, iniciemos pelo conteúdo de sua crônica “Carta da Alemanha – 31 de Julho de 1896”, cujo texto divide-se em duas partes: a primeira sob a forma de um resumo dos acontecimentos recentes na Alemanha acerca dos quais o autor discorre;¹⁵ a segunda intitulada: “A filosofia na moda: Frederic Nietzsche”. Ao lermos o artigo, algo que chama imediatamente a atenção é a seguinte informação:

O filósofo do dia chama-se Frederico Nietzsche. Não é um desconhecido vosso; muitas vezes o tenho citado nestas cartas. É impossível falar-se na Alemanha contemporânea sem citar Nietzsche (ERNST, 1896).

De fato, desde o momento em que o “Dr. Ernst” surge como correspondente estrangeiro no *Jornal do Commercio* com a coluna inicialmente intitulada “A vida alemã”, ou seja, em janeiro de 1895, ele mencionara o filósofo. Já em seu primeiro artigo, cujo intento é o de traçar uma visão de conjunto sobre a Alemanha, em particular de seus aspectos políticos e culturais, ele havia notado a influência de Friedrich Nietzsche em relação aos novos literatos alemães:

[...] os nossos jovens artistas, apesar da pretensão que têm de nada dever a ninguém, não deixaram de frequentar a escola de alguns espíritos poderosos, conservando traços do seu ensino. Zola, os Goncourt, Ibsen, Tolstói, Nietzsche foram os educadores da nova geração de romancistas e autores dramáticos da Alemanha [...]. A renovação do drama e do romance moderno na Alemanha não é somente devida a influências estrangeiras. Tem grande parte no seu desenvolvimento a filosofia de Nietzsche [...] (ERNST, 1895a).

Modificando em seguida o título de sua coluna de “A vida alemã” para “Carta da Alemanha” (ERNST, 1895b), o “Dr. Ernst” somente desenvolverá suas reflexões

¹⁵ Nesta primeira parte consta o seguinte resumo: “O mês: Política externa – Últimas notícias, parlamentares – Manifestações femininas contra o código civil. – Teatros: a propósito de uma opera nova. Em Bayreuth” (Cf. *Jornal do Commercio*, RJ, 04/09/1896, capa).

sobre a filosofia de Nietzsche no ano seguinte. Nesse ínterim, conforme revela em sua crônica, ele se dedicou à leitura de um “filósofo alemão, Sr. Luiz Stein, cujo estudo notável sobre Nietzsche” ele utiliza em suas reflexões (ERNST, 1896). Debruçou-se, assim, sobre a abordagem do filósofo, sociólogo e jornalista Ludwig Stein (nascido na Hungria em 1859), que já na qualidade de professor de filosofia na Universidade de Berna (Suíça), publicara no final do ano de 1893 a obra *Friedrich Nietzsche's Weltanschauung und ihre Gefahren* (Berlin: Verlag Georg Reimer, 1893). Livro cujo primeiro capítulo inicia com a frase “O neo-cinismo de Nietzsche parece querer se tornar o slogan filosófico da moda” (STEIN, 1893, p.1), no qual o autor busca reconstruir ao longo de mais de cem páginas a “visão de mundo” do pensador alemão para apontar seus “perigos”, cujo conteúdo foi também objeto de uma resenha publicada na França sob o título: “Stein Louis, ‘Frédéric Nietzsche: l’homme et l’écrivain’” (*Revue Bleue*, tome 52, 9 décembre 1893, pp. 748-751). De outra parte, além de se dedicar à leitura de um intérprete, nas linhas finais de seu texto o “Dr. Ernst” também revela: “Foi do último trabalho de Nietzsche, que é um dos mais brilhantes, *O Anticristo*, publicado há apenas algumas semanas, que extraímos as citações desta crônica” (ERNST, 1896). Nesse caso, é provável que ele tivesse adquirido a segunda edição dessa obra de Nietzsche, publicada em 1896.¹⁶

Tais leituras constituem, portanto, a base para elaboração da “crônica” sobre Nietzsche elaborada em julho de 1896. Iniciando-a pela afirmação de que a “Alemanha é sem contestação o principal centro científico do mundo”, ele busca reconstruir o modo como os alemães foram apropriando-se das ciências produzidas em outros países até atingirem tal status no século XIX, destacando também que, ao longo dos séculos anteriores, o pensamento científico contribuiu para o surgimento de filósofos como Leibniz, Kant e Hegel. Todavia, para ele, durante os últimos cinquenta anos nada mais foi produzido de importante pela filosofia alemã e, ao contrário, a geração dos “filósofos poetas” abandonou o pensamento científico e passou a especular em hipóteses desprovidas de realidade. Em seguida, ao iniciar a abordagem de Nietzsche, o “filósofo do dia” que exerce uma grande influência nos jovens alemães, o “Dr. Ernst” preocupa-se em mostrar que o mesmo “não é profundo”, mas tão somente “um poeta de brilhantes imagens, um estilista brilhante”; que ele “só tem desprezo pelo que é terrestre. Só

¹⁶ A primeira edição de *O Anticristo*, estabelecida por Fritz Koegel, ficou pronta para impressão no ano de 1894, sendo publicada somente em 1895 num volume que reunia três obras tardias do filósofo e alguns de seus poemas (Cf. *Nietzsche's Werke. Erste Abtheilung. Band VIII. Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Nietzsche contra Wagner. Der Antichrist. – Gedichte* [Hrsggb. von Fritz Koegel]. Leipzig: Druck und Verlag von C.G. Naumann, 1895; seite 213-313). Uma segunda edição da mesma obra foi publicada no ano seguinte, com o seguinte registro: “4. Aufl. des *Fall Wagner* und der *Götzen-Dämmerung*, 2. Aufl. von *Nietzsche contra Wagner*, des *Antichrist* und der *Gedichte*” (Leipzig: Naumann, 1896).

o homem o interessa”, algo que atestaria que “Nietzsche não é, pois, um metafísico”. Seguindo a abordagem de Stein, ele pontua então que tal pensador estaria vinculado “à escola dos Hedonistas” e “à escola dos cínicos”, bem como discorre sobre algumas de suas “teorias”, em particular sobre temas que se encontram na *Genealogia da moral*. Do mesmo modo, parafraseia e cita certas passagens que ele traduz de *O anticristo*, para depois lamentar que tanto na Alemanha quanto na França as obras de Nietzsche sejam objeto de culto. Para ele, no entanto, os leitores do filósofo são “jovens decadentes, fracos e tristes”, assim como os socialistas que “inscreveram o nome de Nietzsche em sua bandeira”. E, por fim, traça um rápido perfil biográfico de Nietzsche, indicando que ele vivia sob os cuidados da irmã, que dedicava seu tempo para a “publicação de suas obras completas” (ERNST, 1896). Texto que comportava um juízo depreciativo do pensamento filosófico de Nietzsche, o “Dr. Ernst” dava por liquidado o tema em sua coluna “Carta da Alemanha” – mantida no *Jornal do Commercio* entre os anos de 1895 e 1901.¹⁷

Mas que pistas seguir para tentar decifrar a identidade do “Dr. Ernst”? A nosso ver, é necessário retroagir até uma coluna inaugurada no mesmo *Jornal do Comércio* no ano de 1891, cujo título é “Ecos da Alemanha – A vida em Berlim”, assinada sob o pseudônimo de Ruy Xavier. Nela, no primeiro artigo escrito em “Berlim, 20 de janeiro de 1891”, vamos encontrar o autor iniciando uma espécie de diário de impressões destinado a “contar aos dois ou três leitores pacientes, que passam diante da prosa deste desconhecido, o que se passa no grande país alemão” (ERNST, 1895a). Recolhido em seu gabinete de trabalho durante o inverno europeu, ele então percorre suas memórias de viagens à Índia, Espanha e França, bem como de sua vida em Portugal, sendo que nessas recordações deixa dois indícios vinculados à sua identidade. O primeiro, acerca do amigo que o levou a tornar-se correspondente do periódico publicado no Rio de Janeiro. Nesse sentido, relata que em sua última viagem à França ele encontrara-se naquele inverno com “Iriel, o

¹⁷ A coluna “Carta da Alemanha”, até onde conseguimos investigar, consta nas seguintes edições do *Jornal do Commercio* (as modificações no título indicaremos entre colchetes): [A vida alemã], 27/01/1895; [Carta da Alemanha (Segunda parte)], 09/06/1895; 20/10/1895; 17/01/1896; 12/04/1896; 01/05/1896; 12/07/1896; 04/09/1896; 12/11/1896; 08/02/1897; 05/03/1897; 08/03/1897; 02/04/1897; 07/06/1897; 30/07/1897; 04/08/1897; 28/10/1897; 03/11/1897; 11/12/1897; 31/12/1897; 04/02/1898; 11/02/1898; 08/05/1898; 03/06/1898; 07/06/1898; 04/07/1898; 06/07/1898; 29/07/1898; 04/07/1898; 11/08/1898; [Ao Polo Antártico], 01/02/1899; 16/07/1899; 21/08/1899; 04/10/1899; 12/10/1899; 14/11/1899; 05/12/1899; 20/12/1899; 22/03/1900; 10/11/1900; 25/12/1900; 19/01/1901; 20/04/1901; 21/07/1901.

brilhante cronista do *Jornal do Commercio* a quem não largo mais durante a minha curta estada em Paris”,¹⁸ amigo que ele conhece “dos bons tempos da mocidade de Lisboa”. O segundo, quando, ao tematizar sua dificuldade em descrever a vida em Berlim, ele faz um elogio àqueles que escreveram “guias de viagem”, recomendando-os ao leitor visto que, em face de tais livros, até “do próprio interior da África já há pouco a dizer” (ERNST, 1895a).

Ora, tal referência à África nesse primeiro artigo, como viemos a descobrir, não surge ao acaso, mas sim porque está vinculada à identidade do autor que utilizava o pseudônimo de “Ruy Xavier”, o qual continuará a publicar sua coluna “Ecos da Alemanha” com certa regularidade no *Jornal do Comércio* entre os anos de 1891 e 1894.¹⁹ Sendo de origem portuguesa, certas informações a seu respeito surgem quando consultamos um jornal editado em Lisboa, de novembro de 1894:

Acaba de publicar-se e está à venda em todas as livrarias a tradução portuguesa do famoso romance de Zola, *Lourdes* [...]. O pseudônimo Ruy Xavier, que firma o magnífico trabalho da versão de tão difícil obra, se é propriedade d'um notável escritor que atualmente se acha dirigindo na África Oriental a importante Companhia de Moçambique [...].²⁰

Ao investigarmos quem seria o “notável escritor” que atuaria em solo africano, é possível então encontrar uma notícia (veiculada no mesmo jornal brasileiro no qual “Ruy Xavier” publicara seus artigos) acerca de um decreto que passara a regular as “moedas metálicas com curso legal em toda a província de Moçambique”, datado de maio de 1897, sobre o qual o correspondente português pontua ao final de seu texto: “Releva dizer que o Sr. Meirelles do Canto, governador da Companhia de Moçambique, estabeleceu igual regime nos territórios que lhe são sujeitos” (Cf. “Exterior – Portugal”, *Jornal do Commercio*, 08/07/1897, p. 3). Tal “governador” é, na verdade, um alto funcionário administrativo de Portugal, cujo perfil biográfico é publicado em 1902, em livro editado pela mesma casa editorial em que ele havia impresso sua tradução de Émile Zola, aqui sintetizado:

¹⁸ Iriel era o pseudônimo do jornalista, poeta, crítico literário, tradutor e diplomata português Jaime Amorim Sieuve de Séguier (1860-1932).

¹⁹ A coluna “Ecos da Alemanha” pode ser encontrada, por exemplo, nas seguintes edições do *Jornal do Commercio*: 22/02/1891; 09/08/1891; 14/11/1891; 17/11/1891; 19/11/1891; 02/12/1891; 06/12/1891; 07/12/1891; 02/01/1892; 10/04/1892; 24/04/1892; 11/09/1892; 18/09/1892; 24/10/1892; 01/06/1893; 11/06/1893; 21/01/1894.

²⁰ Em tal notícia pode-se também constatar que existe um segundo tradutor do livro, um “oficial da marinha portuguesa”, cujo nome não é divulgado, assim como a seguinte informação: “A tradução portuguesa forma um nítido volume de 588 páginas [...]. É seu editor o Sr. José Bastos, sucessor da Casa Bertrand” (“*Lourdes*”, *Correio da Manhã*, Lisboa, 22/11/1894, p. 2). Tais informações são importantes, pois atualmente é uma obra rara, cuja existência é descrita como: “*Lourdes*, tradução de Ruy Xavier, Lisboa: Jose Bastos, 1894” (Cf. FERREIRA DA SILVA, 1999, p. 38).

Francisco de Menezes Meirelles do Canto e Castro [...] nasceu na Ilha Terceira [dos Açores] em 21 de novembro de 1850 [...]. Antigo aluno da Escola Politécnica [...] desde muito moço ocupou lugar distinto na plêiade de jornalistas [...]. Breve, porém, o tentou a África [...] [onde a partir de 1875 foi sucessivamente] empregado superior de fazenda, diretor da alfândega principal de Moçambique [...]. Foi o sr. Visconde de Meirelles o escolhido [para atuar como diplomata na Índia] em 2 de outubro de 1882 [...]. Em 1891 foi o sr. Visconde de Meirelles enviado à Alemanha, como cônsul geral [...]. Homem de letras, diplomata, administrador, falando as línguas estrangeiras como se fossem a sua própria [...] em 20 de Maio de 1892 era nomeado secretário geral em Lisboa da Companhia de Moçambique [...]. Regressou o sr. Visconde de Meirelles à Europa em fins de 1894 [...]. Restituído ao serviço diplomático de que havia muito andava afastado, foi em 9 de Maio de 1902 o visconde de Meirelles colocado na Legação de Berlim na qualidade de Adido especial, encarregado dos negócios comerciais. (Cf. “Viscondes de Meirelles”. In: *Álbum Açoriano*. Lisboa: Antiga Casa Bertrand – José Bastos & Cia., 1903, p. 418-422).

Retornando para a Alemanha em 1902 já na qualidade de Visconde de Meirelles, ele publica novamente nas páginas do *Jornal do Comércio* no início de 1903 o texto “Ecos da Alemanha – A vida em Berlim”, novamente sob o pseudônimo de Ruy Xavier, coluna cujo título será alterado depois para “Comércio Internacional. Berlim” e que terá continuidade esparsa entre os anos de 1906 e 1912.²¹ Sua identidade vem a ser também confirmada pelos próprios editores do referido periódico no Rio de Janeiro quando, ao fazerem um balanço de todos aqueles que contribuam regularmente com textos para publicação, informam que, dentre os “colaboradores e auxiliares do *Jornal do Commercio* durante estes oitenta anos de sua publicação” estava “Ruy Xavier (Meirelles do Canto)” (“O *Jornal do Comércio* (1827-1907)”, *Jornal do Commercio*, RJ, 01/10/1907, p. 2), informação que volta a surgir em outro periódico brasileiro quando de seu falecimento: “Faleceu em Portugal o visconde de Meirelles, que durante alguns anos colaborou no *Jornal do Commercio* [...] com o pseudônimo de Ruy Xavier” (“Falecimentos”, 10/04/1915, *O Paiz*, RJ, p. 5).

Mas como saber se Francisco de Menezes Meirelles do Canto e Castro (1850-1915) colaborou no mesmo jornal sob o pseudônimo de “Dr. Ernst”? Dos anos em que Meirelles do Canto esteve na Alemanha temos raras informações, a não ser que em janeiro de 1892 ele estava no “funeral do ministro de Portugal em Berlim” (“A Geral”, *O Paiz*, RJ, 28/01/1892, p. 2). Pelas informações biográficas disponíveis, sabemos que, depois de ser nomeado para atuar na Companhia de Moçambique em

²¹ Em nossa pesquisa conseguimos localizar os seguintes artigos no *Jornal do Commercio*: “Echos da Alemanha – A vida em Berlim”, 27/02/1903. Posteriormente sob o título: “Comércio internacional. Berlim”, em: 23/11/1906; 31/03/1907; 13/09/1909. Bem como nas páginas do *Jornal do Commercio*, Edição da tarde em: 10/12/1909; 14/02/1910; 11/09/1910; 08/10/1910; 21/11/1910; 17/07/1911; 13/01/1912; 30/03/1912.

maio de 1892, ele só retornou para a Europa em fins de 1894, algo que ajuda a explicar porque a maior parte dos artigos que dele encontramos sob o pseudônimo de Ruy Xavier na coluna “Ecos da Alemanha – A vida em Berlim” datam de 1891, tornando-se mais esparsos entre 1892 e 1894 (fato que em última análise indica que, embora ele não estivesse vivendo na Alemanha, continuava escrevendo sobre ela). Não seria então difícil concluir que, se os textos de “Ruy Xavier” desaparecem em 1894 e surgem no mesmo jornal crônicas do “Dr. Ernst” a partir de janeiro de 1895, o autor dos textos era Meirelles do Canto. No entanto, algo nesse primeiro texto do “Dr. Ernst” oferece nova dificuldade para o leitor. Afinal, ele se apresenta como se fosse um alemão que, após anos no estrangeiro, tivesse retornado para sua terra natal:

Começo esta carta ouvindo o toque dos sinos, dos grandes sinos lentos e graves da velha catedral [...]. Passei pelas ruas estreitas, cheias de altas casas de pinhão talhado da velha cidade, onde desfrutei toda a minha mocidade e onde erro agora como um desconhecido [...]. Quem não viveu muito tempo na Alemanha não compreende o que vai de encanto íntimo nestas palavras: véspera de Natal; em alemão: *Weihnachten*, a noite consagrada. Nesta noite todos os alemães se rodeiam, tanto quanto podem, de crianças, porque é a festas das crianças. Nessa noite todos os solitários se concentram e vivem dos pensamentos de sua mocidade (ERNST, 1895a).

Do mesmo modo, nas dezenas de crônicas escritas pelo “Dr. Ernst” entre 1895 e 1901, é possível também constatar que ele mantém sua narrativa como se pertencente ao povo alemão, embora sejam raras as vezes em que fale de si. Tal economia sobre aspectos de sua biografia, no entanto, ganham contraste pelas sucessivas vezes em que, em sua coluna “Carta da Alemanha”, ele menciona ter sobre sua mesa de trabalho muitas revistas e jornais alemães, os quais procura analisar, de modo a fazer uma síntese dos acontecimentos tanto políticos quanto literários e artísticos. De outra parte, em sua suposta viagem ao “Polo Antártico” em 1899, em artigo no qual afirma estar acompanhando uma expedição oficial alemã, o que ganha destaque é seu profundo conhecimento da África – tema que ocupa grande parte da sua narrativa de viagem. Levando em conta tais aspectos, cabe então lembrar que em seu texto sobre Nietzsche publicado em 1896, o “Dr. Ernst” faz uma crítica a determinados exploradores do continente africano, julgando que eles se assemelham aos jovens que seguem à filosofia de Nietzsche:

Eis as teorias e as vistas que Nietzsche destilou em muitos grandes volumes, que são hoje os livros sagrados de uma parte da mocidade [...]. Todos estes jovens decadentes, fracos e tristes, julgam-se, em sonho, os senhores, os fortes e desejam pôr o pé na nuca da humanidade escrava. Esperando poder fazê-lo por cá, fazem-no às vezes na África. Não me admiraria que os Srs. Leist e Wehlm fossem adeptos de Nietzsche. Em todo caso, o seu modo de proceder está conforme com a doutrina do mestre (ERNST, 1896).

A começar pela relação de Meirelles do Canto com a África, diversos são os indícios de que o “Dr. Ernst” possa ter sido um pseudônimo por ele criado para manter suas reflexões sobre a Alemanha durante os anos em que oficialmente nela não se encontrava (afinal, como observamos, esta teria sido uma prática sua durante determinado período quando usava o pseudônimo de Ruy Xavier). Em primeiro lugar, portanto, em relação à cronologia da coluna com notícias sobre a Alemanha no *Jornal do Comércio*, ou seja: nos anos de 1891 a 1894; em seguida, de 1895 a 1901 e, por fim, entre 1903 e 1912. Em segundo lugar, pelo título da coluna: em 1891 nomeada como “Ecos da Alemanha – A vida em Berlim”; em 1895 inicialmente como “A vida alemã” para em seguida assumir o título definitivo de “Carta da Alemanha”, sendo que vários textos indicam como local a cidade de Berlim; e que em 1903 vamos encontrar sob o nome “Ecos da Alemanha – A vida em Berlim”. Em quarto lugar, algo que diz respeito ao domínio da língua portuguesa (pois em nenhum momento encontramos informação de que tais cartas eram traduzidas para nosso vernáculo): quem poderia ter assumido o lugar de “Ruy Xavier”, o “correspondente estrangeiro” que enviava cartas desde a Alemanha, dominando de tal modo a língua portuguesa? E, por fim, talvez o mais importante: a questão do estilo do “correspondente estrangeiro”, que a nosso ver, é muito semelhante nos três períodos das cartas enviadas desde a Alemanha. Nesse último caso, a identidade do autor poderia ser confirmada (ou não) por meio de um estudo comparativo entre tais cartas – algo que ultrapassa em muito os esforços da presente investigação.²²

Referências bibliográficas

ÁLBUM AÇORIANO. Viscondes de Meirelles. **Álbum Açoriano**. Lisboa: Antiga Casa Bertrand – José Bastos & Cia., 1903, p. 418–422.

A NOTÍCIA. Dr. José Avelino, **A notícia**, RJ, 20–21/07/1901, p. 2.

AVELINO, José. Redação d'O Paiz, **O Paiz**, RJ, 12/03/1891, p. 3.

BARRETO, Tobias. Nem filósofo nem crítico, **A Província – Órgão do Partido Liberal**, PE, Recife, 10/03/1876, p. 2–3.

²² A nosso ver, o conjunto das “Cartas da Alemanha” publicadas no *Jornal do Comércio* entre os anos de 1891 e 1912 (sob diferentes títulos, como indicamos nas notas) apresenta uma riqueza temática que mereceria ser objeto de estudos históricos. Embora não nos seja possível realizar tal estudo, deixamos aqui registrada nossa homenagem, no presente ano de 2024, aos duzentos anos da colonização alemã no Brasil.

BLAKE, Augusto Victorino Alves Sacramento. José Avelino. **Dicionário Bibliográfico Brasileiro**, quarto volume. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1898, p. 326-327.

BARROSO, Antonio Vinícius Lomeu Teixeira. Um Nietzsche à brasileira: intelectuais receptores do pensamento nietzschiano no Brasil (1900-1940). **Revista de Teoria da História**, Ano 5, n. 9, Julho de 2013, p. 178-196.

BARROSO, Antonio Vinícius Lomeu Teixeira. Um alemão devorado por tupiniquins: a recepção do pensamento nietzschiano no Brasil. **Anais do XVI Encontro Regional de História da ANPUH-Rio: Saberes e Práticas Científicas**. Rio de Janeiro: ANPUH-RIO, 2014.

BOURDEAU, Jean. **Le socialisme allemand et le nihilisme russe**. Paris: Félix Alcan Éditeur, 1892.

BOURDEAU, Jean. Nouvelles modes en philosophie: Max Stirner et Frédéric Nietzsche, **Journal des Débats – Politiques et Littéraires**, Paris, 16/03/1893, p.1-2 (1893a).

BOURDEAU, Jean. Nouvelles modes en philosophie: le néo-cynisme aristocratique – Frédéric Nietzsche, **Journal des Débats – Politiques et Littéraires**, Paris, 20/04/1893, p. 1-2 (1893b).

BOURDEAU, Jean. Frédéric Nietzsche: la religion de la force. In: BOURDEAU, J. **Les maitres de la pensée contemporaine**. Paris: Félix Alcan – Editeur, 1904, p. 108-146.

CONGRESSO NACIONAL. **Annaes da Camara dos Deputados**. Segunda Sessão da Primeira Legislatura. Volume II. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1892.

CORREIO DA MANHÃ. Lourdes, **Correio da Manhã**, Lisboa, 22/11/1894, p. 2.

COUTINHO, Afrânio; SOUSA, José Galante. **Enciclopédia de literatura brasileira**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional; Academia Brasileira de Letras, 2001, v. 1.

DIÁRIO DE PERNAMBUCO. Da Europa, *Diário de Pernambuco*, PE, 05/09/1893, p. 2.

DIÁRIO DO COMMERCIO. Dr. José Avelino, **Diário do Comercio**, RJ, 12/12/1891, capa.

DIAS, Geraldo. Entre renovadores e reacionários: a recepção estética e política da obra de Nietzsche na imprensa brasileira no período de 1893 a 1945. **Cadernos Nietzsche**, n. 36, v. 1, Junho de 2015, p. 85-102.

DÍAS, Geraldo. **A recepção de Nietzsche no Brasil: renovação e conservadorismo**. Tese de Doutorado sob orientação de Ivo da Silva Jr. São Paulo: UNIFESP, 2019.

DON QUIXOTE. Os mortos ilustres, **Don Quixote**, RJ, 27/07/1901, p. 3.

ERASMO. Habeas-Corpus, **Gazeta de Notícias**, RJ, 07/08/1893, p. 2 (1893a).

ERASMO, Julio. O néo-cynismo, **Gazeta de Notícias**, RJ, 20/05/1893, capa (1893b).

ERASMO, Julio. O néo-cynismo, **A República**, RJ, Campos, 23/05/1893, capa (1893c).

ERASMO, Julio. O neo-cinismo. Transcrição de Geraldo Dias. In: **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, v. 36, n. 1, 2015, p. 103-106.

ERNST, Dr. A vida alemã, **Jornal do Commercio**, RJ, 27/01/1895, capa (1895a).

ERNST, Dr. Carta da Alemanha (Segunda Parte), **Jornal do Commercio**, RJ, 09/06/1895, capa (1895b).

ERNST, Dr. Carta da Alemanha – 31 de Julho de 1896 [...]. II – A Filosofia na moda: Frederic Nietzsche, **Jornal do Commercio**, RJ, 04/09/1896, capa.

FERREIRA DA SILVA, Eduardo César. **A obra de Émile Zola no Brasil: textos e notas para um estudo de recepção crítica**. Dissertação de Mestrado em Letras. Florianópolis: UFSC, 1999.

GAZETA DO SUL. Colaboração, **Gazeta do Sul**, SC, Desterro, 17/04/1890, capa.

GUIMARÃES, Valéria dos Santos. A imprensa francófona no Brasil: circulação transnacional e cultura midiática nos séculos XIX e XX. In: GUIMARÃES, V. S.; PINSON, G.; COOPER-RICHET, D. (Orgs.). *Dossiê A Imprensa Francófona nas Américas nos séculos XIX e XX*, **História** (São Paulo), v. 38, 2019, p. 1-23.

HEINE, Heinrich. **Mémoires de Henri Heine**. Traduction de J. Bourdeau. Paris: Calmann Lévy Éditeur, 1884.

JORNAL DO BRASIL. Companhia de Seguros Mútuos Contrafogo Americana. Ata da Assembleia geral ordinária em 22 de Maio de 1893, **Jornal do Brasil**, RJ, 27/06/1893, p. 4.

JORNAL DO BRASIL. Dr. José Avelino, **Jornal do Brasil**, RJ, 20/07/1901, p. 2.

JORNAL DO COMMERCIO. Várias notícias, **Jornal do Commercio**, RJ, 24/11/1892, p. 2.

JORNAL DO COMMERCIO. Várias notícias, **Jornal do Commercio**, RJ, 26/11/1892, p. 2.

JORNAL DO COMMERCIO. Exterior – Portugal, **Jornal do Commercio**, RJ, 08/07/1897, p. 3

JORNAL DO COMMERCIO. O Jornal do Comércio (1827-1907), **Jornal do Commercio**, RJ, 01/10/1907, p. 2.

MORAES, Kleiton de Souza. Avelino, José. In: ALVES DE ABREU, Alzira. **Dicionário Histórico-Biográfico da Primeira República: 1889-1930**. FGV/Editora CPDOC, 2015.

NEVES, Mesquita. Portugal, **Diário do Commercio**, RJ, 23/01/1892, p. 3.

NIETZSCHE, F. **Nietzsche's Werke**. Erste Abtheilung. Band VIII. *Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Nietzsche contra Wagner. Der Antichrist. – Gedichte* [Hrsggb. von Fritz Koegel]. Leipzig: Druck und Verlag von C.G. Naumann, 1895.

NIETZSCHE, F. **Nietzsche's Werke**. Band VIII. 4. Aufl. des *Fall Wagner* und der *Götzen-Dämmerung*, 2. Aufl. von *Nietzsche contra Wagner*, des *Antichrist* und der *Gedichte*. Leipzig: Naumann, 1896.

NIETZSCHE, F. **Sämtliche Briefe**. Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: Walter de Gruyter & Co., 1986. 8 Bänden.

O PAIZ. A Geral, **O Paiz**, RJ, 28/01/1892, p. 2 (1892a).

O PAIZ. Câmara dos Deputados, **O Paiz**, RJ, 09/06/1892, capa (1892b).

O PAIZ. Sinistros no ar, **O Paiz**, RJ, 23/11/1892, capa (1892c).

O PAIZ. Falecimentos, **O Paiz**, RJ, 10/04/1915, p. 5.

PANTUZZI, T. L. **A primeira recepção de Nietzsche no Brasil: a Escola de Recife**. Dissertação de Mestrado sob orientação de Scarlett Marton. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2016.

PANTUZZI, T. L. **Recepção e Antropofagia: Nietzsche na Escola de Recife**. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade Federal de São Paulo, 2023.

REVUE BLEUE. Stein Louis, 'Frédéric Nietzsche: l'homme et l'écrivain', **Revue Bleue**, tome 52, 9 décembre 1893, p. 748-751.

SCHELLWIEN, Robert. **Max Stirner und Friedrich Nietzsche**. Leipzig: H. Haaeke, 1892.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Pensées, maximes et fragments**. Traduit, annoté et précédé d'une vie de Schopenhauer par J. Bourdeau. Paris: Librairie Germer-Baillière, 1880.

STEIN, Ludwig. **Friedrich Nietzsche's Weltanschauung und ihre Gefahren**. Berlin: Verlag Georg Reimer, 1893.

STIRNER, Max. **Der Einzige und sein Eigentum**. Leipzig: Verlag von Otto Wigand, 1845.

SOUZA, Elivandra. **Livros de Registro de Diplomas de Bacharéis custodiados pelo Arquivo da FDR [1858-1881]**. Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Ciências Jurídicas, Arquivo da Faculdade de Direito do Recife. Recife: [Recurso Online], 2022.

Recebido: 17/06/2024
Aprovado: 04/07/2024

Received: 17/06/2024
Approved: 04/07/2024

ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 15 - N. 01 ISSN 2179 – 3441

O espírito cômico no pensamento de Nietzsche

The comic spirit in Nietzsche's thought

Lucas Caminha Cândido Vieira 

Bacharel em Psicologia pela Universidade de Fortaleza,¹ Fortaleza, CE, Brasil.

Contato: lucasvieira.philos@gmail.com

Resumo: O presente estudo busca oferecer uma interpretação da filosofia nietzscheana, explicitando, fundamentalmente, o papel do espírito comediante na elaboração de sua crítica da cultura. Desse modo, exploramos a crítica ao pensamento socrático-platônico, uma vez que esse pensamento – que se encontra na base de todo o Ocidente – acabou por invadir as mais diversas esferas da vida humana, tais como a arte, a ciência e a filosofia. Tal hegemonia, para Nietzsche, representa o processo de decadência da civilização, uma vez que tal pensar, longe de emergir de uma livre inventividade dionisíaca, nasce de uma necessidade de segurança de base. Institui-se, então, um modo de pensar que privilegia o que é estável e ideal, escamoteando o aspecto sensível e transitório da vida humana. É nesse contexto, então, que a experiência do sátiro comediante deve ser evocada. Para que se acesse essa experiência, entretanto, é necessário que o pensamento supere a moral de rebanho ensinada pela tradição, desmascarando-a e, por fim, instaurando o pensamento genealógico do espírito livre que, encarando o existir como um constante processo de criação ficcional, ama incondicionalmente a vida tanto em seu caráter luminoso como doloroso. A pretensão de se encontrar a “verdade” – juntamente com a atitude austera que lhe acompanha – é então abandonada, abrindo espaço para a atitude do sátiro que, transpassado pelo espírito da comédia e da dança, institui ficções úteis à vida.

Palavras-chave: Desmascaramento. Genealogia. Metafísica. Riso. Ficção.

Abstract: The present paper intends to offer an interpretation of the philosophy of Nietzsche, highlighting the role of the comic spirit in the elaboration of his criticism of culture. It explores the critics on the Socratic-Platonic way of thinking, the basis of all western thought which invaded different spheres of human life such as art, science and philosophy. Such hegemony represents, for Nietzsche, a process of civilization decay, since such thought, far from emerging from a free Dionysian inventiveness, is born of the need for security. Therefore, we inherited a way of thinking that privileges what is stable and ideal, disguising the transient and sensitive aspects of human life. In this context, the experience of the comedian and of the satyr must be rescued. To access such experience, however, we need to go beyond the herd moral thought by tradition, unmasking it and giving birth to a free spirit genealogic way of thinking which, facing life as a constant fictional process, loves it unconditionally. The pretension of finding “truth”, together with the austere attitude that follows, is then abandoned, opening space to the attitude of the satyr which, trespassed by the comic spirit and of the dance, creates fictions that are useful to life.

Key-words: Transvaluation. Unmasking. Laughter. Comedian. Fiction.

¹ O artigo é resultado de projeto de pesquisa desenvolvido no LabGraça - Laboratório de Estudos do Humor e do Riso, orientado por Márcio Acselrad e fomentado pela FUNCAP.

Introdução

Falar sobre Nietzsche é sempre um desafio. Tal desafio não nos aponta, entretanto, para uma mera dificuldade de compreensão dos seus enigmáticos conceitos e suas interconexões. Remete-nos, muito antes, a uma pergunta de base, sempre uma vez mais presente para quem busca compreender um determinado pensador: como devemos interpretá-lo? Quando tratamos de um filósofo tradicional, tal questão não nos traz a mesma carga de inquietações. Logo, por “filósofo tradicional”, referimo-nos àquele vinculado à tradição metafísica, que opera com representações conceituais e busca, assim, estabelecer seu sistema. É aquele que busca erguer, assim, um todo coeso, elaborando conceitos que se adequem, sistematicamente, à realidade efetiva.

Evidentemente que, em se tratando da leitura de qualquer pensador, sempre aparecerão problemas hermenêuticos. Mas diante da característica mesma do pensamento representacional (ou metafísico), os caminhos para a interpretação já se encontram, em grande medida, no interior do próprio texto. Por meio de analogias e silogismos, a interpretação de um sistema especulativo específico já encontra suas bases num método seguro. Recorrendo aos princípios da lógica aristotélica, encontramos um aporte de compreensão para toda a história da filosofia até Nietzsche; ou seja, para toda a tradição metafísica. Nietzsche, no entanto, aparece no crepúsculo dessa tradição e o seu pensamento se apresenta como assistemático, não representacional e intuicionista. Assim, faz-se necessário um novo método de interpretação que se adequa a esse filosofar, se é que podemos aqui falar em “método” e “adequação”.

Em se tratando de Nietzsche, qualquer resposta à pergunta de como se deve interpretá-lo parece ser dúbia e, paradoxalmente, decisiva. O filósofo não nos dá, decididamente, uma resposta definitiva a esse questionamento. Podemos nos perguntar: tal ausência nos remeteria a uma decadência do seu filosofar? Dificilmente, visto que o nosso filósofo não se movimenta mais no paradigma do pensamento tradicional da representação. Sendo assim, será essa ausência qualquer coisa de necessária ou intrínseca ao seu pensamento? Entendemos que é por meio dessa maneira de se colocar a questão que encontramos uma direção profícua, uma vez que essa ausência nos conclama a uma interpretação livre, criativa e, portanto, singular.

Nossa tradição filosófica, de uma maneira ou de outra, acostumou-se a privilegiar a representação conceitual em detrimento da indeterminação do ser. Isto implica dizer que o caráter de fluidez, mobilidade e aparência das coisas fora relegado a um segundo plano, cedendo espaço para aquilo que é sólido, perene e imaterial. Noutros termos, a finitude sempre fora tematizada a partir da sua relação com o uno e eterno, de modo que o aprofundamento na condição mesma da finitude não fora realizado até então. O projeto de Nietzsche, nesse contexto, realiza tal aprofundamento. No escopo desse esforço, aparecem suas críticas à

cultura ocidental. Tocaremos nessas críticas, já que elas atravessam a indagação por nós proposta: qual o estatuto do riso no pensamento de Nietzsche?

O que motiva tal pergunta? Partimos da compreensão de que o pensamento nietzscheano, ao desconstruir o modo tradicional metafísico de pensar, abre espaço para uma nova significação da experiência do riso. Ousamos dizer, ainda, que sua filosofia representa a reinserção do riso no filosofar propriamente dito. Se o pensar tradicional habituou-se a tematizar o fundamento suprassensível das coisas, de modo que a existência mesma fora esquecida, a visão de mundo que daí emerge só pode ser altamente austera, sem cores e, porque não dizer, amarga. Esse modo de pensar, em verdade, encontra suas bases no platonismo que, no interior da cultura grega, acabou por fundir-se ao apolineísmo artístico; assim, como desdobramento dessa racionalidade:

Apolo, como divindade ética, exige dos seus a medida e, para poder observá-la, o autoconhecimento. E assim corre, ao lado da necessidade estética da beleza, a exigência do “Conhece-te a ti mesmo” e “Nada em demasia”, ao passo que a auto-exaltação e o desmedido eram considerados como os demônios propriamente hostis da esfera não apolínea, portanto, como propriedades da época pré-apolínea, da era dos Titãs e do mundo extra-apolíneo, ou seja, do mundo dos bárbaros (NT 4).

Toda instituição – tal como a filosofia – se encontra sempre amarrada ao seu primeiro início. Por isso, pensar a filosofia implica, necessariamente, um retorno ao seu primeiro início, com os gregos – como bem notara Heidegger (2012). Nietzsche realiza este retorno. Realizar um retorno ao primeiro início, no entanto, não significa realizar um resgate do modo de pensar grego para a atualidade. Nietzsche realiza esse retorno, mas de maneira desconstrutiva. Seu empenho consiste em desmascarar, num primeiro instante, os fundamentos do pensamento ocidental, para, a partir de então, lhe lançar uma compreensão não dogmática, livre e, portanto, desconstrutiva. Os desdobramentos dessa maneira de interpretar a história da filosofia são profundos; limitar-nos-emos, aqui, a pensar seus desdobramentos no que diz respeito à experiência do riso.

Para tanto, procederemos com a seguinte abordagem: faremos uma reconstrução epistemológica da filosofia nietzscheana, acompanhando a evolução da sua crítica à racionalidade ocidental e os caminhos (ou fases/métodos) adotados ao longo de sua obra, demonstrando o espaço crescente da experiência cômica no interior da reflexão. Assim elaborando, exploraremos, conseqüentemente, a terapêutica da cultura operada por Nietzsche, já que o seu pensamento, opondo-se à tendência intelectualizante da nossa tradição, apresenta-se, desde sempre, como uma filosofia da vida.

Quanta coisa é ainda possível! Então aprendei a rir indo além de vós mesmos! / Erguei vossos corações, ó bons dançarinos! Mais alto! E não esqueçais o bom riso tampouco! / Esta coroa do homem que ri, esta coroa de rosas: a vós, irmãos, arremesso esta coroa (ZA, O homem

superior 15).

Racionalidade e riso

Em que sentido, então, devemos compreender uma terapêutica em Nietzsche? Ora, nossa cultura, estabelecendo uma cisão radical entre apolíneo e dionisíaco e, ao mesmo tempo, afirmando a soberania do apolíneo, vê-se subordinada à fixação de papéis sociais enrijecidos, determinados historicamente por aquele imaginário apolíneo. Aquela condição dionisíaca do humano é, então, vista com maus olhos, de modo que o homem ocidental tende a buscar extirpar o que nele há de desordeiro, lúdico e trágico. Uma terapêutica adequada deve levar em consideração esse horizonte histórico, de tal forma que busque liberar o sujeito da incessante e frustrada busca pelo perfeito, resgatando o espírito de comicidade, leveza e criação; isto é, o *dionisíaco*. Não se trata, porém, de desprezar o que nele há de ordenado, mas sim de reencontrar uma expressão para o dionisíaco reprimido em sua potência inaudita.

O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inesgotabilidade no sacrifício de seus mais elevados tipos – a isto chamei dionisíaco, isto entendi como a ponte para a psicologia do poeta trágico (EH, O Nascimento da Tragédia 3).

Nietzsche é identificado, não raro, como um “filósofo do sofrimento”. Tal entendimento – apenas parcialmente fundamentado – não esgota o *ethos* do seu pensar: pois, encontrando na experiência dionisíaca um solo fértil para as suas elaborações, o filósofo alemão ressignifica a vivência do efêmero, do sensível e do fugaz. Assim procedendo, deparamo-nos com o paradoxo da vida: ela é, simultaneamente, cômica/trágica. Se, no decurso da história, o homem pensou a ideia de felicidade a partir da atitude de contemplação do suprassensível, Nietzsche inverte esta compreensão: é para o paradoxo do sensível, para o cômico do finito e para a beleza do simples que ele deve agora voltar-se.

Entre as coisas pequenas, mas bastante frequentes, e por isso muito eficazes, às quais a ciência deve atentar mais do que às coisas grandes e raras, deve-se incluir também a benevolência; refiro-me às expressões de ânimo amigável nas relações, ao sorriso dos olhos, aos apertos de mão, à satisfação que habitualmente envolve quase toda ação humana (HH I 49).

Esse olhar para o pequeno – em contraposição à busca pelo grande fundamento –, abre espaço, então, para uma atitude amena diante da vida, liberando-nos da “culpa” e do ascetismo historicamente cultivados. Somos convidados a apreciar as gentilezas diárias, o solo fraterno das nossas relações, a beleza dos corpos, a diversidade das expressões espirituais e as bondades ocultas ao nosso primeiro olhar; abre-se aí, então, um espaço afetivo que torna

o riso possível. Ao mesmo tempo, o riso também abre esse espaço na medida em que corrói – quer irônica ou inocentemente – as estruturas adoecidas da cultura.

Consideremos no entanto, que os danos causados à sociedade e ao indivíduo pelo criminoso são absolutamente idênticos aos danos que os doentes lhes causam: os doentes espalham preocupação, mau humor, não produzem nada e consomem os rendimentos dos outros, necessitam de vigilantes, de médicos, de sustento material e vivem à custa do tempo e das forças das pessoas saudáveis (A 202).

O riso, aqui, é entendido a partir de um prisma extramoral: como não existem mais fatos em-si evocadores do riso, o campo do risível se torna, conseqüentemente, ilimitado e indeterminável. Tudo depende, aqui, da perspectiva em que a “realidade” é descerrada. Rir é sempre uma possibilidade: enquanto o ressentimento imobiliza, a experiência cômica liberta o homem do fardo das “realidades em si”, das “dores do mundo” e sua “imperfeição fenomênica”. Recordando do nosso papel constitutivo de doação de sentido aos fatos da vida, encontramos aí a possibilidade de superação dos mesmos: o riso se torna em aliado na medida em que, imprimindo ao mundo esse estado de ânimo, este acaba por ganhar a sua mesma plasticidade.

Outrora perguntava-se: o que é que faz rir? Como se houvesse, fora de nós mesmos, coisas cuja propriedade fosse fazer rir e então as pessoas se perdiam então em conjeturas (um teólogo julgava mesmo que fosse “a ingenuidade do pecado”). Hoje costuma-se perguntar: o que é o riso? Como se produz? Refletiu-se e finalmente se determinou que em si não há nada de bom, nada de belo, nada de sublime, nada de mau, mas antes estados de alma que levam a atribuir às coisas fora de nós mesmos esses qualificativos. Retiramos então esses atributos às coisas ou pelo menos recordamos que fomos nós que os atribuímos a elas [...] (A 210).

O além-do-homem é, nesse contexto, aquele espírito livre que, superando o fardo metafísico das realidades em-si, da moral e dos além-mundos, encara a vida em seu caráter perspectivístico: sendo a fase genealógica do pensamento nietzscheano aquela que encontra o mais elevado grau dessas superações, é nela que a experiência cômica adquire, por conseguinte, sua maior expressão: pois, ciente do aspecto ficcional da vida, seu agir – imbuído da ludicidade criativa – não se ocupa mais com os “fatos”, mas com a criação de novos valores, restituidores de vida e saúde. Ele ri daquelas ficções que adoecem e, rindo, cria outras. Assim, a “maturidade do homem consiste em ter reencontrado a seriedade em que a criança se colocava nos jogos” (BM 94).

O pensar nietzscheano, portanto, assim se apresenta: como o filosofar da afirmação incondicional da vida, da irresignação diante da sua abissalidade essencial; ele é, na verdade, um profundo mergulho nessa indeterminabilidade constitutiva. Assim, a alegria diante do sacrifício pressupõe certa compreensão de vida: ela é transbordamento, eclosão impetuosa, vibração cômica/trágica. Sendo o homem um ser vivente, o mesmo nele se dá: o além-do-homem é

aquele que, ciente de tal condição, desacorrenta-se das amarras do ascetismo no âmbito da moral, do idealismo no campo filosófico e do apolineísmo na esfera das artes. É nesse contexto, então, que o espírito dionisíaco aparece: ele representa o livre trasbordar da vontade de potência, em sua ousadia impetuosa, tal qual Nietzsche nos descreve em *O Nascimento da Tragédia*:

No ditirambo dionisíaco o homem é incitado à máxima intensificação de todas as suas capacidades simbólicas; algo jamais experimentado empenha-se em exteriorizar-se, a destruição do véu de Maia, o ser uno enquanto gênio da espécie, sim, da natureza. Agora a essência da natureza deve expressar-se por via simbólica; um novo mundo de símbolos se faz necessário, todo o simbolismo corporal, não apenas o simbolismo dos lábios, dos semblantes, das palavras, mas o conjunto inteiro, todos os gestos bailantes dos membros em movimentos rítmicos (NT 1).

Acontece que, na aurora do Ocidente, ambas as facetas do espírito, simbolizadas nos deuses Apolo e Dioniso e suas respectivas artes, encontravam manifestações concretas: a convivência entre ambas, embora acirrada e conflitiva, era mantida. Mas o ascender do racionalismo socrático na cultura helênica altera esse estado de coisas, invadindo as mais diversas esferas culturais. Tal influência acaba por encontrar seu ápice, no âmbito das artes, na ascensão da tragédia de Eurípedes, tão enaltecida por Sócrates:

Eurípedes é o ator com o coração pulsante, com os cabelos arrepiados: como pensador socrático, projeta o plano; como ator apaixonado, executa-o. Artista puro ele não é nem ao projetar nem ao executar. Assim, o drama eurípidiano é ao mesmo tempo uma coisa fria e ígnea, capaz de gelar e de queimar; é-lhe impossível atingir o efeito apolíneo do *epos*, ao passo que, de outro lado, libertou-se o mais possível do elemento dionisíaco [...] (NT 12).

Tal sincretismo artístico-filosófico (eurípidico-socrático) e seu caráter marcadamente anti-dionisíaco passou a corroer a própria tragédia: pois Eurípedes, por outro lado, não consegue ser inteiramente apolíneo. Mas o racionalismo socrático apenas começava: Platão o radicaliza com seu idealismo filosófico e, para além dele, se estabelece uma compreensão histórica de ser que privilegia a presentidade, a unidade e a imutabilidade. A ontologia platônico-aristotélica, nesse sentido, longe de ser uma mera elaboração teorética, é, mais originariamente, uma forma específica de desvelamento da totalidade dos entes (Cf. HEIDEGGER, 2012). No campo da arte, tal hegemonismo da ontologia da presentidade, da estabilidade constante (subjacente tanto à teoria das formas de Platão quanto ao aristotelismo da substância) é expressa até os períodos modernos: basta olhar para os retratos clássicos datados dessa longa época e seu estilo idealizador do real.

Instalou-se, portanto, segundo Vattimo (2017), o processo de *apolineização* da cultura. O “apolíneo” assim entendido não é, portanto, tão

somente uma “expressão artística” dentre outras: trata-se, ainda de acordo com Vattimo, de um processo progressivo de *abstração* (ou idealização) que assola a humanidade ocidental e a afasta daquela experiência dionisíaca da vida; quer dizer, da vida em sua franca *vontade de potência*. É nesse contexto, então, que o espírito cômico deve ser evocado: diante da decadência existencial imposta pela tradição, o sátiro ironiza os velhos valores e, os abandonando, se desacorrenta da velha metafísica. Instaurando o pensamento perspectivístico e se despreendendo da gravidade das “realidades em si”, da “culpa” e do ascetismo, ele apreende o carácter ficcional do “real” e, assim, faz da vida uma grande comédia.

Vós olhais para cima quando aspirais a vos elevar. Eu, como estou alto, olho para baixo. / Qual de vós pode estar alto e rir ao mesmo tempo? / O que escala elevados montes ri-se de todas as tragédias da cena e da vida. / Valorosos, despreocupados, zombeteiros, violentos, eis como nos quer a sabedoria. É mulher e só os lutadores podem amar (ZA I, Ler e escrever).

É a partir desse horizonte histórico, portanto, que encontramos na experiência do sátiro comediante de Nietzsche uma possibilidade de superação da profunda crise existencial que assola o Ocidente: o homem pós-metafísico, isto é, o além-do-homem nietzscheano, é um lúdico criador de valores, um sátiro diante das velhas tábuas e um risonho face às pretensas “verdades” eternas, que acorrentam e adoecem. Esse novo tipo de homem acompanha e, ao mesmo tempo, instaura novas ficções: habitando tal espaço, ele institui ficções úteis à vida, promotoras de saúde, leveza e *bom humor*.

Ó homem! Presta atenção!
Que diz a meia-noite em seu bordão?
Eu dormia, dormia...
Fui acordada de um sono profundo:
Profundo é o mundo!
E mais profundo que pensa o dia.
Profundo é o seu sofrimento –
E o prazer – mais profundo que a dor do coração.
O sofrimento diz: “Passa, momento!”
Mas todo prazer quer eternidade –
Quer profunda, profunda eternidade
(ZA IV, O canto de embriaguez 8)

A leitura de Vattimo sobre o Espírito Cômico

Para Nietzsche, o Ocidente se impôs através de uma violência histórico-existencial de base. Esse movimento, na verdade, encontra seu marco inicial na adesão grega à *ratio* socrática, desenvolvendo-se, assim, num demasiado apeço a uma determinada maneira de se ver e sentir a realidade. Essa maneira de experimentar a realidade invade as mais diversas formas de expressão espiritual, tais como a filosofia, o teatro, a música, a religião e o trabalho. Essa

compreensão da realidade se origina a partir de um impulso específico, o qual Nietzsche denomina de “vontade de verdade”. A compreensão desse impulso, tão caro à filosofia e ao Ocidente, é uma chave decisiva para a reflexão aqui proposta, uma vez que, na medida em que esse impulso passou a balizar a cultura helênica, tanto mais se ofuscou a experiência satírica que aqui buscamos tematizar.

Mas essa vontade absoluta, o que vem a ser? Será vontade de não se deixar enganar? Será vontade de não enganar? A vontade de verdade poderia também ser interpretada dessa maneira por pouco que se admita que dizer “não quero me enganar” é a generalização do caso particular “não quero enganar” (GC 344).

Trata-se aí, então, do impulso metafísico por excelência, isto é, da necessidade de se encontrar, para a vida em todas as suas possibilidades de expressão, um fundamento absolutamente incontestável, independente de todo o acaso e de toda contingência. A figura do deus Apolo, representante das formas perenes e perfeitas, passa então a ocupar centralidade na vida helênica, de modo que Dioniso, deus da orgia, da comédia e da dança é relegado, de forma paulatina e sempre paradoxal, a um espaço de estranhamento e assombro. O gosto pelo ideal, portanto, expresso no imaginário grego através do socratismo em detrimento do dionisíaco, pode ser entendido como o elemento constitutivo disso que chamamos de vontade de verdade.

Em *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche trata de analisar como se articulam, no interior da vida grega, os impulsos apolíneo e dionisíaco, evidenciando como, no início do processo mesmo de afirmação progressiva do Uno-primordial no pensamento grego, tanto mais se reverenciou o coro satírico que, afirmando a aparência irascível, aqui se revelava, no fundo, como um subterfúgio de escape à opressão dos ideais helênicos de identidade, perfeição e eternidade. A tragédia grega, nesse sentido, aparece nesse momento mesmo de instauração da racionalidade metafísica, na medida em que a sua própria significação cultural se revela como uma expressão compensatória de uma cultura hegemônica que, naquele instante, começava a se afirmar. De acordo com Vattimo,

A era trágica parece ser um momento de passagem, difícil de isolar, que não pode deixar de dar lugar à formação de uma cultura não trágica. Isso só pode ser explicado com base no fato de que, concebida dentro de limites puramente “estéticos” – como libertação provisória –, a experiência dionisíaca somente se dá no quadro da sociedade das convenções e dos papéis e, por si mesma, não consegue constituir o princípio de um verdadeiro mundo alternativo (VATTIMO, 2017, p. 59).

É o próprio emergir da cultura apolínea, em toda a sua pujança e poder de influência, que torna aceitável a tragédia dionisíaca enquanto o espelho que reflete o mundo simbólico apolíneo pelo seu avesso. E é nesse sentido, portanto,

que dizemos que o espírito dionisíaco fora relegado a segundo plano no Ocidente, mesmo naquele momento em que os pilares da cultura grega começavam a se instaurar; pois se o dionisíaco é admitido no interior da própria *ágora*, ele o é na medida em que nada pode representar de perigo à soberania do mundo dos símbolos apolíneos, com todas as suas repercussões políticas, ideológicas e epistemológicas. Desse modo, quando o próprio coro trágico afirma o pluralismo fenomênico, ele acaba por reafirmar, involuntariamente, a própria identidade metafísica que ele busca negar, uma vez que imerso está, involuntariamente, no mundo metafisicamente apartado. E é a esse lugar oferecido ao dionisíaco que dirigimos a nossa crítica.

Da mesma maneira, creio eu, o homem civilizado grego sente-se suspenso em presença do coro satírico; e o efeito mais imediato da tragédia dionisíaca é que o Estado e a sociedade, sobretudo o abismo entre um homem e outro, dão lugar a um sentimento de unidade que reconduz ao coração da natureza (NT 7).

Tal maneira de se experienciar a realidade é marcada pelo despreço ao carácter sensível e fenomênico do mundo, uma vez estabelecida a cisão entre mundo inteligível e mundo sensível. Tal cisão, no entanto, não é o que se encontra na origem mais profunda dessa forma de experiência, mas antes a pressupõe. Nietzsche observa que a civilização, partindo de uma necessidade de segurança, passa a buscar fundamentos sólidos que a resguarde das intempéries e perigos do mundo e da natureza; isto é, da insegurança da vida. Essa necessidade de segurança é, então, a condição de possibilidade do surgimento da metafísica, da religião e da arte no Ocidente.

É nesse contexto, então, que aparece aquilo que Nietzsche denomina de “máscara” (Cf. VATTIMO, 2017). Na medida em que o homem passa a orientar os seus comportamentos não mais pelo sentido estético que emerge das profundidades da existência, mas antes por submissão a uma simbologia que se autonomizou da experiência mesma que lhe deu origem, temos aí a instauração da máscara enquanto balizadora da vida. A máscara, nesse sentido, deve ser compreendida como esse mundo de símbolos que, prescrevendo tacitamente o que é belo e o que não é, sequestra o homem de sua vivência essencialmente estética da vida; tal coerção encontra sua legitimidade no mundo social e acaba por ser interiorizada inconscientemente. Por “sentido estético”, Nietzsche tem em vistas aquela força criadora, transformadora e, até mesmo, corrosiva, em contraposição à contemplação apolínea que fundamenta o surgir da máscara má enquanto balizadora da existência.

Nos gregos a “vontade” queria, na transfiguração do gênio e do mundo artístico, contemplar-se a si mesma: para glorificar-se, suas criaturas precisavam sentir-se dignas de glorificação, precisavam rever-se numa esfera superior, sem que esse mundo perfeito da introversão atuasse como imperativo ou como censura (NT 3).

Referimo-nos, portanto, a uma certa experiência fática que fora se apoderando do Ocidente e que, assim, fora estabelecendo uma ordem de hierarquias, ideais e conceitos. Por mais que, no interior da cultura, possamos identificar expressões dionisíacas, tais expressões, no fundo, reafirmam o paradigma metafísico, uma vez que se movimentam na mesma decadência que instaurou o Ocidente. Desdenhando do carácter perspectivístico dos entes em sua polimorfia, movido pela vontade de verdade e pela necessidade de segurança, o homem buscou antes se *proteger* do que *criar*.

Mas entre os pré-socráticos, a compreensão do todo (*cosmos*) se apresentava de modo muito diverso daquele instaurado pelo pensamento socrático-platônico (mundo sensível/inteligível). A realidade é, para eles, *physis*, isto é, um campo aberto de manifestação dos entes. A compreensão de verdade presente nos pré-socráticos, segundo a leitura heideggeriana, é a de *alétheia*, isto é, verdade enquanto desvelamento de um todo aberto e perspectivístico. Com o advento do socratismo, a verdade passa a ser *veritas*, ou seja, adequação entre juízo e coisa (Cf. HEIDEGGER, 2012). Tal concepção de verdade encontra-se na base do pensamento ocidental e acaba por determinar a compreensão de verdade ao longo de toda a história da tradição metafísica, que encontra seu crepúsculo em Nietzsche.

Desse modo, Nietzsche entende que, com a instituição da verdade socrática, aparecem junto com ela as noções de falso, errado e aparente, como oposição à verdade sólida, perene e inteligível. Esse impulso é o que se encontra na gênese do processo de *decadência*, isto é, o de instituição daquilo que Vattimo (2017) chama de *máscara má*. Isso porque a verdade, não obstante, aparece como mais um dos construtos do mundo simbólico a que nos referimos acima, isto é, daquele mundo que, deslocando o homem da significação estética da vida, o coage através dos grilhões da cultura apolínea. Tal máscara – aqui entendida como modelo unitário prescritor de comportamentos – só pode ser “má”, pois ela se configura como um conjunto simbólico que atrai os homens por aquela vontade de verdade, e não pelo espírito dionisíaco que é, na verdade, a experiência que é condição do surgimento inclusive dos símbolos apolíneos, dentre eles a verdade.

Tal máscara é “má” não no sentido moral: ela é assim caracterizada porque expressa a decadência desse mundo simbólico que, autonomizando-se da experiência que lhe deu origem, pretende-se absolutamente independente e incondicionado, esquecendo-se dos processos descontínuos e irracionais que condicionaram o próprio emergir do belo, perfeito e harmônico. A *máscara má*, portanto, se revela como esse processo histórico-existencial que obscurece o carácter essencialmente ficcional de todos os construtos simbólicos do homem e busca, assim, afirmar esses símbolos como entidades incondicionadas e independentes da sua trama processual. Ora, para o pensador alemão, todos os

juízos, crenças, valores e atitudes humanas são frutos de uma livre inventividade dionisíaca. O mundo humano é, nesse sentido, sempre e necessariamente ficcional e, na realidade, todas as construções do homem são sempre invenções criativas e nada mais.

Ainda não sabemos donde provém o impulso à verdade: pois, até agora, ouvimos falar apenas da obrigação de ser veraz, que a sociedade para existir institui, isto é, de utilizar as metáforas habituais; portanto, dito moralmente: da obrigação de mentir conforme uma convenção consolidada, mentir em rebanho num estilo a todos obrigatório (VM I).

Nesse sentido, o construto “verdade” nada mais seria também que uma ficção. O problema é que, com a instituição do mundo socrático, o esquecimento do carácter estético da verdade a faz receber ares de austeridade e a ter, também, um estatuto moral. A partir da instituição dessa significação de verdade, aparecem as valorações de correto e reprovável (bem e mal), verdadeiro e falso, aparência e essência etc. A partir daí, a vida passa a se organizar a partir da moralidade que daí emerge. No âmbito da moralidade, repete-se o mesmo equívoco presente na epistemologia: a consideração de um elemento perfeito (fundamento) e o repúdio ao que dele se difere. O mundo da livre inventividade, então, perde espaço e o mundo dos símbolos apolíneos passa a autonomizar-se, instituindo o mundo da máscara má, isto é, o da decadência (Cf. VATTIMO, 2017).

Durante muito tempo, muito tempo mesmo, o intelecto não produziu senão erros; alguns deles se mostraram úteis para a conservação da espécie: aquele que caiu neles ou que os recebeu como herança lutou por si e por seus descendentes com mais felicidade. Muitos desses artigos de fé errados, transmitidos por herança, acabaram por se tornar um tipo de fundo comum da espécie humana, por exemplo: que há coisas duráveis e idênticas, que existem objetos, matérias, corpos, que uma coisa é o que parece ser, que nossa vontade é livre, que aquilo que é bom para alguns é bom em si (GC 110).

Ao mesmo tempo em que Nietzsche identifica tal processo, ele percebe que, paradoxalmente, pensar em alternativas a esse mundo da máscara “má” implica, necessariamente, o uso de ferramentas de resistência ainda pertencentes ao mundo da decadência (isto é, o da razão socrática). É assim que, em *A Gaia Ciência*, o filósofo conduz o seu pensamento: movido pela vontade de verdade (impulso característico do paradigma apolíneo), desmascara a máscara “má”, num movimento de oposição que, em se opondo, continua a se manter nos limites do mundo da decadência.

O intuito de Nietzsche, nessa obra, é o de demonstrar, no limite, o cinismo que rege toda a moral, de forma que o seu procedimento busca explicitar as intenções ocultas dos homens, seus desejos inconfessáveis e a “maldade” de seus instintos. O método do desmascaramento, partindo de um naturalismo de

base, questiona os sentimentos e valores mais cultuados em nossa tradição, tais como o altruísmo cego, a obediência, a castidade, o servilismo etc. Trata-se, assim, de um impulso que atravessa a obra *A Gaia Ciência* como um todo. Assim procedendo metodologicamente, Nietzsche ainda se move pelo impulso metafísico da *vontade de verdade*: é metafísico, pois, para se desmascarar algo, é necessário que se queira encontrar algo por *detrás* dessa máscara, do mesmo modo que se quer encontrar uma “essência” por detrás de uma “aparência”.

Esse pertencimento é, na verdade, um estágio necessário à superação da máscara “má”, pois ele prepara o terreno para o surgimento da fase genealógica do pensamento nietzscheano. Tendo realizado o desmascaramento dos conteúdos próprios da tradição metafísica e atingindo o ponto máximo das suas contradições, Nietzsche passa a desconstruir, agora, o próprio método da metafísica, iniciando o processo de desmascaramento do seu próprio método de desmascaramento, no qual o espírito comediante passa a ter centralidade. Nesse mesmo sentido, reflete Zaratustra:

E quando vi meu demônio, pareceu-me sério, grave, profundo e solene: era o espírito do pesadelo. Por ele caem todas as coisas. / Não é com cólera, mas com riso que se mata. Adiante! Matemos o espírito do pesadelo! / Agora sou leve, agora voo; agora vejo por baixo de mim mesmo, agora salta em mim um Deus (ZA I, Ler e escrever).

Até a *Gaia Ciência*, Nietzsche operou um desmascaramento da moral, das artes, da ciência; enfim, desmascarou todos os conteúdos sedimentados em nossa tradição platônico-cristã, demonstrando a falsidade das sentenças que nos balizaram enquanto civilização. Mas em sua fase genealógica, Nietzsche observa que o desmascaramento dos conteúdos metafísicos não é suficiente: pois agora é necessário que se desmascare o próprio método do desmascaramento, já este também é – dialeticamente falando – um modo de operar metafísico, já que ele busca apontar a falsidade desses conteúdos e, assim, apresentar uma verdade essencial e inaparente.

Para poder dizer “não” em resposta a tudo o que representa o movimento ascendente da vida, o bem-nascido, o poder, a beleza, a afirmação de si sobre a terra, foi preciso que o instinto de ressentimento convertido em gênio, inventasse “outro” mundo, por onde aquela “afirmação” da vida nos aparecesse como o mal, como a coisa reprovável em si (EH III, A Genealogia da Moral 8).

O método genealógico, por sua vez, é de uma natureza diversa, abrindo espaço, por conseguinte, para uma inserção do espírito cômico na atividade filosófica. É que, diferentemente do desmascaramento operado até então, a fase genealógica pressupõe que o combate às “ficções” ou aos “erros” da tradição metafísica não deve se perfazer através de uma demonstração da equivocidade destes – como se queria na fase desmascaradora –, mas antes pela criação de

novas ficções; mas, agora, de ficções *úteis à vida*, diferentes daquelas da razão socrática que, negando a *physis*, cerceiam a vontade criadora e, conseqüentemente, o espírito cômico.

É inegável que a longo prazo o riso, a razão e a natureza acabem sempre por se tornar senhores de cada um desses professores de teleologia; a tragédia não dura: retorna-se sempre à eterna comédia da existência e o mar “de sorriso inumerável” – para falar com Êsquilo – acaba sempre por cobrir com suas ondas a mais longa dessas tragédias (GC 1).

Partindo desse construto, a experiência do riso pode então ser evocada em sua pertinência. De fato, se através de todo o seu itinerário filosófico Nietzsche se empenhou em realizar uma desconstrução do paradigma socrático-platônico, depreende-se que na fase genealógica do seu pensamento seus esforços atingiram o seu ápice. O questionamento da busca pelo fundamento é então abandonado, uma vez que, em seu método desmascarador, Nietzsche se depara com as aporias dos conteúdos metafísicos, do método metafísico e, por conseguinte, do próprio método desmascarador. Nesse paradigma, o dionisíaco é revigorado, abrindo espaço para a aquisição de uma nova compreensão de homem.

O método desmascarador e, por conseguinte, a vida desmascaradora, cedem espaço ao método genealógico e, portanto, à vida genealógica. O compertecimento entre *episteme* e *vida* jamais deve ser esquecido, se é que o nosso objetivo é o de constituirmos uma *gaia ciência*. Essa ciência, portanto, tem por “objeto” a própria vida do “pesquisador”. Nessa mesma direção, o seu método de investigação *alegre* se revela como o seu próprio modo de elucidar a vida. No que se refere ao método desmascarador, afirmamos que a *vontade de verdade* é o impulso que lhe é mais característico. Mas qual seria, então, a natureza da vida genealógica?

Essa atitude filosófica – diferentemente daquela desmascaradora – é agora marcada pelo *amor ao erro* e à *ilusão*. De fato, uma vez abandonada a pretensão de se atingir verdades inaparentes, chegamos à conclusão de que o que temos às mãos são puramente aparências, representações que não apontam para nenhum ser em-si. Logo, Nietzsche entende que, agora, devemos compreender *genealógicamente* como essas múltiplas verdades se constituíram: busca-se, aqui, reconstruir as origens culturais e psicológicas que embasam os símbolos da cultura. No entanto, o método genealógico não se pretende um método crítico, uma vez que o erro, agora, é reverenciado: nesse sentido, os arcabouços teóricos, artísticos, políticos e culturais legados pela humanidade devem ser valorizados justamente *por serem erros*. De acordo com Vattimo:

A história da origem dos sentimentos morais, e geralmente de todos os erros que o pensamento genealógico desmascara, é fundamentalmente diferente de uma crítica e de uma refutação. A questão da aceitação ou não deles só se inicia depois que se reconstrói sua gênese, não porque se

adquire a posição do pensamento que nos torna capazes de reaver, nós mesmos, uma medida de juízo. (VATTIMO, 2017, p. 182).

O método do desmascaramento, portanto, nos legou um dado: todas as verdades admitidas até então não se ancoram, de nenhuma forma, a nenhum fundamento seguro. Nietzsche perscrutou ao máximo, portanto, as possibilidades de ascensão a esse fundamento, concluindo que ele não existe (ou está morto). Seu impulso, nesse sentido, era um impulso metafísico, posto que marcado pela vontade de verdade. Em seguida, com a sua genealogia, o filósofo percebe que, ao retirar todas as máscaras, o que nos resta é um grande vazio. O método genealógico, por conseguinte, não pode erguer qualquer pretensão de, ao mostrar o caráter fantasioso da realidade, repudiá-la por ser pura aparência: aqui se radicaliza a valorização do caráter aparente, ficcional, errático e transitório da vida. Como explica mais uma vez Vattimo:

A diferença da primeira negação, a que reconhece a insensatez e erroneidade de tudo, está apenas no fato de que esta segunda negação é mais radical, e já se encontra na possibilidade de se transformar numa afirmação; de fato – pensa-se na serenidade do espírito livre, no comediante etc. (VATTIMO, 2017, p. 238).

Nietzsche apresenta, nesse contexto, duas considerações que parecem excludentes. De um lado, afirma que o espírito livre deve abraçar todas as expressões da cultura enquanto *erros necessários à vida*. De outro, defende uma atitude de desprendimento frente a eles e, mais que isso, de destruição dos valores e da moral tradicional. Como conciliar ambas as posições? De fato, elas só podem se apresentar como complementares se, no âmago dessa dualidade, houver uma atitude que as sustente: aquela de desapego não só frente aos valores, mas, também, frente a si próprio e às próprias paixões. Ao mesmo tempo em que o espírito livre combate seus inimigos, entende que seu ponto de partida também não é absoluto, mas também finito e errante. O homem assume então ares de ironia não só frente ao mundo, mas também a si e suas próprias posições. Novamente Vattimo nos ajuda a entender o ponto:

Na chegada ao fim da metafísica como autonomização de faculdades e produtos simbólicos que se rebelam contra o nivelamento imposto pela *ratio*, aliás, tem um lugar importante precisamente o livre-desenvolvimento do instinto do comediante [...]. (VATTIMO, 2017, p. 186).

A razão socrática, então, se vê confrontada por um pensar que, após desmascará-la e apontá-la como puro erro, busca agora romper com qualquer oposição entre verdadeiro e falso. Pois Nietzsche percebe que, ao se proceder demonstrando o caráter errôneo da *ratio*, recai-se na sua própria armadilha: pois assim se afirma a primazia de um ponto de partida (semelhante à alma ou ao ego absoluto) em detrimento da multiplicidade de perspectivas de

apreensão/criação do todo. O pensamento genealógico e, junto dele, a atitude irônica e risonha diante da vida, são alternativas a esse paradigma. Logo, riso, ironia e espírito criador são elementos indispensáveis para esse pensar regenerado, saudável e desprendido das rígidas amarras metafísicas.

O mundo compreende mal o que é grande, quer dizer, o que cria; mas tem um sentido para todos os representantes e cômicos das grandes coisas. / O mundo gira em torno dos inventores de valores novos; gira invisivelmente; mas em torno do mundo giram o povo e a glória: assim “anda o mundo”. / O cômico tem espírito, mas pouca consciência do espírito. Crê sempre naquilo pelo qual faz crer mais energicamente – crer em si mesmo (ZA I, Das moscas da praça pública).

Depreende-se que o riso, enquanto atitude teórica e existencial, suplanta o ressentimento moral: esse sentimento se encontra, em verdade, na gênese da episteme platônica e da moral socrática, fortalecendo-se no interior da tradição cristã subsequente. É a partir dele que são forjadas aquelas noções de “bem” e “mal” mais difundidas na cultura. A moral – que encontra seu marco na figura de Sócrates – passa a orientar-se nessa dicotomia maniqueizante, legando um solo propício para a ascese cristã e sua doutrina “daqueles que, não podendo dar maus exemplos, dão bons conselhos” (REALE; ANTISERI, 2008, p. 13). Orientandos por tal valoração reducionista, os costumes acabam por cumprir inadvertidamente com a finalidade de manutenção das estruturas de poder já sedimentadas.

Onde quer que nos deparemos com uma moral, encontramos uma avaliação e uma hierarquia dos instintos e das ações humanas. Essas avaliações e hierarquias são sempre a expressão de uma comunidade e de um rebanho [...]. Com a moral o indivíduo é educado para ser função do rebanho e para se atribuir valor apenas como função [...]. A moralidade é o instinto do rebanho no indivíduo (GC 116).

Nesse contexto, faz-se necessária uma transvaloração dos valores socrático-platônico-cristãos; noutras palavras, é preciso realizar uma superação de valores como, por exemplo, “moderação”, “obediência” e “autossacrifício”, já que estes acabaram por se tornar meros instrumentos de manutenção das estruturas de poder (isto é, das conformações sociais pretensamente *imutáveis*). O riso, nesse contexto, aparece como essa atitude disruptiva que, face à essa estruturação, abala a legalidade interna das hierarquias econômico-sociais vigentes e estabelece uma visão alternativa às suas objetivações, dicotomias e definições da vida; isto é, restabelece aquela visão *dionisíaca* de mundo e sua dinâmica estética própria. É por isso que Vattimo afirma:

O sujeito que se sabe incluído também ele no redemoinho da ficção é o comediante, a figura mais constante entre aquelas através das quais Nietzsche define, nas obras anteriores ao Zaratustra, o homem do

espírito livre, o portador do pensamento genealógico (VATTIMO, 2017, p. 240).

O espírito comediante não se opõe à moral e seus valores prejudiciais à vida, já que isso implicaria numa reafirmação dos valores culturais no próprio movimento de oposição. O riso é, portanto, a expressão daquele espírito livre que, mesmo consciente da precariedade da moral e do rebanho, lida com ela livremente e sem ressentimentos. A entende, portanto, não mais como um mal a ser combatido pelo esclarecimento, pois o seu próprio modo de compreensão e ação já se encontra para além dessas valorações culturais. Nesse sentido, nos diz Nietzsche no prólogo de sua *Genealogia da moral* :

A mim me parece, muito ao contrário, que não existem coisas que mais compensem serem levadas a sério; sua recompensa está, por exemplo, em que talvez se possa um dia levá-las na brincadeira, na jovialidade. Pois a jovialidade, ou, para dizê-lo com a minha linguagem, a *gaiaciência*, é uma recompensa: um pagamento por uma longa, valente, laboriosa e subterrânea seriedade, uma tal que, admito, não é para todos. No dia, porém, em que com todo o coração dissermos: “avante! também a nossa velha moral é coisa de comédia!” – teremos descoberto novas intrigas e possibilidades para o drama dionisíaco do “Destino da Alma”; e ele saberá utilizá-las, disso podemos ter certeza, ele, o grande, velho, eterno poetacomediógrafo da nossa existência! (GM, Prólogo 7).

Assim, tendo o pensamento nietzscheano atravessado os momentos de pertencimento à tradição, de desmascaramento da mesma e, por fim, de instituição do pensar genealógico, ele se tornou, aqui, num espírito brincalhão, comediante e lúdico: as categorias metafísicas não exercem, sobre o além-do-homem, nenhum poder; a suposta incondicionalidade delas cai por terra. Mas tal perspectivismo alcançado na sua genealogia não nos conduz, por outro lado, a um mero subjetivismo filosófico ou relativismo moral: é que, superando a metafísica, supera-se, com ela, a noção de *indivíduo* e, também, aquela moral em sua significação coercitiva.

De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um “puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo”, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como “razão pura”, “espiritualidade absoluta”, “conhecimento em si”; – tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido (GM III 12).

O homem não é, portanto, dotado de alma, não é um sujeito, mas, na verdade, ele é *corpo*, isto é, uma multiplicidade de impulsos que o compõem. Ideias como razão, liberdade e autonomia – pressupostas na ideia tradicional de indivíduo – cedem espaço para essa nova concepção. Com ela, Nietzsche

também opera superando os conceitos metafísicos de identidade, unidade e imaterialidade da alma. Ela também difere de qualquer realismo objetivista e metafísico.

O mundo imaginário do sujeito, da substância, da “razão”, etc., é necessário —: há em nós uma potência ordenadora, simplificadora que falsifica e separa artificialmente. “Verdade” é a vontade de tornar-se senhor da multiplicidade das sensações — seriar os fenômenos em categorias determinadas. Partimos da crença de que as coisas têm um “em si”. (aceitamos os fenômenos como reais) (FP 1887, 7[6]).

Sendo a “natureza humana” corporeidade, superados também são todos os ideais culturais ascéticos, quer sejam eles filosóficos, religiosos ou ideológico-produtivos. Este é, então, mais um elemento conceitual da terapêutica nietzscheana: pois, na medida em que nos reencontramos com a terra, com o existir em seu aspecto fenomênico, pode o homem livrar-se das doenças da metafísica tradicional. Depreende-se que, ao escapar da moral, Nietzsche não tem em vistas instituir um mero relativismo: trata-se de estabelecer, na verdade, uma ética reconciliada com a *physis*, produtora de saúde “física” e “psicológica” – para utilizar terminologia moderna.

Não é a natureza que é imoral quando impiedosa para com os degenerados: pelo contrário, o crescimento do mal psíquico e moral na espécie humana é a consequência de uma moral doentia e antinatural. A sensibilidade da maior parte dos homens é doentia e antinatural. A que devemos atribuir a corrupção da humanidade no que concerne à moral e à fisiologia? — O corpo perece quando um órgão é alterado. Não se pode reconciliar o direito do altruísmo com a fisiologia, tampouco o direito de ser socorrido, nem a igualdade da sorte: tudo isso são favores aos degenerados e aos malnascidos (FP 1885, 44[6]).

A doença é, então, resultante de uma moral inadequada. O método genealógico – ao perscrutar os sentimentos/preceitos que se encontram na base da moralidade – torna possível o desencobrimento das vivências superiores capazes da regeneração. Pois, abandonando as categorias de “bem” e “mal” e estabelecendo as de “forte” e “fraco”, Nietzsche abre o espaço conectivo entre filosofia, ética, psicologia, fisiologia e ciência. Estas, visando aquele *além-do-homem*, o deslocam das noções correntes de altruísmo, servidão e autossacrifício: livrando o homem desta categorialidade, se restitui sua *força*.

*Que importa nosso destino! Nunca até agora encontraram os navegantes, intrépidos e aventureiros — um mar de conhecimentos mais profundos e o psicólogo que faz tais “sacrifícios” (este não é o *sacrilizio dell'intelletto*) reclamará como próprio o direito de que a psicologia seja de novo instaurada como rainha das ciências, aquela à qual as demais ciências têm a “obrigação” de servir e preparar, pois a psicologia se converteu de novo no caminho que condiz aos problemas fundamentais (BM 23).*

Liberto dos grilhões da moral, o “indivíduo funcional” do rebanho cede

espaço para o além-do-homem que, como criança, eleva-se sobre os velhos valores e, rindo, transita levemente no mundo dos símbolos. Com apurado senso estético, gargalha diante do mal gosto dos velhos artistas e, em meio aos entulhos metafísicos, os utiliza como materiais para uma nova arte: nela se inclui uma *gaiá ciência*, alegre e não objetivante; uma “moral” reconciliada com a natureza; uma psicologia do homem superior; e uma arte dionisíaca, não instrumentalizada. Reintegrando o cosmos, o espírito cômico possibilita uma lida irônica com os construtos adoecedores da cultura e, ao mesmo tempo, um agir lúdico, revigorado e esteticamente construtivo.

Esta coroa do risonho, esta coroa de rosas, eu mesmo a cingi, eu próprio canonizei meu riso. / Ainda não encontrei ninguém capaz de fazer outro tanto. / Eu, Zaratustra, o dançarino, Zaratustra, o leve, o que agita as suas asas, pronto a voar, acenando a todas as aves, ligeiro e ágil, divinamente leve e ágil; eu, Zaratustra, o adivinho, Zaratustra, o risonho, nem impaciente, nem intolerante, afeiçoado aos saltos eu mesmo cingi esta coroa (ZA, O homem superior 18).

Tal espírito cômico se revela, então, como uma maneira especial de se habitar a terra: se, por um lado, a subjetividade metafísica moderna é marcada pelo espírito de gravidade que a tudo busca se apoderar, por outro, Nietzsche vislumbra a possibilidade de um espírito de leveza que, rindo inclusive de si, é cômico da sua finitude e da relatividade do “real”. Sendo o espírito cômico aquele que irrompe com o automatismo da vida e a restitui sua dinamicidade perspectivística, ele é expressão genuína da *vontade de potência*: livre dos ressentimentos morais, o além-do-homem ri da “imutabilidade” do mundo e, assim, lança-lhe novas perspectivas, produtoras de saúde, beleza e serenidade.

Conclusão

Por meio do espírito cômico nietzscheano e de sua crítica ao pensamento ocidental, buscamos pensar uma atmosfera afetiva – para utilizar terminologia de Heidegger (2012) – capaz de provocar um abalo das estruturas vigentes, haja visto que o filosofar sempre se caracterizou, desde seu início, como esse *páthos* de estranhamento, espanto e admiração, expresso em sua questionabilidade radical. Buscamos realçar, nesse sentido, que mais do que uma atividade puramente teórica dentre outras, o filosofar deve ser cômico do seu lugar histórico e de sua tarefa: afinal, se a filosofia perde o seu carácter exortativo e libertador, o que daí resta é uma mera caricatura de uma poderosa atividade.

Portanto, em tempos de grande hegemonismo de uma “racionalidade” científica e instrumental (muito mais instrumental do que científica), a reflexão aqui exposta se propõe, justamente, como uma alternativa às mazelas advindas dessa compreensão reducionista e fragmentada da totalidade. O niilismo dela recorrente, a técnica moderna (que, manipulando ilimitadamente a natureza, é

provocadora da atual crise ecológica) e a fragmentação das ciências nos apontam, assim, para a missão do pensamento que nos empenhamos em apresentar (em algumas de suas possibilidades) ao longo do escrito: a de alcançarmos uma psicologia potente, uma ética reconciliada com a *physis* e uma concepção de conhecimento reintegrada, não matematizada e maquinica.

O caminho desencoberto pelo pensamento nietzscheano – desde suas críticas iniciais à metafísica tradicional até a sua fase genealógica – se mostra como uma rica fonte de superação das contradições contemporâneas, na medida em que, liberando o homem do espírito de gravidade que marca o Ocidente, abre espaço para um modo mais leve, lúdico e criativo de se habitar a terra. O espírito cômico é, nesse contexto, tanto subjacente à crítica nietzscheana da cultura como também um de seus mais refinados produtos: ao mesmo tempo em que ele ri dos velhos entulhos tradicionais, constrói, levemente e com apurado senso estético, os valores de um novo mundo a porvir.

A experiência cômica se revela como atmosfera afetiva capaz de corroer a *máscara má*, interrompendo a reprodução apolínea autonomizada e devolvendo ao homem sua dinâmica própria de fluidez e criação. O sátiro é, então, aquele que gargalha da transmissibilidade impensada dos velhos valores, produzindo ele, a partir de si, alegres perspectivas diante da vida. Se resguardando da velha moral e da degeneração psíquica e fisiológica dela resultante, ele irradia ao mundo seu bom humor e, assim, abre um espaço de superação das aporias existenciais contemporâneas.

Sendo alternativo à monotonia da moral tradicional, ao tédio tecnocientífico e à profunda desespirtualização que assola as relações atuais, o riso nietzscheano resta, então, mais do que justificado: pois o espírito cômico é o daquele homem superior e *espirituoso* que, sem a pretensão de desmascarar tais contradições, brinca de criar ficções úteis à vida. O riso é, nesse sentido, uma experiência de dissonância, de diferença radical, uma *possibilidade* cada vez mais disponível para aquele que, movido pela velha chama platônica rumo à liberdade, busca apropriar-se de si no mundo histórico que o envolve.

Referências bibliográficas

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. 1. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais**. 1. ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro**.

1. ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falava Zaratustra; um livro para toda a gente e para ninguém.** 1. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce homo: como cheguei a ser o que sou.** 1. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: uma polêmica.** 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres, volume I.** 1. ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo.** 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral.** 1. ed. São Paulo: Hedra, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. **Vontade de Potência.** 1. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia, 6: de Nietzsche à Escola de Frankfurt.** 2. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

VATTIMO, Gianni. **O Sujeito e a máscara: Nietzsche e o problema da libertação.** 1. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

Recebido: 16/02/2024

Aprovado: 31/07/2024

Received: 16/02/2024

Approved: 31/07/2024

ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 15 – N. 01 ISSN 2179 – 3441

Relações entre espaço, tempo e causalidade na teoria do conhecimento de Kant e os esboços epistemológicos de Nietzsche

Relations between space, time and causality in Kant's theory of knowledge and Nietzsche's epistemological sketches

Márcio Luiz da Silva 

Doutor em Ciências pela Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de São João Del-Rei – UFSJ. Professor Efetivo e Coordenador de Curso de Graduação no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Sul de Minas Gerais – IFSULDEMINAS, Campus Inconfidentes, MG, Brasil. Contato: marcio.silva@ifsuldeminas.edu.br

Ricardo de Oliveira Toledo 

Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ. Professor do Departamento de Filosofia e Métodos (DFIME) da Universidade Federal de São João Del-Rei (UFSJ). Professor permanente do Programa de Pós-graduação em Filosofia (PPGFIL) da UFSJ, Ouro Branco, MG, Brasil. Contato: ricardotoledo@ufs.edu.br

Resumo: Este estudo explora a relação entre as concepções de espaço, tempo e causalidade na filosofia de Immanuel Kant, apresentadas na *Crítica da razão pura*, e suas reinterpretações por Friedrich Nietzsche, com foco no período entre o início da década de 1870 e a publicação de *Humano, demasiado humano* (1878), incluindo avaliações de trechos do segundo volume dessa obra. Para Kant, espaço e tempo são formas *a priori* da sensibilidade, moldando a percepção do sujeito independentemente da experiência. A causalidade, por sua vez, é uma categoria do entendimento, um conceito puro utilizado para ordenar os fenômenos em relações de causa e efeito, seguindo as leis da natureza. Em um primeiro momento, Nietzsche reinterpreta as ideias de Kant à luz da filosofia de Schopenhauer, mas dá lugar a uma compreensão que seguirá, em parte, as tendências naturalistas da época. Essa evolução se manifesta em suas obras e fragmentos póstumos. Em *O nascimento da tragédia* (1872), influenciado por Schopenhauer, Nietzsche ainda mantém elementos epistemológicos subjugados por uma metafísica da Vontade e seus desdobramentos relativos às suas reflexões sobre a tragédia. Já em *Verdade e mentira em sentido extramoral* (1873), críticas à linguagem e à verdade abrem caminho para o abandono de uma epistemologia atrelada, em algum grau, a uma metafísica e aos *a priori* epistemológicos kantianos.

Por fim, em *Humano, demasiado humano* (1878), com posições próprias mais contundentes, uma progressiva descoberta e adesão a certas posições do naturalismo contribui para que o autor do livro trabalhe para rechaçar qualquer resquício de metafísica e dos *a priori* epistêmicos em suas considerações a respeito do conhecimento.

Palavras-chave: Conhecimento; Tempo; Espaço; Causalidade; Intelecto.

Abstract: This study explores the relationship between the conceptions of space, time, and causality in Immanuel Kant's philosophy, presented in the *Critique of pure reason*, and their reinterpretations by Friedrich Nietzsche, focusing on the period between the early 1870s and the publication of *Human, all too human* (1878), including assessments of excerpts from the second volume of that work. For Kant, space and time are *a priori* forms of sensibility, shaping the subject's perception independently of experience. Causality, in turn, is a category of understanding, a pure concept used to organize phenomena into cause-and-effect relationships according to the laws of nature. Initially, Nietzsche reinterprets Kant's ideas in light of Schopenhauer's philosophy but eventually embraces a perspective that aligns, in part, with the naturalistic trends of the time. This evolution is evident in his works and posthumous fragments. In *The birth of tragedy* (1872), influenced by Schopenhauer, Nietzsche still retains epistemological elements subordinated to a metaphysics of the Will and its implications for his reflections on tragedy. However, in *Truth and lie in an extra-moral sense* (1873), criticisms of language and truth pave the way for abandoning an epistemology tied, to some extent, to Kantian metaphysics and epistemological *a priori*. Finally, in *Human, all too human* (1878), Nietzsche's more assertive positions emerge, driven by a progressive discovery and adherence to certain naturalistic stances. In this work, he actively rejects any remnants of metaphysics and epistemological *a priori* in his considerations regarding knowledge.

Keywords: Knowledge; Time; Space; Causality; Intellect.

1. Introdução

A filosofia de Immanuel Kant (1724-1804) teve um profundo impacto em muitos pensadores que o sucederam, incluindo Friedrich Nietzsche (1844-1900). Em particular, há pontos de contato, ainda que sob nuances próprias, entre a teoria do conhecimento kantiana e a filosofia nietzschiana. Um estudo exaustivo da relação entre essas duas filosofias monumentais demandaria um espaço superior ao que aqui se poderia dispor. Por esta razão, fez-se necessário delimitar a empreitada proposta às incorporações e transformações dos conceitos de espaço, tempo e causalidade presentes na *Crítica da razão pura*, de autoria do pensador prussiano, ao longo da trajetória intelectual de Nietzsche que compreende os estudos preparatórios para a composição de *O nascimento da tragédia* (1872) e a publicação de *Humano, demasiado humano* (1878) e seu segundo tomo, constituído de *Opiniões e sentenças diversas* (1879) e *O andarilho e sua sombra* (1880).

A questão que orienta este estudo é: sabendo-se que Kant forjou o germen teórico do que se viria a compreender como espaço, tempo e causalidade com o qual a filosofia alemã dialogaria no século XIX, de que modo tais conceitos foram

acessados, pensados e reorientados por Nietzsche em suas considerações epistemológicas operadas entre o início dos anos 1870 e a composição de sua obra de 1878, bem como da continuidade desta?

Diante de tal tarefa, buscou-se conferir ao artigo o seguinte movimento: a) exposição das doutrinas de Kant sobre espaço, tempo e causalidade orbitando a sua teoria do conhecimento; b) compilação e avaliação das ocorrências da temática correlata nas notas e escritos publicados de Nietzsche entre os anos 1870 e 1873, permeadas por considerações sobre suas apropriações nas teses defendidas em *O nascimento da tragédia* e seus desdobramentos em *Verdade e mentira em sentido extramoral* (1873); e c) análise de como as reorientações pelas quais o pensamento nietzschiano passou na elaboração de *Humano, demasiado humano* contribuíram para o abandono de quaisquer resquícios de conteúdo metafísico nos postulados epistemológicos da obra em questão, especialmente no que diz respeito à causalidade.

A primeira seção examina as concepções de espaço, tempo e causalidade em Kant na *Crítica da razão pura* (CRP), na qual tempo e espaço são formas *a priori* da sensibilidade, ou seja, intuições puras. Isso significa que tempo e espaço são os modos pelos quais o sujeito percebe as coisas, independentemente da experiência. Tempo é a forma do sentido interno, ou seja, a forma como o sujeito percebe os objetos internos, como os estados mentais. Espaço é a forma do sentido externo, ou seja, a forma como o sujeito percebe os objetos externos, como os corpos físicos. Tempo e espaço são atributos do sujeito e condições de possibilidade de qualquer experiência. Sem tempo e espaço, não há como conhecer os objetos empíricos. Por sua vez, a causalidade é uma categoria do entendimento, ou seja, um conceito puro que o sujeito usa para pensar os objetos da experiência. Causalidade é a forma como o sujeito ordena os fenômenos em uma relação de causa e efeito, segundo uma lei da natureza.

Em seguida, o trabalho segue para o exame das concepções de espaço, tempo e causalidade a partir de certas considerações deixadas por Nietzsche em notas e obras da década de 1870. Antes, porém, deve-se oportunamente fazer menção a aspectos metodológicos deste estudo, o qual compreende haver um desenvolvimento interno do pensamento do filósofo alemão, de modo que essas reorientações não podem ser negligenciadas no esforço de contextualização de suas concepções. Complementa-se que as considerações epistemológicas de Nietzsche durante o período discutido neste estudo não se assemelham em nada a um tratado, não em configuração semelhante às discussões epistemológicas de seu antecessor, por exemplo, na *Crítica da razão pura*. São muito mais relances que servem a seus contextos. Logo, devem ser averiguadas à luz de *O nascimento da tragédia* e da metafísica que ainda se encontra delineada nela, de *Verdade e mentira em sentido extramoral* e suas digressões sobre a linguagem e a verdade e, enfim, *Humano, demasiado humano* e seu intuito de desfazer as amarras de uma filosofia metafísica, bem como seus legados. O estudo poderia seguir adiante,

com *Aurora* (1881), e mesmo alcançar as derradeiras publicações e notas do filósofo, além de expor subsequentes reorientações que as concepções de espaço, tempo e causalidade encontram nesses textos. Contudo, ao se tomar como critério a evolução dessas concepções ao longo da década de 1870, além de seus devidos contextos, e ainda de economia, optou-se pela demarcação bibliográfica indicada acima. Diante do exposto, ressalta-se que os movimentos de avanço e retroação no pensamento de Nietzsche observados neste artigo deverão ser compreendidos pela ótica da periodicidade da trajetória intelectual do pensador, todos eles indicados por termos que apontem para nuances e desenvolvimentos que salientem as devidas distinções dos contextos teóricos.

A parte dedicada a Nietzsche conta com duas seções. A primeira delas trata dos contatos de Nietzsche com a filosofia kantiana e das reorientações que ele fez nas noções de tempo, espaço e causalidade. Nietzsche se interessou por Kant antes de publicar seus primeiros livros, mas foi influenciado principalmente por Schopenhauer, que reinterpretou o pensamento kantiano. A segunda avalia uma reelaboração teórica dos elementos epistemológicos em questão, sobretudo, quanto à concepção de causalidade, no conjunto de *Humano, demasiado humano*. São destacados os contatos que Nietzsche passou a ter com as tendências naturalistas de seu tempo, especialmente aquelas absorvidas por Paul Rée (1849-1901). Sabe-se que a referida obra não representa o ápice das teses naturalistas de seu autor. Porém, nela é notável a aproximação de Nietzsche com os debates naturalistas de seu século, de modo que estes o influenciaram na forma de como passou a encarar o estatuto biológico do ser humano, bem como da faculdade humana de cognição. Breves considerações sobre o naturalismo em Nietzsche foram inseridas sob a justificativa de tipificar apenas o que diz respeito ao que aqui se intentou abarcar, deixando de lado o aprofundamento da questão naquilo que se convencionou chamar de terceiro período do seu pensamento. Finalmente, abre-se um breve espaço à noção de causalidade empírica presente em Hume e sua correlação com a construção da concepção de causalidade em Nietzsche e que culmina, no período aqui demarcado, em sua configuração ideográfica em *Humano, demasiado humano*.

2. Causalidade, espaço e tempo em Kant

As formas espaço e tempo, e a causalidade enquanto categoria, constituem problemas adstritos, sobretudo, na *Crítica da razão pura*, principal obra kantiana. Kant define formalmente “crítica” (*Kritik*) como uma ciência do mero exame da razão, de suas fontes e limites (BECK, 1960). Höffe (2005) salienta que no decorrer desse autoexame, a razão rejeita tanto o racionalismo, porque o pensamento puro não é capaz de conhecer a realidade, quanto o empirismo, dado que, embora todo conhecimento comece com a experiência,

não resulta dela. Para o filósofo de Königsberg, “pensar um objeto e conhecer um objeto não é, pois, uma e a mesma coisa” (CRP B 146).

Na *Crítica da razão pura*, as formas espaço e tempo são abordadas na primeira parte da obra, a *Estética transcendental*, a doutrina do conhecimento sensível e de suas formas *a priori*, ou do sentido e da sensibilidade. “Designo por estética transcendental uma ciência de todos os princípios da sensibilidade [*aísthesis*] *a priori*” (CRP A 21/B 35).

A *Estética transcendental*, “como parte da crítica transcendental, não investiga a intuição em geral, mas unicamente suas formas puras, espaço e tempo, como fontes de conhecimento” (HÖFFE, 2005, p. 65). Nessa perspectiva, espaço e tempo constituem intuições *a priori*, ou seja, aquelas em que não há nenhuma sensação. Espaço e tempo são, assim, intuições puras, dado que não se referem a nenhum objeto. “Chamo *puras* (no sentido transcendental) todas as representações em que nada se encontra que pertença à sensação” (CRP A 21/B 35). Essas formas podem ser representadas *a priori* justamente por precederem todas as coisas, enquanto condições de existência para estes entes reais. Espaço e tempo são as duas formas puras da intuição sensível, como princípios do conhecimento *a priori*. Gaygill (2000, p. 123) ratifica que “espaço e tempo são formas *a priori* puras da intuição que, como sentido externo e interno, formam as condições necessárias da experiência interna e externa, bem como os objetos de tal experiência”.

Nesse sentido, espaço e tempo ocupam tema central na filosofia kantiana, uma vez que “na exposição metafísica, Kant mostra que espaço e tempo são formas puras da intuição, na exposição transcendental, mostra que essas formas possibilitam o conhecimento sintético *a priori*” (HÖFFE, 2005, p. 65).

Linhares (2012) evidencia que a intuição pura é a condição formal da intuição empírica e suas formas são o espaço e o tempo. “Enquanto a sensação nos dá a matéria do fenômeno, as intuições puras espaço-temporais nos dão sua forma” (LINHARES, 2012, p. 51). O autor questiona qual é o fundamento da relação entre as intuições puras e seus objetos. Como resposta, defende que as representações espaço-temporais apenas indicam a maneira como o sujeito é afetado pelos objetos. “Dito de outro modo, os objetos só nos aparecem se eles se conformarem ao nosso modo de intuição” (LINHARES, 2012, p. 56). “Com efeito, um dos resultados inalteráveis do exame crítico da capacidade, extensão e limites da razão consiste na impossibilidade de conhecer objetos que não podem ser submetidos às formas puras do espaço e do tempo” (CHAGAS, 2012, p. 732).

Para o filósofo de Königsberg, “o espaço é uma representação necessária, *a priori*, que fundamenta todas as intuições externas” (CRP A 24). É “a condição de possibilidade dos fenômenos, não uma determinação que dependa deles; é uma representação *a priori*, que fundamenta necessariamente todos os fenômenos externos” (CRP B 39). O pensador alemão ressalta que “o espaço não

é mais do que a forma de todos os fenômenos dos sentidos externos, isto é, a condição subjetiva da sensibilidade, única que permite a intuição externa” (CRP A 26/B 42). Depreende-se que o espaço não é coisa (ente real), nem determinação da coisa ou relação entre coisas, mas constitui uma representação intuitiva (e não conceitual). Assim, o espaço seria a forma ou modo de funcionamento do sentido externo, a condição *a priori* da representação sensível de objetos externos.

Na *Estética transcendental*, o tempo é definido, além da sua idealidade, como:

uma representação necessária que constitui o fundamento de todas as intuições. Não se pode suprimir o próprio tempo em relação aos fenômenos em geral, embora se possam perfeitamente abstrair os fenômenos do tempo. (CRP A 31).

O tempo tem apenas uma dimensão; tempos diferentes não são simultâneos, mas sucessivos (tal como espaços diferentes não são sucessivos, mas simultâneos). (CRP B 47).

O tempo não é algo que exista em si ou que seja inerente às coisas como uma determinação objetiva e que, por conseguinte, subsista, quando se abstrai de todas as condições subjetivas da intuição das coisas. (CRP A 33).

Nesse contexto, “o tempo não é mais do que a forma do sentido interno, isto é, da intuição de nós mesmos e do nosso estado interior” (CRP B 50). Kant salienta que “se lhe retirarmos a condição particular da nossa sensibilidade, desaparece também o conceito de tempo; o tempo, pois, não é inerente aos próprios objetos, mas unicamente ao sujeito que os intui” (CRP A 38) e nesse sentido “[...] não é o próprio tempo que muda, apenas muda algo que está no tempo” (CRP B 58). Destarte, para Kant o tempo é a forma ou modo de funcionamento do sentido interno, condição de todas as coisas que podem aparecer internamente.

Em Kant é possível deduzir que o tempo e o espaço constituem formas puras da intuição, não sendo determinações ontológicas ou estruturas dos objetos, mas modos e funções do próprio sujeito. “Tomados conjuntamente são formas puras de toda a intuição sensível, possibilitando assim proposições sintéticas *a priori*” (CRP B 56).

O tempo é a condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral. O espaço, enquanto forma pura de toda a intuição externa, limita-se, como condição *a priori*, simplesmente aos fenômenos externos (CRP A 34).

Embora tenha se focado mais nas discussões sobre o espaço, metafísico, estético e intuitivo, em detrimento do tempo, Fichant (1999) propõe a leitura da

Estética transcendental a partir da imaginação, numa exegese fenomenológica e eidética. *Ex positis*, a *Estética* só poderia ser compreendida a partir da síntese da imaginação, uma vez que toda e qualquer unidade pressupõe uma síntese, operada pela intuição formal (enquanto a forma da intuição oferece o múltiplo, a intuição formal, isto é, a imaginação, resulta da síntese do múltiplo, oferecendo uma unidade, determinando o espaço-tempo). Para o autor, “a unicidade [singularidade] depende da intuição antes de toda síntese, enquanto que a unidade procede de uma síntese antes de todo conceito” (FICHANT, 1999, p. 29).

Diferentemente de Fichant (1999), que propôs um exame fenomenológico da *Crítica*, Longuenesse (2000) se fundamenta na análise de conceitos. Nessa ótica, não só a unidade, mas também a unicidade da intuição se dá pela síntese da imaginação, síntese especiosa da imaginação (LONGUENESSE, 2000, p. 103-104).

Allison (2000) critica a interpretação da “forma da intuição” e “intuição formal” dada por Longuenesse. Para ele, Longuenesse assume a posição de que o espaço e tempo kantianos são, eles próprios, produtos da síntese da imaginação. Entretanto, a intuição pura espaço-tempo constitui o resultado da síntese que Kant descreve como sendo um “efeito” (*Wirkung*) do entendimento sobre a sensibilidade (ALLISON, 2000, p. 73).

Contrarrazoando Fichant (1999) e de certa forma Longuenesse (2000), Allais (2015) preconiza uma leitura não-conceitualista da *Estética transcendental*, não conferindo papel predominante à síntese da imaginação. A autora argumenta que a *Estética* é completa por si mesma, não sendo necessário a síntese da imaginação ou síntese do entendimento. Nesse sentido, a representação (*Vorstellung*) constitui uma apresentação imediata, de um singular, por onde o objeto é dado (Cf. ALLAIS, 2015, p. 20 e 28). Para a autora, a *Estética transcendental* não precisa ser ratificada à luz da *Analítica transcendental*, isto é, a intuição é suficiente para apresentar um objeto, independente de um conceito ou ato de síntese.

Para além das leituras possíveis da *Analítica* e, sobretudo, da *Estética*, é notável que para Kant espaço e tempo residem nas formas puras da sensibilidade, pelas quais se conhece o fenômeno (objeto da intuição sensível, aparição, manifestação, tal qual se dá e modifica o sujeito). Contudo, via espaço e tempo, não se chega ao *númeno* (a coisa-em-si, aquilo que não se dá aos sentidos e, portanto, não pode ser conhecido), ou seja, aquilo que causa o fenômeno, contra-conceito equivalente ao *eîdos* platônico. Dessa forma, espaço e tempo são duas condições sem as quais é impossível conhecer, mas o conhecimento universal e necessário não se esgota neles: “sem a sensibilidade, nenhum objeto nos seria dado; sem o entendimento, nenhum seria pensado” (CRP A 51/B 75).

Espaço e tempo, intuições puras, são, em Kant, as duas formas de sensibilidade, condições *sine qua non* para se conhecer o fenômeno (*phainómenon*). A sensibilidade é a faculdade que recebe as sensações e pela qual somos suscetíveis de sermos modificados pelos objetos, é uma faculdade de intuição, através da qual os objetos são apreendidos pelo sujeito cognoscente: “essa receptividade da nossa capacidade de conhecimento denomina-se sensibilidade e será sempre totalmente distinta do conhecimento do objeto em si mesmo, mesmo que se pudesse penetrar até ao fundo do próprio fenômeno” (CRP A 44). Não obstante, o *phainómenon* kantiano não guarda total coincidência com a acepção grega desse termo, ou seja, fenômeno como aparência ou aquilo que aparece na realidade (GOBRY, 2007). O *phainómenon* é “aquilo que não se deve procurar no objeto em si, mas sempre na relação desse objeto ao sujeito e é inseparável da representação do primeiro” (CRP B 70). Quanto ao *noúmenon*, ou seja, a coisa-em-si, Kant ressalta que “muito se pode dizer *a priori* acerca da forma desses fenômenos, mas nem o mínimo se poderá dizer da coisa em si que possa constituir o seu fundamento” (CRP A 49).

Koch (2009) ressalta que Kant amarra o manifestar-se da fenomenalidade das coisas à estrutura formada pelo espaço-tempo: tudo aquilo que é espaço-temporal é fenômeno e todo fenômeno é espaço-temporal. “O aprisionamento das coisas em seu ser-em-si reside, conseqüentemente, fora do espaço e do tempo. Na medida em que as coisas se destacam no espaço e no tempo elas entram *ipso facto* na existência, ou seja, ganham acessibilidade epistêmica” (KOCH, 2009, p. 61).

Enquanto a *Estética transcendental* estuda a sensibilidade e suas leis e a *Analítica transcendental* o intelecto (*Verstand*) e suas leis, a *Dialética transcendental* estuda a razão (*Vernunft*) e suas estruturas. Entretanto, todos, sensibilidade, entendimento (intelecto) e razão, dependem, em primeira instância, e perpassam, necessariamente, pelas condições formais do espaço e do tempo (intuições puras e *a priori*).

A causalidade está presente na *Analítica transcendental* e constitui uma das 12 categorias (conceitos puros do intelecto) elencadas na tábua kantiana. A *Analítica transcendental* consiste na “decomposição de todo o nosso conhecimento *a priori* nos elementos do conhecimento puro do entendimento” (CRP B 89). Nesse contexto, a causalidade, enquanto conceito puro do intelecto, estaria classificada segundo o critério de relação, sendo a forma dos juízos *a priori* hipotéticos (causalidade e dependência). Para Gaygill (2000), a discussão teórica sobre causalidade, na perspectiva kantiana, está inteiramente formulada em termos de uma moderna concepção do termo, que rejeitou a ordem aristotélica de causas materiais, formais, eficientes e finais, e limitou a causalidade a um movimento local.

Referente ao princípio da sucessão no tempo segundo a lei da causalidade, Kant afirma que “todas as mudanças acontecem de acordo com o princípio da ligação de causa e efeito”, ou seja, “tudo o que acontece (começa a ser) supõe alguma coisa a que sucede, segundo uma regra” (CRP B 233). Para ele, “a proposição, segundo a qual toda a mudança tem uma causa, é uma proposição *a priori*, mas não é pura, porque a mudança é um conceito que só pode extrair-se da experiência” (CRP B 3).

Kant lembra que, “sendo assim, a sucessão do tempo é o único critério empírico do efeito, em relação à causalidade da causa que o precede” (CRP B 249). Para ele, “esta causalidade leva ao conceito de ação, esta última ao conceito de força e, deste modo, ao conceito de substância” (CRP A 204).

Em Kant, o princípio da causalidade perpassa e fundamenta toda (a) experiência:

O princípio da relação causal na sucessão dos fenômenos é também válido, portanto, anteriormente a todos os objetos da experiência (submetidos às condições da sucessão), porque ele próprio é o fundamento da possibilidade dessa experiência (CRP A 202).

Faggion (2018, p. 31) ressalta que “seja lá como for, é patente que Kant não entende a causalidade como uma propriedade ontológica das substâncias, uma força ou poder, e tampouco como um princípio analítico ou autoevidente”.

Expostos os principais aspectos e interpretações sobre o espaço, o tempo e a causalidade, deve-se ressaltar que a epistemologia kantiana, com fontes na sensibilidade e no entendimento, possui três graus: primeiro a intuição (representação, imediata e única, pela qual o objeto é dado), depois o conceito (representação mediata do objeto) e, por fim, se chega ao conhecimento (conhecimento é um juízo sintético *a priori*, ou seja, conhecer, em Kant, é julgar). Desta forma, o conhecimento só é possível pela intuição (do alemão *Anschauung*, isto é, uma visão) e pelo conceito (que pode ser tanto uma unidade analítica quanto uma regra de síntese). Na filosofia kantiana, todo conceito pressupõe conteúdo (intenção, quanto ao uso) e extensão, matéria (objeto) e forma (universalidade), forma esta que não é dada, mas sim produzida pela comparação, reflexão e abstração. Em Kant o conceito é a consciência una que reúne uma multiplicidade de representações, sucessivamente intuídas e depois reproduzidas. O conceito é a consciência una ou a unidade da consciência.

Na epistemologia kantiana, uma problemática latente é a relação entre a *Estética* e *Lógica* (*Analítica e Dialética transcendental*). Para Fichant (1999), a reunião da *Estética* e da *Lógica* deve, conforme Kant, responder à questão da possibilidade do conhecimento, que é em primeiro lugar a da possibilidade da metafísica. No entanto, essa reunião não pode significar a subordinação da *Estética* à *Lógica* (FICHANT, 1999, p. 12-13). Allais (2015, p. 28-29) também aceita a autonomia da *Estética transcendental* em relação à *Analítica*

transcendental, asseverando que a intuição é capaz, sozinha, de apresentar um objeto, independentemente de um ato de síntese ou de um conceito.

A problemática da relação entre *Estética* e *Lógica* (sobretudo a *Analítica*) se reflete, também, na dedução kantiana. A *Analítica transcendental* é dividida em *analítica dos conceitos* e *analítica dos princípios*. Por sua vez, a analítica dos conceitos abrange tanto a dedução metafísica quanto a dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento. A *dedução transcendental* é o ponto mais elevado da filosofia transcendental (o “eu penso”), consistindo em chave indispensável para a compreensão da *Crítica da razão pura* como um todo. Nesse contexto, uma questão digna de nota, mas impossível de se abordar de forma exaustiva nesse artigo, é a possível distinção entre *Dedução transcendental* e *Idealismo transcendental*, que são convergentes e fazem parte de um mesmo enredo (ALLISON, 1983, 2015).

A *Dedução A* é composta por duas partes (CRP A XVII), que compreende a dedução objetiva (o quê e o quanto se pode conhecer) e a dedução subjetiva (síntese tripla, envolvendo a relação entre sinopse e síntese).

A dedução subjetiva é a síntese tripla (síntese de apreensão na intuição, de reprodução na imaginação e de reconhecimento no conceito), que constitui três modos de representação e que precede a dedução objetiva. A imaginação (presentificação do ausente) constitui a intuição formal. Para Kant, “se, pois, atribuo ao sentido uma sinopse, por conter diversidade na sua intuição, a essa sinopse corresponde sempre uma síntese e a *receptividade*, só unindo-se à *espontaneidade*, pode tornar possíveis conhecimentos (CRP A 97). Nesse sentido, o conhecimento em Kant só é possível a partir da sinopse (visão de um todo, o singular que oferece o múltiplo) somado à síntese. A sinopse dos sentidos corresponde a uma síntese da espontaneidade.

Na *Dedução A*, Kant admite ser possível começar a *Crítica* a partir de uma dedução objetiva tanto de cima para baixo, ou seja, do “eu penso” (apercepção, consciência de si mesmo, autoconsciência) para a sensibilidade, como de baixo para cima, isto é, da percepção para a apercepção. Portanto, a *Estética* (com as formas *a priori* espaço e tempo) pode ser tanto um ponto de partida como um meio de chegada na epistemologia kantiana (fundamentada na dedução transcendental). O conhecimento perpassa, necessariamente, pelo fenômeno, delimitado pelo espaço-tempo. Essas formas puras da intuição possibilitam o conhecimento sintético *a priori*.

Nesse contexto, na epistemologia kantiana só temos conhecimento de um mundo fenomênico, que ao se apresentar à nossa consciência é moldado pelas formas da sensibilidade pura (espaço e tempo) e pelos conceitos puros do entendimento (as doze categorias).

Espaço e tempo, formas puras da intuição, e causalidade, conceito puro do entendimento, todos *a priori*, marcam a teoria do conhecimento kantiana, que

se interpôs como um paradigma, uma revolução tal qual a copernicana. Nisso consiste a revolução kantiana: a faculdade de conhecer não se regula pelo objeto, mas sim o objeto se regula pela faculdade de conhecer.

3. Espaço, tempo e causalidade: aproximações e afastamentos entre Nietzsche e Kant

Os contatos entre Nietzsche e a filosofia kantiana ocorreram antes da década de 1870, anos nos quais publicará os seus primeiros livros. Em 1864, indicava o desejo de dar mais enfoque à história da filosofia, tendo como uma de suas ênfases o estudo de Kant (Carta a Hermann Kletschke de 31 de outubro de 1864, KSB, 449a).¹ Dois anos depois, em uma carta a Hermann Mushacke de 11 julho de 1866, menciona o nome de seu antecessor (KSB, 511). Noutro momento, ainda em 1866, demonstra ciência das correlações entre o pensamento kantiano e o schopenhaueriano (Carta a Hermann Mushacke de novembro de 1866, KSB, 526), considerando estes filósofos, ao lado de Lange, grandes descobertas que havia feito até aquele instante. Pode-se dizer que Nietzsche recebeu um forte aporte filosófico de Schopenhauer para a construção daquilo que se poderia chamar de suas primeiras abordagens epistemológicas, mas que, de forma indireta, não deixaria de conter relances das conjecturas kantianas. É o que ele mesmo atesta em uma carta a Wilhelm Vischer, de janeiro de 1871: “Estudei Kant e Schopenhauer com especial preferência pelos filósofos mais recentes” (BVN-1871, 118). Em uma anotação, um ano antes, credita a Kant parte da influência para a sua distinção entre o apolíneo e o dionisíaco (FP 1870, 7[123]). É importante ressaltar que Nietzsche foi um leitor voraz de fontes muito distintas, das quais operou verdadeiras sínteses. Alguns desses processamentos contiveram um direcionamento crítico e outros contribuíram para as suas teses. Certas fontes são reveladas e outras subentendidas, exigindo uma espécie de arqueologia ideográfica para o seu desvelamento. O autor de *O nascimento da tragédia* não esconde seu interesse por Kant, ainda que não tenha assumido o compromisso de prestar fidelidade aos postulados do intelectual de Königsberg. Logo, o material direto ou indiretamente adquirido certamente sofreu profundas reconfigurações em seu esboço epistemológico nos primeiros anos de sua produção bibliográfica.

Presente em *O nascimento da tragédia* (1872) e em *Sobre a verdade e mentira num sentido extramoral*, texto elaborado em 1873, esta teoria do conhecimento não é tão explícita quanto aquelas de seu predecessor prussiano, pois não se encontra desenvolvida de forma sistemática. Ainda que tímidas, provas

¹ KSB: *Kritische Studienausgabe. Sämtliche Briefe Nietzsches* (in 8 Bänden) auf der Grundlage der *Kritischen Gesamtausgabe des Briefwechsels* (KGB), Verlag Walter de Gruyter, Berlin/New York. Organizado por Giorgio Colli e Mazzino Montinari.

contundentes de que Nietzsche se apropriou das teorias do conhecimento de Kant são encontradas nas notas preparatórias para *O nascimento da tragédia*. Em um fragmento póstumo de 1870, o filósofo tece críticas à presunção do homem teórico e sua confiança na causalidade como suporte para a sua cognição lógica (FP 1870, 6[13]). Essas notas se desdobram em um trecho de sua primeira obra:

A enorme bravura e sabedoria de Kant e de Schopenhauer conquistaram a vitória mais difícil, a vitória sobre o otimismo oculto na essência da lógica, que é, por sua vez, o substrato de nossa cultura. Se esse otimismo, amparado nas *aeternae veritatis* [verdades eternas], para ele indiscutíveis, acreditou na cognoscibilidade e na sondabilidade de todos os enigmas do mundo e tratou o espaço, o tempo e a causalidade como leis totalmente incondicionais de validade universalíssima, Kant revelou que elas, propriamente, serviam apenas para elevar o mero fenômeno, obra de Maia, à realidade única e suprema, bem como para pô-la no lugar da essência mais íntima e verdadeira das coisas, e para tornar por esse meio impossível o seu efetivo conhecimento, ou seja, segundo uma expressão de Schopenhauer, para fazer adormecer ainda mais profundamente o sonhador (NT 18, pp. 110-111).

Como se nota neste trecho, coube a Kant, e em certa medida a Schopenhauer – na esteira de seu predecessor – uma atitude ousada perante a tradição filosófica incapaz de romper com uma forma equivocada de relação epistemológica com o mundo. Neste ponto, é importante que se dê atenção à noção de otimismo teórico combatida por Nietzsche, bem como do tipo homem teórico, que aparece não somente no livro de 1872 como em suas notas preparatórias, tendo em vista a sua relevância como elemento que antagoniza a sua perspectiva epistemológica. O filósofo define a noção como a exigência do conhecimento com bases filosófico-culturais socráticas pela preponderância do lógico, do racional e do consciente sobre o fundo irracional e inconsciente do mundo. Sócrates foi o tipo do homem teórico, isto é, aquele para quem o pensamento conduzido pela causalidade pode atingir os mais profundos abismos do ser. Noutros termos, Sócrates é a imagem primitiva do homem teórico por dar forma ao espírito investigativo, compelido pela crença na investigação e, conseqüentemente, no conhecimento da natureza (essência) das coisas.

Em outro fragmento de 1870 (FP 1870, 7[125]), o homem teórico é acusado de não aceitar o mundo tal como se dá aos sentidos. A rejeição da ilusão dos sentidos acabaria por forjar outra ilusão capaz de corrigir os erros da realidade através de um mecanismo lógico, sendo este, por sua vez, condicionado pela causalidade. Ainda no mesmo ano, Nietzsche escreve em uma breve nota: “O decorrer do que se passa no mundo é chamado de causalidade” (FP 1870, 7[167]). Desse modo, a crença na existência de uma lógica causal inerente ao mundo, como uma espécie de extensão dos mecanismos epistêmicos humanos, engendraria a presunção de que o saber explica, corrige e justifica o mundo.

Diante do exposto, pode-se dizer que o mérito de Kant está em seu deslocamento do espaço, tempo e causalidade *ex re* ou *in re* para o sujeito cognoscente. Nesse sentido, impôs uma derrota ao otimismo escondido na essência da lógica, o qual tratava o espaço, tempo e causalidade como leis completamente incondicionais de validade mais geral – atitude esta pautada pela exigência metafísica de um princípio racional engendrador e ordenador do mundo. Nesta via, Nietzsche segue Kant no entendimento de que tempo e espaço são diferentes das noções de tempo e espaço absolutos de Newton, que são independentes do sujeito e da experiência. O subsídio kantiano serviu para que Nietzsche justificasse sua rejeição às convicções de que as relações entre os fenômenos operassem tais quais cognitivamente instituídas.

O conteúdo das notas mencionadas ganha corpo em *O nascimento da tragédia*:

Agora, junto a esse conhecimento isolado ergue-se por certo, com excesso de honradez, se não de petulância, uma profunda *representação ilusória*, que veio ao mundo pela primeira vez na pessoa de Sócrates – aquela inabalável fé de que o pensar, pelo fio condutor da causalidade, atinge até os abismos mais profundos do ser e que o pensar está em condições, não só de conhecê-lo, mas inclusive de *corrigi-lo*. Essa sublime ilusão metafísica é aditada como instinto à ciência, e a conduz sempre de novo a seus limites, onde ela tem de transmutar-se em arte, que é o *objetivo propriamente visado por esse mecanismo* (NT 15, p. 93).

É nesse sentido que *O nascimento da tragédia* (§18) expõe que coube ao espírito da filosofia alemã, profundamente influenciado por Kant e Schopenhauer, destruir o prazer da existência do socratismo científico. Em semelhança a este último mestre, Nietzsche não vê no procedimento científico e, portanto, racional-investigativo, possibilidades para que a essência do mundo seja acessada. Não seria a razão a dar os meios para se romper a suposta membrana que encobre o em-si das coisas. Para o pensador de Röcken, a reinvidicação da ciência à validade universal de seus pressupostos passou, tanto em Kant quanto em Schopenhauer, a ser vista como um delírio embasado na causalidade.

Um trecho do comentário de Rosana Suarez deve ser destacado como apoio do entendimento sobre a causalidade em *O nascimento da tragédia* aqui defendido:

Enfatizemos o seguinte: Nietzsche não aceita sumariamente “causa” e “efeito” como fios-condutores de uma jornada que nos levaria ao âmago das coisas da natureza, com o maior grau de “correção” – metodológica – possível. Esta posição fica bem clara já no livro inaugural, *O nascimento da tragédia*, com a crítica da “ilusão metafísica” da escola racionalista socrático-platônica. Segundo Nietzsche, Sócrates personificou o “homem teórico” ou “científico” (o livro o compara ao personagem Fausto de Goethe, ícone da desmesura moderna em relação ao conhecimento) ao acreditar que, munido da ferramenta dos

conceitos e do fio condutor da causalidade seria capaz de penetrar até o fundo das coisas e, inclusive, de corrigi-las (SUAREZ, 2012, p. 88).

Nietzsche também não assume sem profundas ressalvas a noção kantiana de causalidade. Quando se trata de escolher uma teoria do conhecimento, Nietzsche deixa de lado a complexidade das proposições kantianas e prefere Schopenhauer. O que se quer dizer é que ele não se compromete com a tábua das categorias do entendimento de Kant. No lugar disso, preferiu seguir Schopenhauer, o qual promove a união da causalidade com as formas espaço e tempo no intelecto/entendimento, elevando as três noções ao *status* de categorias e construindo assim seu princípio de razão.²

A escolha por Schopenhauer não foi fortuita. A filosofia deste, permeada pelo pessimismo e pela centralidade da Vontade, encontra ressonância profunda nas concepções nietzschianas sobre a arte, a realidade e a experiência humana presentes em *O nascimento da tragédia*. Na compreensão schopenhaueriana, “o que existe para o conhecimento, portanto o mundo inteiro, é tão somente objeto em relação ao sujeito, intuição de quem intui, numa palavra, representação” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 43). Entretanto, o pensador considera que não seria a cognição o material básico da essência espiritual ou princípio vital do ser humano, mas a própria Vontade: “o corpo é concreção do querer, ambos são unos ou, além de ser representação, o corpo é vontade” (BARBOZA, 2003, p. 11). Barboza (2003) lembra que a pluralidade dos fenômenos empíricos, dada no espaço, no tempo e na causalidade, não passa da manifestação da Vontade (que é una, indivisa, presente em tudo e em todos). Assim, o filósofo da Vontade “considera o mundo em sua aparência como ‘representação submetida ao princípio de razão’” (BARBOZA, 2003, p. 8). Ao se referir à causalidade, pressupõe o espaço e o tempo, que juntos correspondem às formas essenciais e universais de todo objeto. Para Fonseca (2020, p. 183), em Schopenhauer, “a Vontade é vista como a coisa em si de Kant, e a *Idee* de Platão é o conhecimento completo, adequado e extenuante dessa coisa em si, ou seja, a vontade tomada como objeto”. E como diz Cacciola (1994, p. 115), *Vorstellung* (representação imediata) e *Idee* (ideia), as duas formas de representação, apresentam-se como uma dupla referência ao em si; à Vontade: “a primeira afirmativa, no sentido de obter uma garantia de realidade para o fenômeno; a segunda negativa, para que a Ideia, como visão objetiva, possa ser apreendida”. Ora, sabe-se que, para

² Em Schopenhauer (2005), o entendimento passa a ter intuição. A “intuição não é somente sensual, mas também intelectual” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 55), “pois o conhecimento é haurido da causa a partir do efeito, ou seja, o conhecimento exige a lei da causalidade, que é dependente do espaço e do tempo: o mundo é representação” (WENDLING, 2010, p. 26). Santos (2013, p. 80) acrescenta que “o entendimento kantiano caracterizado como uma faculdade silogística passa a ser uma faculdade de intuição. Dessa forma, em Schopenhauer (2003, 2005, 2013), a determinação de objetos na representação não depende dos conceitos, uma vez que ela é realizada na própria intuição empírica.

Schopenhauer, o gênio (artístico) possui uma capacidade única de acessar a Vontade em sua forma pura. Através da intuição e da inspiração, ele transcende os limites da representação e alcança uma compreensão profunda da realidade. A arte do gênio, portanto, se torna uma forma de conhecimento metafísico.

As ideias de Schopenhauer sobre a Vontade, a representação e o gênio tiveram um impacto profundo no pensamento de Nietzsche. Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche reinterpreta esses conceitos, incorporando-os em sua própria filosofia de forma original e criativa. No coração da obra reside a dicotomia entre o dionisíaco e apolíneo, configurando-se como pulsões metafísicas distintas, mas complementares, que permeiam a natureza e a experiência humana. O elemento dionisíaco, encarnado pela divindade grega do vinho e da embriaguez, simboliza a imersão do indivíduo humano no caos primordial, na pulsão vital em um estado de união entre o filho pródigo, que é o próprio ser humano, e a natureza. Por seu turno, o espírito apolíneo, personificado pelo deus Apolo, aponta para a ordem, a medida, a racionalidade e a criação artística como expressão da harmonia e do controle. Nietzsche argumenta que a tragédia grega, em sua forma original, nasce da tensão e do entrelaçamento desses dois princípios, o dionisíaco e o apolíneo. Diante dela, o espectador é confrontado com a realidade trágica da existência, marcada pelo sofrimento e pela morte. Essa experiência, no entanto, não o leva ao desespero, mas à aceitação e à afirmação da vida em sua totalidade, incluindo seus aspectos mais sombrios.

Para o autor de *O nascimento da tragédia*, o artista trágico, imbuído da metafísica dionisíaca, possui a capacidade de transgredir os limites da racionalidade e mergulhar nas profundezas da experiência humana. Através da arte, ele dá voz ao sofrimento e à dor, mas também à beleza e à força da vida. A tragédia, nesse sentido, torna-se um ritual de celebração da existência em toda sua complexa e contraditória realidade. A metafísica do artista, proposta por Nietzsche, vai além da mera contemplação da realidade. Ela se distingue como um fazer que transforma a experiência trágica em arte. O artista, movido pela paixão dionisíaca, cria formas que expressam a verdade fundamental da existência, mesmo que essa verdade seja dolorosa e desconfortável. A queda do véu de Maya revela a realidade da existência humana, coloca o ser humano diante de sua condição mais abissal, num misto de prazer e dor, na qual ele se percebe envolto por uma indissolúvel determinação, ao léu da pretensa liberdade oriunda de sua individuação. Para Anna Hartmann Cavalcanti, a natureza é impulso criador, mas também, é força destruidora, levando o ser humano inevitavelmente ao seu declínio.

Cada indivíduo é apenas o jogo gratuito das forças de construção e destruição, desse movimento que engendra e destrói suas próprias criações. Nesse sentido o mito de Dioniso, matéria de toda tragédia, pode ser assim compreendido: um deus que sofre é o fundamento do

mundo, um deus que sofre e procura se libertar na criação de um mundo que ele sempre de novo volta a desfazer. A tragicidade da existência não é um estado transitório que pode ser transformado e superado pelo homem, mas um aspecto fundamental de sua constituição (CAVALCANTI, 2006, p. 58).

Luzia Gontijo Rodrigues afirma que a resplandecência de Apolo serve como um “consolo metafísico” diante das “forças subterrâneas e não domesticadas da natureza” que, ao mesmo tempo, revela que “nós mesmos somos, realmente, por breves instantes, o ser primordial, e sentimos seu indômito desejo e prazer de existir” (RODRIGUES, 1998, p. 48). Deste modo, ao romper com as concepções tradicionais da estética, que valorizavam a ordem, a beleza e a harmonia, assim como o conhecimento ordinário, Nietzsche propõe uma nova visão da arte como expressão da força vital e da pulsão criativa. A arte trágica, imbuída da metafísica dionisíaca, torna-se um instrumento de conhecimento e transformação, capaz de levar o espectador a uma profunda compreensão da realidade humana.

Embora haja uma reorientação relevante na temática em *Sobre a verdade e mentira num sentido extramoral*, tanto neste escrito quanto em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche não se distancia da postura herdada de Kant e de Schopenhauer de defender a idealidade do tempo, do espaço e da causalidade. Ou seja, tempo, espaço e causalidade não teriam uma realidade física, mas apenas uma existência ideal, originada não das coisas, mas do sujeito cognoscente. Espaço e tempo continuam deslocados da sensibilidade e permanecem, em *O nascimento da tragédia*, como formas puras do entendimento, nos moldes de Schopenhauer, como condições primeiras do conhecimento, do mundo como representação, unidos pela causalidade. Assim, espaço, tempo e causalidade seguem como instrumentos para a representação. Nada mais é fornecido ao intelecto como condição de conhecimento além dos fenômenos. O mundo das representações constituído no espírito humano é sempre uma ilusão, aparência da única realidade possível. Em um fragmento póstumo de 1870, Nietzsche reflete que o intelecto (ou entendimento) não pode levar o sujeito além do conhecimento consciente. Para o pensamento consciente, o mundo aparece como uma imensa variedade de indivíduos, todos aninhados sob a égide de categorias como espaço, tempo e causalidade. Se há, porém, uma multiplicidade das coisas, uma não constatação de uma Vontade una, que a tudo perpassa e é, igualmente, incondicionada, é porque em tudo o intelecto quer se colocar e estender a si mesmo naquilo que chama de realidade (FP 1870, 5[79]).

Reorientações nas noções de tempo, espaço e causalidade em Nietzsche, concernentes aos subsídios iniciais de Kant e Schopenhauer, podem ser observadas em notas posteriores à publicação de *O nascimento da tragédia*, muitas das quais serviram como ensaio para o livreto de 1873. Isso se deve, em larga escala, ao enfoque e ao fundo reflexivo de cada um desses dois escritos. Se

no primeiro deles, Nietzsche se compromete, nos moldes do que foi apresentado acima, com a metafísica do artista, no segundo, propõe uma radical desconstrução da noção tradicional de verdade. Ele questiona a ideia de que a verdade reside em uma correspondência fiel entre a linguagem e a realidade, argumentando que a linguagem, por sua natureza, é metafórica e criativa. É notório que menções sobre tempo e espaço se tornam bastante escassas, enquanto o tema causalidade segue vívido nos rascunhos epistemológicos que embasam as teses de *Sobre a verdade e mentira num sentido extramoral*. Em 1872, anotou que “tempo, espaço e causalidade são apenas metáforas de conhecimento com as quais interpretamos as coisas segundo nós mesmos” (FP 1872, 19[210]). A multiplicidade percebida pressuporia, assim, tempo e espaço, isto é, que haveria uma condição inerente à realidade de que as coisas cumpram uma relação necessária de sucessão ou de espacialidade umas com as outras. A justaposição no tempo criaria a sensação de espaço. A sensação de tempo como sucessão levaria ao sentimento de causa e efeito, ou, noutras palavras, de causalidade.

Noutra ocasião, ainda no mesmo ano, Nietzsche busca identificar como a crença nas noções de espaço, tempo e causalidade se vale dos sentidos humanos e da memória. Mais do que isso, tenta demonstrar como as sensações de espaço e de tempo operam para o estabelecimento de um pressuposto realismo da causalidade:

A confusão é o fenômeno original. Isso pressupõe ver a forma. A imagem no olho é decisiva para a nossa cognição, depois o ritmo da nossa audição. Do olho nunca chegaríamos ao conceito de tempo, do ouvido nunca chegaríamos ao conceito de espaço. A sensação de causalidade corresponde ao sentido do tato. Desde o início, vemos as imagens nos olhos apenas em nós, apenas ouvimos o som em nós – disso para assumirmos um mundo exterior é mais um passo. A planta, por exemplo, não sente o mundo exterior. O sentido do tato e a imagem vista dão, concomitantemente, duas sensações que empiricamente parecem estar lado a lado. Estas, porque sempre aparecem uma com a outra, despertam a ideia de uma conexão (por metáfora – porque nem tudo que aparece junto está relacionado). A abstração é o produto mais importante. É uma impressão que ficou permanentemente retida na memória e se endureceu, que se enquadra em muitos fenômenos e é, portanto, muito grosseira e inadequada em relação a cada um deles (FP 1872, 19[217]).

Desde esses trechos mencionados, é possível notar relances de uma epistemologia autônoma que fulgará em *Humano, demasiado humano*. Os afastamentos são gradativos e, em alguns casos, bastante lacunares. É o caso da seguinte nota a ser discutida: “Não há efeito real de força sobre força: na verdade, existe apenas uma aparência, uma imagem” (FP 1872, 21[16]). Nietzsche esboça uma crítica às suas principais influências epistemológicas ao considerar que os sentidos não são produto das coisas (ou uma espécie de

afetação causal) e rascunha a compreensão de uma dinâmica léxico-fisiopsicológica para constituição de um senso epistêmico de causalidade.

A única causalidade de que temos consciência é entre querer e fazer – aplicamos isso a todas as coisas e interpretamos a relação entre duas mudanças que estão sempre juntas. A intenção ou a vontade produz o substantivo, o fazer o verbo.

Da qualidade e ação: uma qualidade de nós mesmos leva à ação: enquanto basicamente é o caso de inferirmos propriedades de ações: assumimos propriedades porque vemos ações de um certo tipo.

Então: a primeira coisa é a ação, nós a associamos a uma propriedade. Primeiro, surge a palavra para ação, depois a palavra para qualidade. Essa relação, aplicada a todas as coisas, é causalidade.

[...] A “visão” é considerada a causa do “ver”. Sentimos uma relação regular entre o significado e sua função: causalidade é a transferência dessa relação (do significado para a função dos sentidos) para todas as coisas.

Um fenômeno primordial é: relacionar o estímulo sentido no olho ao olho, isto é, relacionar uma excitação sensorial ao sentido. Em si, há apenas um estímulo: perceber isso como uma ação do olho e chamá-lo de ver é uma conclusão causal. Perceber um estímulo como uma atividade, perceber ativamente algo passivo, é a primeira sensação de causalidade, ou seja, a primeira sensação já produz essa sensação de causalidade. A conexão interna entre estímulo e atividade aplicada a todas as coisas. Essa palavra “ver” é uma palavra para esse entrelaçamento de estímulo e atividade. O olho está ativo em um estímulo: isto é, vê. Nós interpretamos o mundo por nossas funções sensoriais: isto é, assumimos causalidade em todos os lugares, porque nós mesmos vivenciamos constantemente essas mudanças (FP 1872, 19[209]).

Torna-se atividade por excelência do intelecto a criação e manutenção de ilusões: “Vivemos, com efeito, numa ilusão contínua através da superficialidade de nosso intelecto” (FP 1872, 19[49]). É o arbítrio do ser humano que se põe como conhecimento, não o que as coisas são, as suas essências, as coisas em si, a realidade substancial do mundo. A realidade paira nos conceitos, constituídos pelo próprio intelecto. Deste modo, apenas “mediante o cálculo e tão somente nas formas do espaço o homem possui conhecimento absoluto, quer dizer, os limites derradeiros do que se pode conhecer são quantidades. Ele não entende qualquer qualidade, apenas quantidade” (FP 1872, 19[66]). O intelecto receberia os estímulos visuais e os transmutaria em imagens. Somente após este processo elementar os conceitos poderiam ser estabelecidos. Nietzsche chama, assim, as imagens de pensamentos primordiais. Noutros termos, ele indica que as imagens são “as superfícies das coisas abreviadas no espelho do olho” (FP 1872, 19[66]). Transitar na superfície da realidade é condição que lança o ser humano no desconhecimento de uma causalidade única, de um determinismo que

explique cada evento e, por conseguinte, o mundo em sua completude (cf. FP 1872, 19[121]). Tal compreensão leva o filósofo a dizer que todo “conhecimento surge por meio de separação, delimitação e abreviação; pois não há conhecimento absoluto de uma totalidade” (FP 1872, 19[141]).

O consenso entre as opiniões, que engendrariam aquilo que comumente se chamaria de conhecimento de algo, não adviria das coisas, ou da concordância entre o intelecto e elas, mas, sobretudo, de uma quase uniformidade ao aparato perceptivo das pessoas (cf. FP 1872, 19[157]). Cada tipo de organismo poderia manter uma configuração fisiológica específica, o que culminaria em aparatos perceptivos e compreensivos únicos. Por extensão, qualquer referência à realidade não descreveria um mundo de fato. Antes, seria a própria realidade de um dado entendimento/intelecto refletida – ou estendida – às coisas, ao mundo do organismo que conhece. A realidade para o intelecto humano nada mais seria do que os seus pensamentos. Por seu turno, o intelecto/entendimento seria uma força “pouco profunda e superficial” (FP 1872, 19[66]). Qualquer competência cognitiva não revelaria uma teleologia cosmológica levada a cabo em um organismo. O surgimento do conhecimento seria acidental. Como surge, tem uma vida, e pode desaparecer do universo. A matéria dos pensamentos seria a memória e as sensações, como, igualmente, estas corresponderiam à matéria – ou a erroneamente denominada essência – das coisas (cf. FP 1872, 19[165]). No entanto, o conhecimento não se resume a um jogo aleatório entre memórias e sensações – ou estímulos: “O semelhante lembra do semelhante e, com isso, passa a se comparar: eis o conhecer, a apressada supressão do que é similar. Somente o que é semelhante tem a capacidade de perceber o semelhante: isto é um processo fisiológico. A memória também é novamente percepção” (FP 1872, 19[179]). Parece que Nietzsche não enxerga a memória como puro pensamento, e sim, na qualidade de percepção de imagens – que, por sua vez, são pensamentos primordiais – já engendradas no intelecto. Por isso, todo o conhecer carrega o fardo de ser tautológico: “Todo conhecimento do qual somos capazes diz respeito a uma identificação do não-igual, do semelhante, isto é, nos fala de algo essencialmente ilógico” (FP 1872, 19[236]).³

Nesta seara, em inegável debate com Kant, se por um lado, Nietzsche postula a tautologia do conhecimento, por outro, explicita a irracionalidade existente nos juízos sintéticos: “o juízo sintético descreve algo em consonância

³ Guardadas as devidas nuances, Nietzsche parece desenvolver as suas antigas teses em um fragmento póstumo entre os outonos de 1884 e 1885. Nele, escreve: “Uma proposição tal qual duas coisas iguais a uma terceira são iguais entre si pressupõe: 1) as coisas, 2) as igualdades: tanto uma quanto a outra não existem. Porém, graças a este mundo fictício e fingido de nomes e conceitos, o homem obtém um meio de dominar grandes massas de fatos com ajuda de signos e os inscreve em sua memória. Tal aparelho de signos é o que constitui a sua superioridade, já que entende por ele se distanciar, ao máximo, dos fatos particulares. A redução das experiências aos signos e a massa sempre maior das coisas que podem ser assimiladas: está aí a sua força suprema” (FP 1884-1885, 38 [131]).

com as suas consequências, ou seja, as essências e as consequências estão identificadas. São, portanto, uma metonímia. [...] as inferências sintéticas são ilógicas. Ao utilizá-las, pressupomos a mesma metafísica popular, a qual compreende efeitos como causas” (FP 1872, 19[242]). Em outras palavras, inferências sintéticas não provam que o ser humano avançou no conhecimento do mundo e, concomitantemente, não explicitam uma lógica subjacente nas relações entre as coisas. Nenhum aparato transcendental seria capaz de identificar uma lógica do sujeito com uma lógica da realidade, de tal forma que ambas dessem lugar a uma cosmologia inequívoca. Logo, toda verdade seria indiferente ao ser humano, aos indivíduos: “a tautologia é a única forma acessível da verdade” (FP 1872, 19[258]). No fim, a verdade pretendida não poderia ser o que dela se esperaria. Não passaria de uma ilusão com alguma utilidade.

Ao presumir especificidades de modos de conhecer, algo que superaria as nuances dos vários tipos de organismos e poderia ser observado entre diferentes grupos de seres humanos, Nietzsche dá não só um tom profisiopsicológico ao seu esboço epistemológico juvenil, mas reivindica o papel da cultura e da história na episteme humana (cf. FP 1872, 19[160]). O impulso ao conhecimento seria um instrumento civilizatório, pautado na ilusão para o “progresso da civilização” (FP 1872, 19[64]):

Entende-se como verdadeiro, sobretudo, aquilo que consiste usualmente em uma metáfora habitual. Portanto, somente quando uma ilusão se torna familiar através do seu uso frequente, não mais é percebida como uma ilusão. Metáfora esquecida, a saber, uma metáfora que se esqueceu ser uma metáfora (FP 1872, 19[229]).

A reflexão continua a ser amadurecida e adaptada no escrito de 1873, ditado ao amigo e correspondente Karl Von Gersdorff (1844-1904), *Sobre verdade e mentira num sentido extramoral*, texto no qual o intelecto é descrito como um meio de conservação do indivíduo, especialmente daquele que pertence a uma espécie com competências físicas reduzidas. Pelo intelecto são obtidas as principais forças de dissimulação, como na presunção de tocar algo mais do que a superfície das coisas, de simular uma ordem causal irrevogável para a realidade advinda de um pretenso substrato do mundo, de pretender que invenções, convenções, metáforas, metonímias, antropomorfismos sejam assumidos como verdades. No final das contas, sujeito e objeto se encontrariam em duas esferas absolutamente diferentes entre as quais não há causalidade ou uma correta correlação. No máximo, é possível se falar em um comportamento estético, uma versão antropomórfica de algo que é intraduzível. De acordo com Nietzsche:

A relação de um estímulo nervoso com uma imagem gerada não é algo

necessário; mas quando a mesma imagem foi gerada milhões de vezes e aparece à humanidade inteira sempre na sequência da mesma ocasião ela termina por adquirir um *status* de necessária, como se a relação entre a imagem e o estímulo nervoso original constituísse uma relação causal (VM, KSA 1, p. 876).

É curiosa a relação indicada por Nietzsche entre a utilidade destes elementos criados pelo intelecto e a verdade: a obtenção de meios para a conservação do indivíduo. Em sua teia de conceitos, tecido do verdadeiro, retirada da linguagem, o ser humano mascara seu engano, procurando o universal e deixando de lado o concreto. A necessidade do conceito surge no desejo de ir além das diferenças proporcionadas pela percepção imediata (individualizada) e instaurar uma definição comum que identifique as diferentes experiências “originárias” (particulares) como pertencentes a um tipo análogo de experiências – mas nunca idênticas. Todo conceito nasce da identificação do não idêntico. Abandonando as diferenças e buscando encontrar apenas aquilo que é comum, formula-se o que Nietzsche designa *qualitas occulta*, ou seja, “a omissão do individual e do real nos proporciona o conceito como nos proporciona a forma, onde a natureza, ao contrário, não conhece formas nem conceitos, e muito menos gêneros, mas somente um X, inacessível e indefinível para nós” (VM, p. 880).

Como assinala Christoph Türcke, é na denominada teoria do conhecimento nietzschiana que “está uma imagem penetrante da distância entre o pensamento humano e seus objetos – e, no entanto, Nietzsche afirma demais ao dizer que as palavras, enquanto ‘metáforas das coisas’, não correspondem de modo algum às essências originárias” (TÜRCKE, 1993, p. 49). E evidencia como, nesse contexto, antecipa-se uma alusão ao papel da fisiologia na formação das palavras, dos conceitos e das verdades:

Ao falar de uma ‘representação de um estímulo nervoso’ através de uma palavra, ele (o homem) não está pensando, portanto, em uma cópia direta ou em um reflexo fiel, mas naquela desproporcional transposição para outra esfera, a qual se chama na filosofia *metabasis eis allo genos*. [...] incircunstanciadamente declarações válidas para um âmbito restrito de coisas a outros âmbitos (TÜRCKE, 1993, p. 50).

Para o comentador, o ser humano deixa passar despercebido que a linguagem é um mundo próprio, distinto do mundo das coisas. Em seu intento de conhecer, é à linguagem a que primeiramente recorre quando tem em vista o conhecimento, e não à realidade. Assim, os nomes e conceitos, ao invés de dizerem algo substancial, pairam acima das coisas. Contudo, não se deve descartar que a linguagem constituiria a primeira etapa no esforço do saber e, de alguma forma, da ciência.

Quando se intenta delimitar o marco entre o primeiro esboço epistemológico de Nietzsche e as reflexões epistemológicas que tomam forma

em *Humano, demasiado humano*, dois eventos devem ser considerados na vida do filósofo. O primeiro diz respeito ao seu distanciamento de Schopenhauer, o que abre espaço para que pudesse ter maior autonomia para elaborar as suas teses. O segundo corresponde à sua aproximação com as teorias naturalistas, sobretudo aquelas compartilhadas com seu então amigo Paul Rée, em meados da década de 1870. Não que esses dois casos atuem isolada ou exclusivamente para as reorientações das proposições epistemológicas na obra de 1878. Mas são dois fatores de notória relevância. E é exatamente por isto que este trabalho insiste em apontar necessariamente que Nietzsche possui um esboço epistemológico juvenil e, concomitantemente, seus marcos se encontram entre os escritos preparatórios para *O nascimento da tragédia* e a virada intelectual que ocorreu gradualmente durante a preparação para a escrita de *Humano, demasiado humano*.

Por um lado, sobre o segundo evento, Maria Cristina Fornari indica que a relação com Paul Rée trouxe a Nietzsche contribuições para este pensar a moral evolutivamente. O fruto da aplicação concreta e coerente daquele filosofar histórico e daquela observação psicológica invocados por Nietzsche é provavelmente a segunda seção de *Humano, demasiado humano*, “Para uma história dos sentimentos morais”, na qual o filósofo se propõe a mostrar a real natureza de tudo que até agora foi estimado e venerado como superior, mesmo que isso devesse custar à humanidade a “cruel visão da mesa de dissecação psicológica e de seus bisturis e pinças, e o fim de suas ilusões consoladoras” (FORNARI, 2006, p. 45).

Por outro, Richard Schacht vê um sério problema em se rotular (uma virada epistemológica de) Nietzsche a partir da assimilação de um naturalismo categórico. Dentre as várias coisas chamadas de naturalismo, algumas são vistas desdenhosamente pelo filósofo. É o caso do mecanicismo. Para Nietzsche, o naturalismo possuía vários sentidos. Em seu viés elogiável, estaria a atitude intelectual que conclama o ser humano à redenção com a natureza, da qual há tempos fez questão de se afastar. Estaria em jogo a desdivinização humana, o abandono da metafísica e a descrença na origem superior da espécie e da sua episteme. A despeito disso, o filósofo alemão teria evitado se comprometer com as doutrinas, conceitos e explicações processuais de algumas vertentes do naturalismo, em função daquilo que se poderia chamar de cientificismo exacerbado – e muito disso se deve ao fato de Nietzsche possuir uma filosofia experimental e polêmica. Não acreditava que uma interpretação da realidade humana e de suas coisas pudesse ser feita sempre a partir de uma suposta causalidade estritamente natural e indistinta, uma vez que o mundo humano envolve uma história, e que cada um de seus constituintes possui histórias particulares. Nem fazia sua tendência naturalista se coadunar ao determinismo natural que alguns cientistas e filósofos pudessem defender. Desta maneira, “as

espécies das coisas que entram na vida humana são engendradas e perpassadas por necessidades, influências, atrações, injunções, reações, interações e relações de poder de toda sorte” (SCHACHT, 2011, p. 51), tendo seu nascedouro em relações entre o que é biológico e outras derivações, pois, no instante em que se inserem na realidade humana, estão se construindo noutras dimensões.

André Itaparica (2013) também destaca *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, de Rée, como uma das principais fontes no período do pensamento de Nietzsche que se inicia com *Humano, demasiado humano*. Essa obra desempenha um papel significativo no naturalismo do filósofo alemão. Como salienta o autor:

Por basear-se no darwinismo e em uma teoria de associação de ideias, o alemão Paul Rée é incluído no rol dos “ingleses”, tornando-se possivelmente o principal interlocutor da *Genealogia da moral*, obra que, acrescenta Nietzsche [...], conteria refutações a algumas teses do livro de Rée (ITAPARICA, 2013, p. 59).

As influências de Rée são especialmente evidentes nas considerações relacionadas à moral. No entanto, ao longo de sua filosofia posterior, Nietzsche demonstra um crescente envolvimento com as tendências naturalistas de seu tempo, dialogando com vários outros autores desse movimento.

Contudo, importa aqui destacar somente aquilo que Nietzsche sublinha como síntese de suas influências naturalistas em *Humano, demasiado humano* e que serviram, em certa medida, para uma reorientação em sua visão do conhecimento, permitindo que o pensador o enxergasse sem as amarras da metafísica e dos discursos filosóficos simplistas sobre a cognição humana. Este entendimento encontra respaldo no segundo aforismo da obra em questão:

Todos os filósofos têm em comum o defeito de partir do homem atual e acreditar que, analisando-o, alcançam seu objetivo. Involuntariamente, imaginam o “homem” como uma *aeterna veritas* [verdade eterna], como uma constante em todo o redemoinho, uma medida segura das coisas. Mas tudo o que o filósofo declara sobre o homem, no fundo, não passa de testemunho sobre o homem de um espaço de tempo *bem limitado*. Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos, inadvertidamente, muitos chegam a tomar a configuração mais recente do homem, tal como surgiu sob a pressão de certas religiões e mesmo de certos eventos políticos, como a forma fixa de que se deve partir. Não querem aprender que o homem veio a ser; e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser; enquanto alguns deles querem inclusive que o mundo inteiro seja tecido e derivado dessa faculdade de cognição. – Mas tudo o que é *essencial* na evolução humana se realizou em tempos primitivos, antes desses quatro mil anos que conhecemos aproximadamente; nestes o homem já não deve ter alterado muito. O filósofo, porém, vê instintos no homem atual e supõe que estejam entre os fatos inalteráveis do homem, e que possam então fornecer uma chave para a compreensão do mundo em geral (HH I 2).

Difícilmente a filosofia kantiana sobre o conhecimento se encontraria excluída desta crítica, sendo ela, igualmente, aquela que não avalia a faculdade de cognição a partir do *devir* evolutivo e histórico do ser humano. Contudo, se *Humano, demasiado humano* é uma obra que contém ferrenhas críticas a Schopenhauer, herdeiro e revisor da teoria do conhecimento kantiana, não esconde, em certos pontos, algum apego ao kantismo – ou melhor, a uma interpretação conveniente a seus propósitos e, portanto, enviesada. Na verdade, o suposto apego ao kantismo é quase um truque retórico, pois há muito mais pontos de afastamento do que aproximações.⁴ O autor deprecia a concepção de razão suficiente amplamente tratada no pensamento de Schopenhauer. A ideia de que se é possível verificar, a partir da observação da natureza, alguma causalidade entre o que se convencionou chamar fenômeno é acreditar que há alguma regra que determine os acontecimentos naturais. Pelo contrário, a natureza entendida como representação é, de forma mais grave, a soma de muitos erros da razão. Nesse ponto, Nietzsche encontra um modo de concordar com Kant:

Quando Kant diz que “o intelecto não cria suas leis a partir da natureza, mas as prescreve a ela, isto é plenamente verdadeiro no tocante ao conceito de natureza, que somos obrigados a associar a ela (natureza = mundo como representação = isto é, como erro), mas que é a soma de muitos erros da razão. – A um mundo que não seja nossa representação, as leis dos números são inteiramente inaplicáveis. (HH I 19).

Mesmo a ciência, ao utilizar como base de suas leis os números, no intuito de reconhecer a igualdade, a unidade ou a pluralidade do mesmo nas coisas, seja isso no tempo ou no espaço, somente sabe estender para outra esfera seus próprios postulados. Estes não são, nem de longe, o substrato do mundo. As leis dos números só possuem alguma importância, algum valor, no mundo dos seres humanos. No nono aforismo de *Opiniões e sentenças diversas*, Nietzsche afirma que:

Se vocês falam tão entusiasticamente da regularidade das leis da natureza, ou têm de supor que todas as coisas naturais seguem a sua lei por obediência [...] – nesse caso admiram então a moralidade da natureza [...]. A necessidade na natureza, com a expressão “conformidade à lei”, torna-se mais humana e um último refúgio dos devaneios mitológicos (OS 9).

A expressão “conformidade à lei” remete à crítica do juízo teleológico em Kant, que, por sua vez, também fala de “conformidade a fins” em sua *Crítica do juízo*. Ali, há uma distinção entre três tipos de relações concernentes ao conceito e o objeto. O primeiro demonstra que os conceitos da razão são, por princípio, o

⁴ Argumentos semelhantes podem ser encontrados em Berghaus (2021).

fundamento da explicação dos objetos considerados naturais. O segundo, que diz respeito à relação específica entre causa e efeito, entende que este último, enquanto causa final, é, de fato, meio, derivado de uma utilidade, sendo uma conformidade a fins externa, não do próprio objeto. O último, ainda sobre uma relação de causa e efeito, é aquele que reconhece a conformidade a fins da natureza, como se houvesse conformidade a fins interna. Os conceitos são princípios, fundamentos reais da possibilidade dos objetos, e fundamentos da determinação de sua efetividade. Porém, segundo Nietzsche, a natureza é uma instância irracional em que os acontecimentos se dão de maneira não intencional. Nela não há uma busca por finalidades, um *τέλος*. Ao formular o pensamento lógico, o ser humano quer aplicar à natureza uma lógica e, semelhantemente, uma racionalidade.

Contra Kant, Nietzsche entende que é preciso estimar o ser humano não por sua peculiaridade racional, e sim por sua condição orgânica. “A nós, seres orgânicos, nada interessa originalmente numa coisa, exceto na sua relação conosco no tocante ao prazer e à dor” (HH I 18). Essas sensações são desconexas, ou seja, não se referem a conceitos complexos, como o livre-arbítrio, liberdade, os *a priori*, ou conservação da espécie. Tais conexões só são presumíveis por uma construção intelectual: a concepção de causalidade. Nietzsche prossegue em concentrar sua reflexão no caráter orgânico que, primordialmente, envolve tudo que é humano: “Com tranquilidade deixaremos para a fisiologia e para a história da evolução dos organismos e dos conceitos a questão de como pode a nossa imagem do mundo ser tão distinta da essência inferida do mundo” (HH I 10).

Como contraponto entre Kant e Nietzsche, desde a época de *Verdade e mentira*, e com aperfeiçoamento em *Humano, demasiado humano*, pode-se incluir no debate um elemento que, de alguma forma, não pode deixar de ser considerado na construção da noção de causalidade deste último, a saber, a noção de causalidade empírica presente em Hume.⁵ Esta sugere que não há uma conexão necessária entre causa e efeito, mas apenas uma conjunção constante de eventos observados. Não se pode inferir a causa a partir do efeito, nem o efeito a partir da causa, mas apenas associá-los por hábito ou costume. Hume argumenta que não temos nenhuma impressão da relação causal, mas apenas das ideias de prioridade temporal, contiguidade espacial e conjunção constante. Nietzsche critica a projeção antropomórfica da causalidade, que imputa aos objetos qualidades humanas, como intenção, vontade e responsabilidade. Também desafia a indução, que pressupõe a uniformidade e a regularidade da natureza. Finalmente, defende uma concepção dinâmica e pluralista da natureza, sem princípio universal ou necessário.

Para Rayman (2014), há em Nietzsche uma crítica à causalidade, uma vez que esta era assumida como um dos pilares do fazer científico. Para o

⁵ Sobre a noção de causalidade empírica, recomenda-se a leitura de HILL, 2008.

comentador, Nietzsche rejeita a causalidade natural e não natural, denunciando-a como mecanismo pelo qual os conceitos metafísicos são gerados e a natureza é transformada em um sistema de leis universais.

De modo razoavelmente distinto, Remhof (2015) considera que Nietzsche defende um naturalismo construtivista, segundo o qual as condições de identidade dos eventos causais dependem constitutivamente de juízos sobre o mundo. O autor sugere que o construtivismo oferece uma alternativa entre o realismo e o ceticismo sobre a causalidade e permite uma nova compreensão do naturalismo de Nietzsche. As principais conclusões do comentador são de que há um naturalismo construtivista em Nietzsche, segundo o qual as condições de identidade dos eventos causais dependem constitutivamente de nossos juízos sobre o mundo; de que o construtivismo oferece uma alternativa entre o realismo, que afirma que a causalidade é uma propriedade objetiva dos objetos, e o ceticismo, que nega que a causalidade tenha qualquer realidade; de que o naturalismo de Nietzsche é compatível com uma concepção pluralista e dinâmica da natureza, que não se submete a nenhum princípio universal ou necessário; e, em última lugar, de que a ciência de Nietzsche é uma forma de arte, que cria ficções úteis para interpretar e avaliar os fenômenos, mas não pretende descrever a realidade em si. Remhof não é o único a advogar a ideia de que o naturalismo de Nietzsche possui especificidades. Schacht (2011), por exemplo, argumenta que o naturalismo de Nietzsche é diferente do naturalismo cientificista ou reducionista, que pretende submeter tudo à lógica da ciência natural e eliminar qualquer vestígio de metafísica ou de valores. O naturalismo de Nietzsche seria mais próximo do naturalismo de Hume, que também questiona a noção de causalidade e valoriza o papel da sensibilidade e da imaginação na compreensão do mundo. Já Brian Leiter (2011) distingue entre dois tipos de naturalismo: o metodológico e o substantivo. O primeiro diz respeito à forma como Nietzsche investiga os fenômenos humanos, buscando explicá-los a partir de causas naturais, sem recorrer a entidades metafísicas ou transcendentais. O segundo diz respeito ao conteúdo das teses de Nietzsche sobre a natureza humana, como a sua crítica à moralidade, à razão e à livre vontade, e a sua proposta da vontade de potência como o princípio explicativo da realidade. Leiter argumenta que o naturalismo metodológico de Nietzsche é especulativo, ou seja, ele não se limita aos dados empíricos disponíveis, mas faz conjecturas ousadas e criativas sobre as causas dos fenômenos humanos. Ele também argumenta que o naturalismo substantivo de Nietzsche é terapêutico, ou seja, ele visa a libertar os humanos de ilusões prejudiciais e a promover uma nova forma de vida mais afirmativa e criativa.

Por sua vez, Doyle (2012) procura mostrar que Nietzsche não foi apenas influenciado por Hume, mas também por Kant, na sua crítica da causalidade. Afirma que Nietzsche leu a *Crítica da razão pura* e se interessou pelas noções de

tempo, espaço e causalidade. Porém, Nietzsche não aceitou a solução de Kant para o problema da causalidade, que consiste em afirmar que a causalidade é uma regra que o sujeito impõe aos fenômenos para pensar os objetos da experiência. Por esse motivo, teria conjecturado que a epistemologia kantiana se limitou a explicar a forma da conexão causal, mas não a sua natureza interna, ou seja, o que faz com que um evento cause outro. A posição de Nietzsche seria de que a causalidade é uma projeção da própria atividade mental humana, e não uma propriedade dos objetos externos. Essa perspectiva seria mais coerente com a sua fisiologia do conhecimento, que afirma que os conceitos são construídos a partir das nossas necessidades vitais e não correspondem à realidade em si.

4. Considerações finais

Ao longo do estudo, buscou-se acompanhar a trajetória intelectual de Nietzsche em sua relação com as concepções de espaço, tempo e causalidade, desde seus primeiros contatos com a filosofia kantiana até a reelaboração teórica desses elementos em *Humano, demasiado humano*. Ainda que como um ponto de partida, Nietzsche parece se apropriar, mesmo que numa apropriação parcial, das formas da intuição pura (espaço e tempo) e da categoria causalidade, sistematizadas por Kant e reformuladas por Schopenhauer, para suas considerações não-sistematizadas sobre questões epistemológicas em uma espécie de esboço que não comporá um tratado fechado.

Em Kant, na *Crítica da razão pura*, o *noúmenon* permanece como o grande limite do conhecimento: para além do *phainómenon*, a coisa-em-si constitui apenas um mero objeto do pensamento, coisa meramente pensada. Dessa forma, não se pode conhecer as coisas em si mesmas (*noúmenon*), mas somente enquanto fenômeno na sensibilidade (com suas formas *a priori* do espaço e do tempo), a partir da experiência perpassada e fundamentada pelo princípio da causalidade. Assim, ao estabelecer as bases para a compreensão do conhecimento humano, o pensador prussiano propõe que o espaço e o tempo não são realidades em si mesmas, mas sim formas *a priori* da sensibilidade, ou seja, condições de possibilidade para que possamos perceber o mundo ao nosso redor. Já a causalidade, por sua vez, é uma categoria do entendimento, um conceito puro que o sujeito utiliza para organizar e interpretar os fenômenos da experiência.

Diferentemente de Kant, na epistemologia schopenhaueriana, mais próxima do Nietzsche de *O nascimento da tragédia*, não há uma graduação ou primazia entre as categorias espaço, tempo e causalidade, dado que elas integram o princípio de razão suficiente. Contudo, em Schopenhauer, espaço, tempo e causalidade possuem seus limites, visto que há representação independente do princípio de razão, cujo *locus* é o belo e o sublime.

Percebe-se que, embora tenha se inspirado em Kant, Nietzsche não se contentou em reproduzir fielmente as ideias de seu predecessor. Em vez disso, empreendeu um processo de reorientação conceitual, reinterpretando e reelaborando as noções kantianas à luz de suas próprias perspectivas filosóficas. Os contatos de Nietzsche com a filosofia kantiana se iniciaram antes mesmo da publicação de seus primeiros livros. Ele demonstrava grande interesse pelo pensamento de Kant, reconhecendo sua importância para o desenvolvimento da filosofia moderna. No entanto, Nietzsche não se limitava a aceitar acriticamente as ideias de seu predecessor. Ele também apresentava suas próprias críticas e ressalvas, especialmente em relação à concepção kantiana de causalidade.

Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche apresenta sua crítica à metafísica socrática, que defendia a existência de uma verdade universal e absoluta. Para Nietzsche, essa busca por um conhecimento absoluto era ilusória e limitava a capacidade humana de experimentar a vida em toda sua riqueza e complexidade. Ele também criticava a crença na causalidade como um princípio explicativo universal, argumentando que a realidade era muito mais complexa e caótica do que se poderia imaginar através de um sistema lógico-racional.

Em *Sobre verdade e mentira em sentido extramoral*, Nietzsche investiga a natureza da verdade e questiona sua validade absoluta. O filósofo argumenta que a verdade não é uma entidade objetiva e universalmente válida. Em vez disso, ela é construída socialmente e varia de acordo com contextos culturais, históricos e individuais. A linguagem, segundo o filósofo, desempenha um papel crucial na criação da verdade. As palavras e símbolos que usamos para descrever o mundo não são meras representações neutras; elas moldam nossa percepção e compreensão da realidade. Neste contexto, bem como nos aparentes estudos preparatórios que o envolvem, pode-se dizer que as considerações epistemológicas assumem um caráter corroborativo. Algumas anotações de Nietzsche após a publicação de *O nascimento da tragédia* demonstram um diálogo com Kant e Schopenhauer, no qual seu autor começa a questionar a natureza fundamental das categorias de espaço, tempo e causalidade. O filósofo indica que a sensação de tempo surge da sucessão de imagens no olho, enquanto a sensação de espaço surge da justaposição dessas imagens. A causalidade, por sua vez, é derivada da sensação de tato e da nossa experiência de causa e efeito. Além disso, argumenta que a crença em um mundo objetivo e causal é uma ilusão.

Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche se afasta ainda mais da metafísica, buscando uma filosofia mais próxima da realidade concreta da vida humana. Nesse contexto, ele reelabora a concepção de causalidade, abandonando a ideia de uma causa única e determinante para cada evento e reconhecendo a multiplicidade de fatores que contribuem para a ocorrência dos fenômenos. Essa nova perspectiva abre caminho para uma compreensão mais complexa e dinâmica da realidade. Ao reelaborar as concepções de espaço, tempo

e causalidade, Nietzsche se aproxima das ideias do naturalismo em sua compreensão de que esses pressupostos *a priori* que possibilitam o conhecimento humano são, na verdade, parte de um processo da história evolutiva do próprio ser humano e sua faculdade cognitiva. Essa aproximação contribui para a superação do dualismo kantiano entre o mundo fenomênico e o mundo noumênico, defendendo uma visão monista da realidade.

Num projeto alógico, Nietzsche se aproxima e se afasta, ressignifica, reconfigura, reconstrói e destrói as noções de espaço-tempo e causalidade kantiana, adquiridas diretamente e mediadas por Schopenhauer, mas tem nelas os elementos, os nutrientes para a elaboração de seus escritos, sobretudo *O nascimento da tragédia* e *Verdade e mentira em sentido extramoral*.

Se houve uma aproximação de Nietzsche à estética kantiana (circunscrita pelo espaço-tempo e perpassada pela causalidade), permeada pela epistemologia schopenhaueriana, este aproximar foi somente um ponto de partida para a elaboração de suas críticas e construção de sua filosofia. A convergência, que serviu como um truque retórico, se transforma, paulatinamente, numa grande dissensão. Já em *Verdade e mentira em sentido extramoral* se pode notar importantes relances de um distanciamento que se transforma, paulatinamente, em uma forte divergência. Influenciado, em parte, por Paul Rée, além de debates do naturalismo oitocentista, as postulações epistemológicas nietzschianas começam a guardar convergência com os postulados naturalistas, distanciando-se notavelmente das teorias do conhecimento de Kant e de Schopenhauer em *Humano, demasiado humano*, obra de abertura daquilo que se convencionou denominar período intermediário do pensamento de Nietzsche.

Aconselha-se análises em obras posteriores ao conjunto de *Humano, demasiado humano* para se trazer à luz uma discussão sobre o avanço da problemática, objeto desta pesquisa, nas discussões de cunho epistemológico na filosofia do pensador alemão.

Referências bibliográficas:

ALLAIS, L. **Manifest reality**: Kant's idealism and his realism. Oxford: Oxford University Press, 2015.

ALLISON, H. E. **Kant's Transcendental Deduction**: an analytical-historical commentary. Oxford: Oxford University Press, 2015.

ALLISON, H. E. **Kant's transcendental idealism**: an interpretation and defense. New Haven: Yale University Press, 1983.

ALLISON, H. E. "Where have all the categories gone? Reflections on Longuenesse's reading of Kant's Transcendental Deduction: Kant and the capacity to judge". *Inquiry*, n. 43, p. 67-80, 2000.

BARBOZA, J. **Schopenhauer**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

BARBOZA, J. Apresentação. Estado estético e conhecimento. In: SCHOPENHAUER, **Metafísica do belo**. Tradução Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

BERGHAUS, P. T. Nietzsche's Engagements with Kant and the Kantian Legacy. *Journal of Nietzsche Studies*, v. 52, n. 2, p. 290-296, 1 nov. 2021.

BECK, L. W. **A commentary on Kant's Critique of practical reason**. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

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

CAVALCANTI, A. H. A arte como experiência: a tragédia antiga segundo a interpretação de Nietzsche. In: FEITOSA, C.; BARRENECHEA, M. A.; PINHEIRO, P. (orgs.). Nietzsche e os gregos - arte, memória e educação: assim falou Nietzsche. Rio de Janeiro: DP&A, FAPERJ, UNIRIO; Brasília: CAPES, 2006. p. 49-63.

CHAGAS, F. C. O cânon da razão pura. In: KLEIN, J. T. (org.). **Comentários às obras de Kant: Crítica da razão pura**. Florianópolis: NEFIPO, 2012. p. 721-746.

DOYLE, T. The Kantian Background to Nietzsche's Views on Causality. *Journal of Nietzsche Studies*, v. 43, n. 1, 2012, p. 44-63.

FAGGION, A. Causa-causalidade. *Estudos Kantianos*, v. 6, n. 2, p. 29-32, 2018.

FICHANT, M. Espaço estético e espaço geométrico em Kant. *Analytica*, v. 4, n. 2, p. 11-32, 1999.

FONSECA, E. R. Aspectos da leitura e da crítica de Schopenhauer à filosofia de Kant. *Kant e-Prints*, v. 15, n. 3, 170-191, 2020.

FORNARI, C. M. **La morale evolutiva Del gregge: Nietzsche legge Spencer e Mill**. Pisa: Edizioni ETS, 2006.

GAYGILL, H. **Dicionário Kant**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

HILL, J. Realism and Empiricism in Hume's Account of Causality. **Philosophy**, v. 83, n. 326, p. 327-344, out. 2008.

HÖFFE, O. **Immanuel Kant**. Tradução Christian Viktor Hamm, Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ITAPARICA, A. L. M. Nietzsche e Paul Rée: O projeto de naturalização da moral em *Humano, demasiado humano*. **Dissertatio**, n. 38, p. 57-77, 2013.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. 5. ed. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2000. (CRP)

KOCH, A. F. Espaço e Tempo em Kant e Hegel. **Estudos Hegelianos**, v. 1, n. 11, p. 57-73, 2009.

LEITER, B. O naturalismo de Nietzsche reconsiderado. **Cadernos Nietzsche**, n. 29, p. 77-116, 2011.

LINHARES, O. B. Sentido, sensibilidade e intuição: da *Dissertação inaugural a Crítica*. In: KLEIN, J. T. (org.). **Comentários às obras de Kant: Crítica da razão pura**. Florianópolis: NEFIPO, 2012. p. 41-70.

LONGUENESSE, B. Kant's categories and the capacity to judge: response to Henry Allison and to Sally Sedwick". **Inquiry**, v. 43, n. 1, p. 91-110, 2000.

NIETZSCHE, F. Wilhelm. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe - KSA** (Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari). Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1988. 15 Bänden.

NIETZSCHE, F. Wilhelm. **Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe - KSB** (Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari). München: Walter de Gruyter, 1986. 08 Bänden.

NIETZSCHE, F. Wilhelm. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, F. Wilhelm. **O nascimento da tragédia**. Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

RAYMAN, J. Nietzsche on Causation. **Journal of Speculative Philosophy**, v. 28, n. 3, 2014, p. 327-344.

REMHOF, J. Naturalism, Causality, and Nietzsche's Conception of Science. **Journal of Nietzsche Studies**, v. 46, n. 1, 2015, p. 110-125.

RODRIGUES, L. G. **Nietzsche e os gregos: arte e mal-estar na cultura**. São Paulo: Annablume, 1998.

SANTOS, E. J. **Sobre o papel da causalidade na crítica de Schopenhauer à doutrina kantiana das categorias da Crítica da razão pura**. 2013. 86 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013.

SCHACHT, R. O naturalismo de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, v. 1, n. 29, p. 35-75, 2011.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e representação**. Tradução, Apresentação, Notas e Índices Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SCHOPENHAUER, A. **Metafísica do belo**. Tradução Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

SCHOPENHAUER, A. **Sobre a vontade na natureza**. 1. ed. Tradução Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013.

SUAREZ, R. Sobre causalidade e natureza em Nietzsche. **Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche**, v. 5, n. 2, p. 84-98, 2012.

TÜRCKE, C. **O louco: Nietzsche e a mania da razão**. Trad. Antônio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo: Vozes, 1993.

WENDLING, W. B. T. Schopenhauer e a metafísica da vontade. **Thaumazein**, v. 3, n. 6, p. 12-36, 2010.

Recebido: 15/07/2024
Aprovado: 06/08/2024

Received: 15/07/2024
Approved: 06/08/2024

ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 15 - N. 01 ISSN 2179 – 3441

O *ethos* da vida teórica e a necessidade metafísica: o espírito livre nietzscheano entre Schopenhauer, Voltaire, Montaigne e Descartes

The ethos of theoretical life and the metaphysical need: Nietzsche's Free Spirit between Schopenhauer, Voltaire, Montaigne and Descartes

William Mattioli 

Doutor em Filosofia pela UFMG. Professor do Departamento de Filosofia e do PPGF da UFRJ. Atualmente é também pesquisador de pós-doutorado junto ao PPGFIL/UFES (Vitória, ES). Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Contato: william.mattioli@gmail.com

Resumo: O trabalho que se segue analisa os contornos gerais da concepção do espírito livre nietzscheano na transição do período de juventude ao período intermediário de sua obra. Nesse momento, a figura do espírito livre aparece como expressão de um ideal de vida filosófica caracterizada pelo *ethos* científico, motivada pela busca metódica da verdade e pelo contentamento com o mundo das coisas humanas; um ideal encarnado em figuras como Montaigne, Voltaire e Descartes, cada um deles representando um aspecto dessa forma de vida filosófica enaltecida por Nietzsche. A proposta do artigo é reconstruir, do ponto de vista da sua biografia intelectual, os principais elementos desse momento de transição. Primeiramente, analiso a adesão do jovem Nietzsche à tese da necessidade antropológica da metafísica, tal como ela aparece em Schopenhauer e Lange, tendo em vista identificar, na sequência, uma mudança importante concernente aos critérios de legitimação de crenças. O ponto central do argumento diz respeito à revisão de uma posição metafilosófica. No período de juventude, Nietzsche parece defender que a filosofia deve estar primariamente orientada à dimensão prática da nossa existência, e sua tarefa deve ser a de possibilitar a atribuição de um significado ético-metafísico ao nosso engajamento com o mundo e com a cultura. No final da década de 1870, essa posição é revista. Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche entende que os empreendimentos filosóficos não devem estar primariamente orientados para a prática, mas sim para a teoria, para a busca da verdade. É a tensão entre as motivações por trás do engajamento na vida filosófica e nas virtudes intelectuais que ela carrega que o artigo pretende apresentar através das personagens de Voltaire, Montaigne e Descartes, mapeando essas motivações a partir da influência de cada um deles.

Palavras-chave: Necessidade metafísica. Espírito livre. Ciência. Método.

Abstract: The paper analyzes the general contours of Nietzsche's conception of the free spirit during the transition from the early to the middle period of his work. At this juncture, the figure of the free spirit emerges as an expression of an ideal philosophical life characterized by a scientific ethos, driven by the methodical pursuit of truth and contentment with the world of human affairs. This ideal is embodied in figures such as Montaigne, Voltaire, and Descartes, each representing an aspect of this form of philosophical life praised by Nietzsche. The aim of the paper is to reconstruct, from the perspective of his intellectual biography, the main elements of this transitional moment. Firstly, I analyze the young Nietzsche's adherence to the thesis of the anthropological need for metaphysics, as articulated by Schopenhauer and Lange, to subsequently identify a significant shift in the criteria for legitimizing beliefs. The central point of the argument concerns the revision of a metaphilosophical position. In his youth, Nietzsche seems to advocate that philosophy should primarily orient itself towards the practical dimension of our existence, with the task of enabling the attribution of an ethical-metaphysical meaning to our engagement with the world and culture. By the late 1870s, this position is revised. In *Human, All Too Human*, Nietzsche argues that philosophical endeavors should not be primarily oriented towards practice but rather towards theory and the pursuit of truth. The paper aims to present the tension between the motivations behind engagement in philosophical life and the intellectual virtues it entails through the characters of Voltaire, Montaigne, and Descartes, mapping these motivations through the influence of each.

Keywords: Metaphysical Need. Free Spirit. Science. Method.

Introdução

Em 13 de dezembro de 1875, ano em que têm origem vários conjuntos de notas e reflexões que serão incorporadas na composição de *Humano, demasiado humano* (1878), Nietzsche escreve ao amigo Carl von Gersdorff:

Não se deve prender o coração à vida... e no entanto, onde podemos encontrar algum apoio, se já não se *quer* realmente mais nada! Quero dizer, o *querer conhecer* permaneceria como último refúgio da vontade de vida, como uma região intermediária [*Zwischenbereich*] entre o querer e o não-mais-querer, em parte um purgatório, na medida em que olhamos para a vida com insatisfação e desprezo, e em parte um nirvana, na medida em que, desse modo, a alma se aproxima da condição da intuição pura. Estou me exercitando em desaprender o *ódio* da vontade de conhecimento; todos os eruditos sofrem dele e, com isso, deixam escapar o nobre consolo de todo conhecimento adquirido. (BVN.1875, 484)¹

Essa carta nos fornece o testemunho de um importante momento de crise na vida intelectual e espiritual de Nietzsche, que se dá paralelamente a uma das suas muitas crises de saúde. O pano de fundo da carta é o compromisso existencial do jovem Nietzsche com o pessimismo de Schopenhauer, cujas feições se deixam vislumbrar nas palavras endereçadas ao amigo, em especial na confissão de que, à

¹ Heller (1972, p. XXX) chama a atenção para a importância dessa carta no contexto de surgimento de *Humano, demasiado humano*.

exceção do querer-conhecer, da força diretiva de seu impulso ao conhecimento, quase nada mais estimula sua vontade de vida. E mesmo essa vontade de conhecimento já seria algo entre o querer e o não-querer, uma expressão que carrega consigo um sentido muito próximo à noção schopenhaueriana de supressão ou silenciamento da vontade, como veremos à frente.

Abordarei adiante o modo como o jovem Nietzsche compreende esse tipo de *ascese* no conhecimento à luz das teses de Schopenhauer. Por ora, a título de introdução, gostaria de mencionar apenas mais uma passagem da obra de juventude em que essa questão é abordada também num sentido próximo ao mote schopenhaueriano da supressão da vontade. Trata-se de um trecho do capítulo 6 da terceira das *Considerações extemporâneas: Schopenhauer como educador*. Nesse trecho, Nietzsche elabora uma espécie de psicologia do erudito, empenhando-se em catalogar as motivações e os impulsos que levam o homem a se dedicar à ciência e ao conhecimento. Após listar uma série de motivações “pouco valorosas”, mesquinhas e egoístas (como o tédio, a vaidade ou a necessidade), ele menciona este “impulso nobre, que se poderia até mesmo compreender como metafísico”: o *impulso à justiça* (SE 6, 88). O termo *justiça* é usado aqui num sentido primariamente epistêmico, como a disposição para o olhar neutro e desinteressado ao objeto que se apresenta ao conhecimento, num esforço constante por parte do agente cognitivo para não se deixar conduzir, em sua representação do objeto, pelos interesses e inclinações subjetivas que nos prendem a um olhar sempre instrumental e pragmático. Em Schopenhauer,² este olhar neutro e, portanto, “justo”, é o olhar produzido pela intuição pura.³ Que Nietzsche conceba um tal olhar plenamente “desinteressado” como uma possibilidade factual do ponto de vista psicológico é algo que parece contradizer a maior parte de suas afirmações em torno desse tema, desde a obra de juventude até a obra de maturidade. Apesar disso, no mais tardar a partir de 1878, com a publicação de *Humano, demasiado humano*, ele tende a atribuir à *disposição à justiça* epistêmica um valor extremamente elevado na hierarquia das motivações éticas correspondentes às nossas formas de vida. Essa valorização do impulso ao conhecimento, contudo, está não apenas ausente em sua primeira obra, *O nascimento da tragédia*, como é explicitamente criticada do ponto de vista da estética da existência ali proposta. Em prol do potencial edificante da metafísica, *O nascimento da tragédia* se empenha em rebaixar o impulso cognitivo e o compromisso com a verdade a um lugar subalterno, favorecendo uma visão global do mundo capaz de atribuir sentido à existência em sua totalidade e justificá-la

² A obra de Schopenhauer será citada acompanhando o seguinte padrão de abreviatura: MVR = *O mundo como vontade e representação* (seguida do número do tomo, do parágrafo ou capítulo, e da página da tradução brasileira utilizada).

³ Cf. MVR I §34, pp. 245ss.; §36, pp. 353ss.; §37, pp. 264s.; §41, p. 284 e *passim*.

metafisicamente. É sobre essa oscilação, que diz respeito à posição *metafilosófica* implicada em cada um desses momentos, que pretendo me debruçar no que se segue.

O impulso cognitivo e a vida dedicada à verdade na obra de juventude

Em suas reflexões de juventude, Nietzsche encontrou no pessimismo de Schopenhauer e em sua doutrina da negação da vontade um arcabouço teórico muito promissor para se pensar uma questão crucial de sua filosofia, que permanecerá no centro de seu pensamento desde o início até seus últimos anos de vida produtiva: a questão sobre a origem, a natureza e o valor de nosso impulso ao conhecimento, de nossa vontade de verdade. A soteriologia schopenhaueriana, isto é, sua doutrina da redenção e da salvação pela negação da vontade, confere ao conhecimento um papel de destaque e uma função de excelência como meio para se alcançar a redenção. É pelo conhecimento purificado, desinteressado (alcançado pelo indivíduo na medida em que este se liberta das imposições da vontade, que limitam seu olhar apenas àqueles objetos ou aspectos do mundo capazes de satisfazer suas necessidades vitais) que o homem chega à apreensão verdadeiramente objetiva da essência da natureza – tanto em seu núcleo mais íntimo: a própria vontade de vida; quanto nas essencialidades arquetípicas nas quais essa vontade se objetiva imediatamente: as ideias platônicas, formas universais a pairar eternamente sobre a tormenta do mundo fenomênico. Esse modo de conhecimento é um pressuposto e, ao mesmo tempo, um primeiro passo no interior do ascetismo que realiza o ideal ético supremo do pessimismo.⁴

Mas como é possível que o intelecto, originalmente um instrumento da vontade produzido para a satisfação de suas necessidades (como reza a filosofia da natureza de Schopenhauer),⁵ se liberte do domínio dessa vontade e se volte contra si mesmo, contra a própria vida, que é sua condição tanto material quanto metafísica? Vale lembrar que, para Schopenhauer, o intelecto e as formas cognitivas correspondem a funções cerebrais a serviço do interesse da vontade que se manifesta no organismo animal, possibilitando-lhe um mapeamento do seu meio circundante e fornecendo-lhe uma topografia de seu campo de ação, com objetos discretos espaço-temporalmente localizados e causalmente conectados. Nesse sentido, a cognição tem um aspecto essencialmente funcional e pragmático.⁶

Mas Schopenhauer prevê a possibilidade de uma “virada” na função do conhecimento, quando uma morfologia cerebral extremamente complexa (como a

⁴ Lido mais detidamente com esse conjunto de problemas em MATTIOLI, 2018 e 2021a.

⁵ Cf. MVR I §27, 217-18.

⁶ Cf. MVR II §22.

humana) produz um “excesso de atividade cerebral” que faz com que a função desse órgão passe por um tipo de exaptação. Se o intelecto se desenvolve e evolui, originalmente, para satisfazer os impulsos e as necessidades do organismo no que diz respeito à conservação do indivíduo e à reprodução da espécie, ele é agora redirecionado para um tipo de atividade que, do ponto de vista de sua função original, é inteiramente “antinatural”. Essa transformação radical no modo de conhecimento constitui, portanto, uma “anomalia”, resultado de uma superconcentração de energia vital no cérebro humano.⁷ A qualificação dessa disposição cognitiva como algo “antinatural” se explica pelo fato de que, nesse caso, o conhecimento se volta contra a função com vistas à qual ele se desenvolveu: ele não só deixa de servir à satisfação da vontade, como abre as portas para sua negação. É a essa forma de conhecimento que Schopenhauer associará, por exemplo, o conhecimento estético, a apreensão das ideias pela contemplação do belo e do sublime na arte e na natureza. Trata-se da “intuição pura”, que se distingue da intuição empírica responsável por nos fornecer o conhecimento dos objetos individuados no espaço. E é a essa noção de intuição pura, de uma contemplação desinteressada, que Nietzsche se refere em sua carta a Gersdorff, tomando o sentido que Schopenhauer lhe atribui como paradigma para a compreensão do que seria um conhecimento puramente objetivo.

De um modo geral, porém, pode-se dizer que Nietzsche, desde suas reflexões de juventude, recusa que algo como um conhecimento puro e desinteressado seja possível ou desejável. Diante da maior parte das passagens em que ele questiona essa possibilidade, o apreço pela disposição ascética no conhecimento, expresso em sua carta a Gersdorff, faz ressoar uma importante tensão. Suas primeiras reflexões sobre esse tema giram em torno das teses psicológicas que ele elabora para tentar explicar o tipo socrático, o modelo por excelência do homem teórico, que dedica sua vida à busca da verdade. Essas teses se concentram, principalmente, nos parágrafos 10 a 15 de sua primeira obra: *O nascimento da tragédia* (1872), e numa série de fragmentos póstumos preparatórios dos anos de 1869 a 1873. No parágrafo 13 da obra inaugural, encontramos uma das mais famosas descrições da figura de Sócrates, na qual vem à tona a caracterização dessa personagem como uma “monstruosidade *per defectum*” (NT 13, p. 86), um tipo no qual a relação “natural” entre razão e instinto é estranhamente colocada de ponta-cabeça, e a razão assume um predomínio quase absoluto sobre o instinto na hierarquia das estruturas da vida anímica.

Apesar dessas teses sobre o tipo socrático terem encontrado enorme repercussão na literatura secundária, parece ter escapado aos comentadores que a

⁷ Cf. MVR I §36, p. 255; MVR II §31, p. 452 e p. 457.

caracterização da figura de Sócrates como uma “monstruosidade *per defectum*” é inspirada diretamente na tese schopenhaueriana segundo a qual o gênio, aquele em quem o conhecimento intuitivo se desenvolveu de forma excepcional e antinatural, é um *monstrum per excessum* (MVR II §31, p. 452). Um “monstro por excesso” é um indivíduo no qual alguma característica se desenvolveu em demasia, de forma anômala, tornando-o uma raridade entre os membros da sua espécie. É preciso notar que essa qualificação do gênio, em Schopenhauer, é conotada positivamente, já que o superdesenvolvimento do seu intelecto intuitivo é justamente o que lhe permite apreender de forma pura as ideias e comunicá-las em sua arte. No caso do Sócrates de Nietzsche, o que temos é um *subdesenvolvimento* daquilo que ele chama de “tendência mística”, que compreende a força dos impulsos artísticos originários da natureza, a sabedoria instintiva, o inconsciente e a inclinação para o desconhecido e enigmático. Há, neste tipo socrático, uma hipertrofia da natureza lógica e dos impulsos cognitivos, acompanhada de uma atrofia dos impulsos extracognitivos, razão pela qual Nietzsche o considera, ao contrário do gênio schopenhaueriano, um *monstrum per defectum*. Diferentemente do tipo do gênio artístico, cujo excesso de energia intelectual se encontra na capacidade intuitiva, alimentada pela força da atividade instintiva, o tipo socrático é aquele em que esse excesso de energia intelectual está concentrado na reflexão conceitual, no discurso dialético e na elaboração de esquemas lógico-abstratos.

Para o jovem Nietzsche, a rehierarquização das forças espirituais e das estruturas anímicas que vem à tona com o tipo socrático tem importantes consequências normativas: em especial, ela impõe uma valorização quase exclusivista da consciência e do conhecimento discursivo, em detrimento de formas alternativas de apreensão e compreensão do mundo (como a arte e o mito, por exemplo, que dependem primariamente de um olhar orientado pela força criativa dos instintos e do inconsciente). À base dessa supervalorização da consciência e da discursividade se encontra o pressuposto fundamental daquilo que Nietzsche chama de “otimismo teórico”: a tese de que o conhecimento orientado segundo o fio condutor do princípio de razão suficiente é capaz de alcançar a verdade última sobre as coisas e corrigir a existência onde ela não se adequar às nossas exigências racionais e normativas (NT 13, p. 85). Com isso, o socratismo atribui à atividade teórica a função de *justificar a existência*, de transformar o mundo num ambiente acolhedor com relação às nossas demandas éticas racionais e tornar a vida digna de ser vivida, na medida em que pode ser vivida em prol do conhecimento, da verdade, do bem e da virtude.

Mas isso representa, para Nietzsche, uma usurpação de função, pois a justificação da existência é uma tarefa que, a seus olhos, cabe prioritariamente à arte: “só como fenômeno estético podem a existência e o mundo *justificar-se*

eternamente.” (NT 5, p. 47). Essa é a função originária da criação artística, que é “a tarefa suprema e a atividade propriamente metafísica desta vida” (NT, Prefácio), como ele diz no prefácio dedicado a Richard Wagner. A arte trágica, tal como ele a vê nascer entre os gregos antigos e renascer na obra de Wagner, ocupa a posição central em sua concepção, pois nela o homem se confronta existencialmente com o mais importante de todos os problemas: o problema do valor da existência. É por meio da disposição espiritual produzida no homem pela experiência do trágico, com seu “consolo metafísico” diante de tudo o que há de terrível na existência (NT 7, p. 55 e *passim*), que ele se sente reconciliado com a natureza e com a vida, em todos os seus aspectos. Ele se sente, numa palavra, imerso no coração da natureza e reintegrado ao Uno-primordial, que é a essência da totalidade do mundo.⁸

Assim, a arte, em conjunto com o mito, é a única atividade capaz de justificar metafisicamente a existência, e é por isso que a reviravolta socrática tem um efeito tão devastador sobre a cultura: ela desloca o lugar de satisfação de um impulso que é originalmente extracognitivo (o impulso metafísico que demanda um sentido para a existência em sua totalidade sob o horizonte da eternidade),⁹ ao transportá-lo da arte e do mito para a ciência, solapando as condições de possibilidade de sua satisfação.

Ora, aos olhos do jovem Nietzsche, a experiência proporcionada pela arte – que produz um estado de expansão, de dessubjetivação, desindividualização e imersão numa esfera do psiquismo que remonta a momentos arcaicos da história do homem enquanto ente natural, e mesmo da história do próprio mundo – é uma experiência inteiramente fora do âmbito da vida teórica ensinada pelo tipo socrático sob tutela da lógica. Ela exige um *pathos* próprio (o do rompimento dionisíaco com

⁸ Desenvolvo mais detidamente a relação entre justificação da existência e consolo metafísico no *Nascimento da tragédia* em MATTIOLI, 2023.

⁹ No *Nascimento da tragédia*, Nietzsche se refere a esse impulso metafísico ao falar de uma “convicção íntima e inconsciente acerca da relatividade do tempo e do significado verdadeiro, isto é, metafísico, da vida”, e de uma “metafísica inconsciente” inerente a nosso ser (NT 23, p. 137). Essa mesma ideia reaparece nas *Extemporâneas*. Na segunda delas, *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*, ela surge sob a égide do conceito de “supra-histórico”, como antídoto contra o “excesso de história” (HV 10, p. 141) – uma manifestação do impulso cognitivo que, já no *Nascimento da tragédia*, é criticada por produzir uma “decidida mundanização, uma ruptura com a metafísica inconsciente” (NT 23, p. 137). Nesse sentido, o supra-histórico da segunda *Extemporânea* é caracterizado como “o poder de desviar a visão do devir em direção àquilo que dá à existência o caráter da eternidade e identidade, a arte e a religião.” (HV 10, p. 142) Na terceira *Extemporânea: Schopenhauer como educador*, essa posição está igualmente presente, de forma muito marcada, na tese de que a tarefa da cultura é realizar a “finalidade metafísica” da natureza através do filósofo, do artista e do santo (SE 5, p. 68). Assim, “o homem veraz percebe o sentido de sua atividade como algo metafísico, explicável apenas por leis de uma vida diferente, mais elevada e afirmadora no sentido mais profundo” (SE 4, p. 55); já que “no devir tudo é oco, enganador, raso e digno de nosso desprezo; o enigma que o homem deve desvendar, ele só pode desvendar a partir do ser, no ser assim e não de outro modo, no imperecível” (SE 4, p. 58).

o princípio de individuação) que se opõe estritamente ao *ethos* do ἄνθρωπος θεωρητικός (*anthropos theoretikos*) (FP 1870, 3[60] e 5[33]), que tem por guia a consciência, seus limites, suas medidas e suas formas cognitivas: o princípio de razão suficiente e o princípio de individuação.

Além disso, outro motivo que leva Nietzsche à constatação do fracasso da forma de vida dedicada à ciência frente à demanda ética de justificação da existência é o reconhecimento de que a ciência, ao contrário do que acreditava a ilusão socrática, não é capaz de acessar a essência das coisas, corrigir a existência e conceder-lhe um sentido metafísico. A ela está vetada a possibilidade de uma *justificação metafísica* no sentido mais profundo do termo. A epistemologia crítica de Kant e Schopenhauer é vista por ele, nesse sentido, como expressão histórica de uma tomada de consciência do racionalismo socrático com relação a seus próprios limites. Esses representantes da filosofia crítica seriam os grandes destruidores, em solo alemão, da ilusão metafísica do socratismo, tendo demonstrado os limites intransponíveis da ciência e, através dessa demonstração, introduzido “um modo infinitamente mais profundo e sério de considerar as questões éticas e a arte” (NT 19, p. 119). Temos aqui uma tese importante que parece antecipar, em alguma medida, as reflexões da obra madura sobre a lógica da autossupressão da vontade de verdade: Nietzsche está dizendo que o desenvolvimento histórico do socratismo o conduz à sua autossupressão, por um processo de tomada de consciência da insustentabilidade de sua crença de base (a crença de que a essência das coisas seria acessível à investigação segundo o fio condutor do princípio de razão suficiente). À constatação da ilusão metafísica do socratismo científico e ao novo modo de consideração das questões éticas e da arte, Nietzsche dá o nome de *conhecimento trágico* (NT 15, p. 95).

Rogério Lopes (2008, p. 174) argumenta que o ideal da vida teórica prosperou no Ocidente graças à ignorância de seus próprios limites, pressupostos e natureza. Assim, caberia a Nietzsche, após Kant e Schopenhauer, tornar claro que, por trás do interesse pela verdade que se consolidou historicamente como pedra angular do *ethos* da vida teórica, estão operando inconscientemente “crenças metafísicas acerca do bem e de sua ligação com a verdade, de modo que o impulso teórico surgiu de forma parasitária” (LOPES, 2008, p. 174). Esses pressupostos estão expressos do modo mais claro na fórmula básica do otimismo teórico do socratismo: conhecimento = virtude = felicidade (NT 14, p. 89). Em última instância, pode-se dizer que o que é visado pelo socratismo, portanto, é um fim prático, um meio para tornar a vida digna de ser vivida. Retomando os termos de Schopenhauer, cuja filosofia da vontade fornece o arcabouço geral para essas reflexões do jovem Nietzsche, trata-se da *afirmação da vida* por meio do conhecimento. Um fragmento

póstumo do período de composição do *Nascimento da tragédia* é bastante elucidativo quanto a isso:

A maior parte dos homens sente ocasionalmente que eles passam a vida em uma rede de ilusões. Poucos percebem, entretanto, quão longe estas ilusões alcançam. Não se deixar dominar pelas ilusões é uma crença infinitamente ingênua, mas este é o imperativo intelectual, o mandamento da ciência. Na descoberta dessas teias de aranha, o homem teórico (ἄνθρωπος θεωρητικός [*anthropos theoretikos*])¹⁰ festeja suas orgias, e com ele igualmente a vontade de existência: ele sabe que a curiosidade não tem fim e considera o impulso científico como um dos instrumentos (μηχαναί) mais poderosos da existência. (FP 1870, 5[33])

À luz da teoria naturalista de Schopenhauer acerca da função pragmática da cognição, e em confronto direto com sua tese sobre a possibilidade de uma transformação radical do conhecimento que conduziria à negação da vontade, Nietzsche argumenta que o conhecimento “puro”, o suposto impulso “desinteressado” à verdade, é na verdade um poderoso impulso para a existência. Com isso, ele se distancia, de forma muito sagaz, daquela segunda tese schopenhaueriana, segundo a qual o conhecimento puro é um meio de supressão e silenciamento da vontade. Aqui, a concepção schopenhaueriana do conhecimento como instrumento da vontade de vida, levada às últimas consequências, é voltada contra seu próprio autor. É esse conjunto de reflexões que me parece estar por trás das passagens da carta de Nietzsche a citadas no início deste artigo.

A necessidade metafísica

As críticas ao socratismo e à tendência científica que encontramos na obra de juventude de Nietzsche têm uma motivação fundamental cujas raízes remontam a uma posição que podemos denominar, acompanhando Lopes (2008, p. 29), “idealismo prático”. “Idealismo” designa aqui a defesa de um ideal normativo que transcende a transitoriedade, efemeridade e finitude características do mundo empírico e que seria capaz de conferir um sentido à vida humana *sub specie aeterni* (do ponto de vista da eternidade). “Prático” é um adjetivo que designa a natureza

¹⁰ O termo ἄνθρωπος θεωρητικός aparece também no apontamento 3[60], em que Nietzsche compreende o “impulso do idealismo alemão” como a “libertação do domínio do ἄνθρωπος θεωρητικός”, formulando com isso uma das primeiras versões de sua tese, apresentada no *Nascimento da tragédia*, de que com Kant e Schopenhauer a tendência socrática é confrontada com seus próprios limites e chega à consciência de sua incapacidade para penetrar na essência das coisas e alcançar a verdade última da existência, solapando seus próprios fundamentos.

do compromisso com esse ideal: não se trata de um compromisso *teórico*, isto é, de uma defesa das credenciais epistêmicas das teses metafísicas que sustentam o ideal, mas de um compromisso com suas *consequências práticas*, o que Nietzsche entende ser sua função *edificante*. A posição de Nietzsche se constrói sob o pano de fundo de um conjunto de teses defendidas por três autores que tiveram enorme influência em seu pensamento de juventude: Kant, Schopenhauer e Lange. Não me estenderei aqui sobre esse ponto, como seria necessário a uma análise mais detida do tema,¹¹ mas gostaria de fazer algumas rápidas observações sobre o modo como Nietzsche se apropria desse conjunto de teses.

Em Kant, essa tese é apresentada a partir da mesma fórmula geral da questão que introduz todo o argumento transcendental. Se, no caso do argumento transcendental, a questão é: “como é possível a metafísica como ciência?”, a segunda questão tem a seguinte formulação: “*como é possível a metafísica como disposição natural?*” (CRP, B 22)¹² A resposta de Kant é que a metafísica é a resposta natural a uma demanda igualmente natural da razão humana em sua função transcendental, que é a de organizar todos os conhecimentos num sistema racional e hierárquico de princípios, no topo do qual se encontra o princípio suprassensível do *incondicionado* como ideia totalizadora. Esse suprassensível, contudo, jamais pode ser conhecido objetivamente, por ultrapassar todo o âmbito da experiência possível. A famosa sentença de abertura do Prefácio à primeira edição da *Crítica da razão pura* reza que: “A razão humana tem o peculiar destino, em um dos gêneros de seus conhecimentos, de ser atormentada por perguntas que não pode recusar, posto que lhe são dadas pela natureza da própria razão, mas que também não pode responder, posto ultrapassarem todas as faculdades da razão humana.” (CRP, A VII)

Apesar de não poder fornecer respostas objetivamente válidas às questões que coloca naturalmente para si mesma acerca do suprassensível – questões relativas à existência de Deus, à liberdade, à imortalidade da alma, ao começo do mundo no tempo etc. –, a razão humana não pode fugir a essas questões nem ser indiferente em face delas. Kant insiste que as questões metafísicas *não nos são jamais indiferentes* (CPR, A X-XI; B XXXII-XXXIII); há em todos os seres humanos uma *disposição natural* ao eterno e ao incondicionado, que os impede de se satisfazerem com aquilo que é meramente temporal, condicionado e, portanto, perecível e finito. Imersos no tempo, na finitude e nas condições causais do mundo natural, ansiamos necessariamente pelo eterno e pelo incondicionado.

¹¹ Para uma discussão detalhada do sentido do idealismo prático em Nietzsche e da importância de Lange para a elaboração dessa posição, remeto aos estudos de Lopes (2008), Salaquarda (1978 e 1979), Stack (1983) e Riccardi (2009).

¹² A obra de Kant será citada acompanhando o seguinte padrão de abreviatura: CRP = *Crítica da razão pura* (seguida da letra correspondente à edição e da página).

É o incondicionado que fornece tanto o princípio de totalidade para a compreensão sistemática de todas as séries de fenômenos, como também (segundo um interesse da razão não mais teórico, mas *prático*) a norma que deve orientar eticamente nossas ações no mundo. Assim, as questões metafísicas demandam um esforço intelectual para a produção de visões de mundo que, ao mesmo tempo em que transcendem as condições da experiência, deverão afetar direta e profundamente nossa vida prática; seus objetos são carregados de poder normativo, seus ideais funcionam como horizonte valorativo, suas sínteses globais satisfazem uma necessidade natural da razão humana por totalidade.

Desse ponto de vista, a existência de Deus, a liberdade e a imortalidade da alma são concebidas como postulados da razão prática, justificados não pela suposição de sua validade epistêmica – como um conhecimento supostamente capaz de abarcar aqueles objetos no âmbito teórico –, mas, antes, em virtude da necessidade que temos de fundamentar racionalmente nossas ações morais e nossa vida ética como um todo. O uso prático da razão nos conduz ao postulado da existência de Deus, da liberdade e da imortalidade da alma como condições de possibilidade para a fixação do princípio supremo da moralidade, o que, para Kant, confere *legitimidade* ao postulado.

Lange segue o mesmo caminho aberto por Kant, ainda que com algumas diferenças (mais ou menos pontuais, mais ou menos relevantes, a depender do ponto de vista de análise). Assim como seu predecessor, ele acredita que o ser humano necessita de um mundo ideal capaz de conferir sentido à sua existência e orientar sua vida prática. Também no mesmo sentido de Kant, ele argumenta que a natureza desse mundo ideal não pode ser estabelecida por qualquer tipo de conhecimento positivo, já que este último está circunscrito ao âmbito dos fenômenos. Eis, em suma, a síntese das posições que ele atribui a Kant:

É certo que Kant reconheceu apenas uma única espécie de conhecimento: o conhecimento empírico e rigorosamente conforme ao entendimento, que conduz a uma visão de mundo inteiramente naturalista; que de acordo com sua doutrina nós sabemos apenas que este inteiro mundo fenomênico é o produto de nossos sentidos e de nosso entendimento somado a um fator desconhecido; que toda tentativa de apreender este fator irá necessariamente fracassar; enfim, que justamente por isso a metafísica como ciência é uma auto-ilusão, mas como arquitetura de conceitos não apenas tem seu valor como pertence às necessidades mais essenciais da humanidade. (LANGE, 1866, p. iv, trad. LOPES 2008, p. 46)

Dentro desse contexto, Lange busca legitimar a especulação metafísica como uma espécie de “poesia conceitual” (*Begriffsdichtung*) (LANGE, 1866, p. v). Esta última ganha corpo como um construto filosófico-ficcional que apresenta uma

interpretação global da realidade a partir de princípios supra-empíricos; que sintetiza, num sistema teórico, uma visão de mundo totalizante, cuja justificação não é epistêmica, mas prática, extraída do reconhecimento tanto da necessidade quanto da legitimidade de satisfazer o conjunto de impulsos extracognitivos (estéticos, morais, religiosos e arquitetônicos) da humanidade. Nas palavras de Lange: “Uma coisa é certa: que o homem necessita de um complemento da realidade através de um mundo ideal criado por ele mesmo, e que as mais altas e nobres funções do seu espírito atuam conjuntamente em tais criações.” (LANGE, 1866, p. 545)

Uma posição muito próxima a essa é defendida por Schopenhauer, mas com uma importante diferença: para ele, a metafísica está legitimada não só do ponto de vista de sua função prática ou ética, mas também do ponto de vista de sua fundamentação teórica. O mais relevante para o escopo de nossa discussão, contudo, é sua tese de que a necessidade metafísica é um traço antropológico universal, o que corresponde, basicamente, às posições de Kant e de Lange. Mas se em Kant essa necessidade se explica pela estrutura transcendental da razão, Schopenhauer, por sua vez, a reconduz a uma *experiência concreta* partilhada por todos os seres humanos: a consciência da *finitude*, a experiência do *sofrimento* e a perplexidade diante da *morte*. No importante capítulo 17 do segundo tomo de sua obra principal, dedicado à necessidade metafísica do ser humano, ele escreve o seguinte:

com o aparecimento da faculdade de razão no ser humano, a essência íntima da natureza chega pela primeira vez à introspecção: então espanta-se com as próprias obras e pergunta-se o que ela mesma é. Mas o espanto dessa “essência íntima da natureza” é tanto mais sério pelo fato de aqui, pela primeira vez, estar com consciência *em face da morte* e também se impõe, ao lado da finitude de toda existência, em maior ou menor medida, a vaidade de todo esforço. Com essa introspecção e esse espanto nasce, portanto, a *necessidade de uma metafísica*, própria apenas do humano: este é pois um *animal metaphysicum*. (MVR II §17, p. 195)

A razão humana condena seu possuidor a uma consciência reflexiva que potencializa seus sofrimentos e os inscreve no plano da finitude, acompanhada da constatação da vaidade de todo esforço. A experiência concreta desse sofrimento, intensificada pela consciência reflexiva, conduz o ser humano ao espanto frente à existência; mais especificamente, ao *questionamento moral de seu valor*. Pelas vias daquela faculdade exclusivamente humana, o homem se vê diante da falta de sentido de uma existência marcada essencialmente pelo mal físico e moral. É a razão que nos possibilita o “conhecimento do todo da vida” como um palco

imensurável de sofrimentos sem trégua; através dela, abrem-se-nos ao mesmo tempo o horizonte da totalidade e o horizonte da finitude, revelando-nos o caráter absurdo e a gratuidade de todo agir.

Eis a origem da necessidade metafísica do ser humano: a perplexidade e a reflexão frente à experiência concreta do sofrimento e à consciência da morte. Schopenhauer reconhece nessa necessidade um dado antropológico tão fundamental que, em sua concepção, o homem deve ser definido propriamente como *animal metaphysicum*, não como *animal rationale*. Mais fundamental do que a qualificação da razão em geral como diferença específica da espécie humana é o fato de que ela faz do homem um ser que se coloca a questão sobre o *sentido da existência*; não apenas de sua própria, mas da existência enquanto tal, em sua totalidade. O que define o ser humano não é sua capacidade de fazer um uso teórico da razão (que é a atividade visada na definição aristotélica tradicional); tampouco um uso prático no sentido da *prudência* (como uma faculdade capaz de organizar de forma complexa e deliberativamente uma hierarquia de meios e fins da ação). O que define o ser humano é o fato de que ele se espanta com a existência em virtude de uma reflexão ética pré-filosófica, que finca raízes na experiência do sofrimento e da morte. A partir dessa experiência, ele se vê confrontado, nos termos de Schopenhauer, com o “enigma do mundo” (cf. MVR II §17, p. 207).

Antes de avançar nesse argumento, vale notar que o enigma produtor do espanto filosófico tem, no texto schopenhaueriano em geral, dois sentidos: por um lado, ele tem um sentido cognitivo e demanda uma resposta cuja motivação é teórica. No primeiro tomo do *Mundo*, em especial no parágrafo 17, que faz a transição do transcendentalismo à metafísica, esse sentido cognitivo é o que prevalece. O enigma se manifesta, nesse caso, através daquilo que Schopenhauer considera ser o elemento imperscrutável remanescente, como resto inexplicável, em toda explicação científica do mundo, cujas limitações são descritas por ele da seguinte forma: em primeiro lugar, toda explicação científica está fadada a um regresso infinito na cadeia das causas dos fenômenos, nunca encontrando um termo primeiro; em segundo lugar, em sua tentativa de hierarquizar sistematicamente os fenômenos, a explicação científica se depara sempre com um elemento não mais explanável, uma *qualitas occulta* que ela chama de força natural e que permanece essencialmente inexplicada, dado que inexplicável (MVR I §17, pp. 152ss.). Esses dois “defeitos inevitáveis” das explicações científico-naturalistas dão prova de que elas não são suficientes, que possuem caráter meramente relativo e, portanto, não conduzem “à satisfatória solução do difícil enigma das coisas e à verdadeira compreensão do mundo e da existência” (MVR II §17, p. 211).¹³

¹³ A argumentação de Schopenhauer aqui é diretamente inspirada na formulação kantiana das antinomias da razão, inscrita no quadro geral de seu argumento crítico-transcendental, e fornece a

Contudo, essa justificativa para a necessidade de um complemento metafísico ao mundo como representação, motivada por um anseio teórico ou cognitivo, tem uma posição secundária em relação àquela que é, de acordo com o capítulo 17 do segundo tomo do *Mundo*, a motivação principal da metafísica: a motivação ética ou existencial. Neste segundo aspecto, o enigma do mundo não diz respeito mais ao caráter teoricamente imperscrutável da causalidade das causas, por assim dizer – seu caráter inteligível –, mas antes ao fato de que a existência do mundo não encontra qualquer possibilidade de justificação frente à finitude e ao sofrimento pervasivo que a acompanha e a atravessa necessariamente. Nesse segundo sentido, o enigma do mundo pode ser formulado da seguinte forma: sendo o mal, tanto físico quanto moral, algo que absoluta e universalmente não deveria existir, ou seja, uma objeção à existência, como atribuir sentido à fatalidade do mundo? Podemos traduzi-lo ainda nos seguintes termos: por que existe o mundo, quando sua não-existência seria preferível? Eis a questão central do pessimismo de Schopenhauer.¹⁴

A necessidade metafísica do ser humano, essa necessidade “forte e inextirpável” que “pisa os calcanhares na necessidade física”, exige o desvelamento do sentido moral da existência. Se essa é a raiz do espanto filosófico, então a filosofia é metafísica por vocação. Ela se constitui como uma busca de sentido que tem em vista não apenas revelar a significação profunda dos fenômenos, sua índole e origem primordial – com o que se revelaria também a origem e o sentido do sofrimento que a acompanha – mas também, e talvez principalmente, mostrar as vias para a salvação e a redenção desse sofrimento. A filosofia tem, assim, uma gênese existencial, ética, e um fim soteriológico: ela deve elevar o ser humano “acima de si mesmo e da existência temporal” (MVR II §17, p. 203).¹⁵

Não é um exagero dizer que toda a “metafísica de artista” que Nietzsche elabora no *Nascimento da tragédia* busca fazer jus a essa exigência, a partir do reconhecimento de que a necessidade metafísica, tal como a concebe Schopenhauer, mas também Kant e Lange, é de fato uma necessidade inextirpável, que precisa ser satisfeita para que a existência assuma um sentido e, como consequência, para que uma cultura superior possa ser erigida sobre os fundamentos dessa atribuição de sentido. Não se trata, portanto, de uma afirmação

base para uma das críticas que o jovem Nietzsche faz ao otimismo socrático da ciência, que crê na capacidade do conhecimento teórico para alcançar a verdadeira essência das coisas pelo fio condutor do princípio de razão suficiente.

¹⁴ Para uma discussão mais detida da relação entre o pessimismo de Schopenhauer e o problema do sentido da vida e da existência, em confronto com Nietzsche, cf. PAULA, 2024.

¹⁵ Lido com o problema da relação entre soteriologia e teleologia no pensamento de Schopenhauer em MATTIOLI, 2018 e MATTIOLI, 2021a.

marginal, quando Nietzsche diz que o valor de um povo se mede pela sua capacidade de “imprimir em suas vivências o selo do eterno: pois com isso fica como que desmundanizado e mostra a sua convicção íntima e inconsciente acerca da relatividade do tempo e do significado verdadeiro, isto é, metafísico, da vida.” (NT §23, p. 137)

Como indicado anteriormente,¹⁶ o conjunto das *Considerações Extemporâneas*, escritas entre 1873 e 1876, pertence a esse mesmo projeto filosófico e cultural, que visa uma reforma profunda capaz de cultivar o solo para a produção de uma cultura superior que satisfaça plenamente essas demandas. Já salientamos também, contudo, que isso não nos autoriza a concluir por uma adesão de Nietzsche à validade epistêmica das teses metafísicas que sustentam tal projeto. Elas são defendidas na perspectiva daquilo que Lange chama de “ponto de vista do ideal”, tendo em vista sua função edificante.¹⁷ Na base dessa posição encontra-se uma importante concepção metafilosófica: a de que a filosofia deve estar primariamente orientada à dimensão *prática* da nossa existência, e sua tarefa deve ser a de possibilitar a atribuição de um significado ético ao nosso engajamento com o mundo e com a cultura. Essa posição metafilosófica será revista na segunda metade da década de 1870, como veremos adiante.

Para concluir, retomando então nossa questão principal, podemos dizer que todas as críticas que Nietzsche faz à ciência e ao ideal da vida teórica nesse momento de seu pensamento devem ser lidas à luz de seu posicionamento com relação à tese antropológica da necessidade metafísica e da função prática da

¹⁶ Cf. nota 9 acima.

¹⁷ Já são suficientemente conhecidas na literatura as críticas de Nietzsche à metafísica, em particular à metafísica de Schopenhauer, desde a segunda metade da década de 1860, ou seja, antes da publicação de *O nascimento da tragédia*. No conjunto de anotações reunidas sob o título *Zu Schopenhauer* (1867-68), por exemplo, encontramos diversas críticas ao empreendimento schopenhaueriano de decifração do enigma do mundo através do conceito de vontade, expandido filosoficamente numa tentativa de determinar o sentido positivo do conceito kantiano de coisa em si. Para Nietzsche, essa expansão seria fruto de uma “intuição poética” (ZS, KGW I/4, p. 421). As críticas se estendem ao próprio conceito de coisa em si, tal como formulado por Kant; conceito que, nas palavras de Überweg citadas por Nietzsche, não passaria de uma “categoria oculta” (ZS, KGW I/4, p. 421). Ademais, cartas do mesmo período atestam o compromisso de Nietzsche, via Lange, com a epistemologia crítica, reformada pela fisiologia da percepção em voga na segunda metade do século XIX, de modo que, para ele, a metafísica, “e por conseguinte a província da verdade ‘absoluta’, foi inapelavelmente equiparada à poesia e à religião”, e, enquanto tal, “nada tem a ver com o suposto ‘verdadeiro em si ou ser em si’” (Carta a Paul Deussen de abril/maio de 1868, trad. LOPES 2008, p. 85). Em conjunto com essas passagens, poderíamos ainda remeter a alguns conhecidos trechos do opúsculo *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, onde Nietzsche afirma, por exemplo, que, se não nos contentarmos com a verdade sob a forma da tautologia, “isto é, com conchas vazias”, estaremos fadados a “permutar eternamente ilusões por verdades” (VM 1, pp. 30-1); ou que a “coisa em si” é algo “totalmente inapreensível e pelo qual nem de longe vale a pena esforçar-se”, pois só somos capazes de apreender “as relações das coisas com os homens e, para expressá-las”, servimo-nos da ajuda das “mais ousadas metáforas” (VM 1, pp. 31-2). Como dito, trata-se de passagens já suficientemente conhecidas que atestam que a recusa nietzscheana da validade teórica e epistêmica da metafísica data de seu período de formação.

metafísica enquanto poesia conceitual. Em resumo: a ciência e, em geral, todo conhecimento orientado segundo o fio condutor do princípio de razão suficiente, só são capazes de fornecer modelos abstratos de explicação dos fenômenos no espaço e no tempo e, por isso, não são capazes de satisfazer devidamente nossa necessidade metafísica. A arte, por sua vez, acompanhada devidamente de uma filosofia concebida segundo o modelo da metafísica de artista, pode, com suas vivências e ficções transfiguradoras, transcender idealmente esses limites e nos fornecer uma imagem poética, consolatória e reconciliatória da eternidade, de uma vida imortal da natureza que pulsa imperecível por trás de todos os fenômenos. Assim, ela representa a “tarefa suprema e a atividade propriamente metafísica desta vida” (NT, Prefácio, p. 26).

Uma nova imagem da vida filosófica e a recusa da necessidade metafísica

Os anos de 1875 e 1876 marcam uma famosa virada na vida intelectual de Nietzsche. Até então, ele se apresentava publicamente como um entusiasta do programa wagneriano de reforma da cultura e atuava como arauto do monumental projeto de Bayreuth; via no teatro de Wagner o único meio de superação do desencanto em face de uma modernidade incapaz de se colocar de modo sério e profundo as grandes questões da existência e, portanto, incapaz de realizar o ideal de uma cultura e de uma humanidade superiores (Nietzsche tem uma profunda repulsa pelo modo ordinariamente *leviano* com o qual o homem moderno se posiciona diante da vida). O artista e o filósofo compartilhavam a convicção de que, para tornar a arte novamente capaz de exercer sua força transfiguradora sobre a cultura, era necessário transformar ao mesmo tempo o Estado, os costumes, a educação e as instituições sociais (cf. MACEDO, 2006, p. 155). O símbolo dessa possibilidade de renovação global da cultura era o teatro de Bayreuth, construído especialmente para a execução das obras de Wagner, e cuja inauguração deveria representar o evento que marcaria esse recomeço episódico da cultura alemã, o nascimento de uma nova civilização. Assim, no imaginário dos partidários da causa wagneriana, o acontecimento de Bayreuth não era apenas um evento artístico, um acontecimento redutível aos seus efeitos exclusivamente estéticos. A força que Nietzsche atribuía, na terceira *Extemporânea*, ao efeito educativo e formador produzido pelo contato com a exemplaridade do gênio filosófico de Schopenhauer (no âmbito de um engajamento individual na tarefa da cultura) – essa mesma força e esse mesmo efeito são atribuídos, no âmbito da cultura como um todo, ao contato com a obra do gênio artístico de Wagner, uma obra na qual Nietzsche reconhecia uma potência reformadora e transfiguradora inaudita. Este é o fio condutor da quarta *Extemporânea*.

Bayreuth era, então, um símbolo de regeneração e renascimento, o regaço da esperança de uma cultura superior; era o lugar de cultivo de uma relação com a arte que em nada se assemelhava à relação que mantinha com ela a burguesia semi-letrada da época, emblematicamente representada pela figura do “filisteu da cultura”. Mas o festival foi uma decepção profunda para Nietzsche. Isso não quer dizer que, antes do evento, ele estivesse inteiramente iludido quanto à personalidade de Wagner e à pureza das motivações por trás de seu projeto; mas a constatação fatal só veio quando ele se viu, durante o evento, cercado por tudo aquilo que ambos haviam criticado tão contundentemente como sintoma evidente de uma cultura em declínio. Nas palavras de Macedo (2006, p. 163): “Em vez de um público de artistas, de homens renovados e insatisfeitos com a modernidade, Nietzsche encontrou em Bayreuth um público de filisteus, jornalistas, políticos, uma verdadeira plebe culta sem nobreza e sem valor, mediocramente assentada sobre o *status quo* da modernidade.” Essa decepção constitui parte do panorama biográfico-intelectual que, nesse momento, fez surgir em Nietzsche um novo diagnóstico acerca do declínio da cultura e uma compreensão mais aguda de suas necessidades, à luz de um entendimento renovado sobre o espírito da modernidade.¹⁸

Nietzsche abandona então o festival, “fugindo para as montanhas” (cf. PRANGE, 2014, p. 580), e acelerando um movimento de distanciamento espiritual com relação a Wagner que já vinha ocorrendo, ainda em marcha lenta, provavelmente já há alguns anos, e que culminaria no rompimento definitivo nos anos seguintes. Esse distanciamento se faz acompanhar de uma aproximação com uma outra personagem de extrema importância nesse momento de transição na vida intelectual de Nietzsche: Paul Rée.

Rée era um pensador e escritor fortemente influenciado pelas tendências científicas da época, pelo materialismo de uma forma geral, e pelo darwinismo em

¹⁸ Sobre a importância desse episódio de desilusão no mapa das motivações que conduziram Nietzsche à “virada” para sua obra intermediária, com a publicação, na sequência, de *Humano, demasiado humano*, cf. JANZ 2016, pp. 563-70, pp. 575-92; D’IORIO, 2014, pp. 10ss. Quanto ao papel fundamental de Wagner na delimitação anterior do “lugar” que a metafísica de Schopenhauer ocupou no pensamento do jovem Nietzsche, com vistas à ampla reforma da cultura ambicionada por ambos, ou seja, como base de uma visão de mundo estetizante e com destaque para a significação da música enquanto berço de renascimento do espírito dionisíaco, cf. MACEDO, 2006; SCHMIDT, 2012, p. 42, p. 111, p. 126, pp. 165s., p. 302, pp. 314s. A ênfase dada à figura de Wagner, nesse contexto, não implica que ele tenha sido a inspiração para a adesão de Nietzsche à tese da inevitabilidade antropológica da metafísica (à qual ele já demonstrava adesão antes do contato com Wagner). Mas o músico teve certamente um papel fundamental na articulação proposta por Nietzsche entre a promoção das condições de satisfação do impulso metafísico e a promoção das condições de cultivo de uma cultura superior, de modo que o ponto de vista do ideal de Lange passa a iluminar todo um projeto de resgate de uma era trágica que deverá ressurgir a partir do espírito da música wagneriana (cf. LOPES 2008, pp. 155ss.).

particular. Seu projeto filosófico pode ser descrito resumidamente como uma tentativa de *reconduzir a moralidade às suas causas naturais*. Ele pretende fornecer uma explicação naturalista para nossos sentimentos morais e para nossos conceitos de bom, mau, responsabilidade, liberdade, altruísmo e compaixão. O modelo para sua investigação, tal como apresentado no seu livro mais importante: *A origem dos sentimentos morais* (1877), é a geologia. Assim como o geólogo, antes de mais nada, sai a procura das diversas formações geológicas e busca descrevê-las do modo mais preciso possível, para então investigar as causas através das quais elas se originaram; da mesma forma o pesquisador da moral deve reunir, a partir da experiência, os fenômenos morais, para então percorrer a história de sua gênese através de uma pesquisa acerca do desenvolvimento e da evolução natural desses fenômenos, de suas formas mais básicas até suas expressões mais complexas (RÉE, 2018, 41).

Esse modo de abordagem dos problemas morais, fundado numa visão essencialmente histórica do homem, teve uma forte influência sobre Nietzsche e foi de grande importância para a transição de seu período “metafísico” para o período intermediário, comumente chamado (não sem alguma razão) de “positivista”, e cuja obra inaugural foi caracterizada por alguns amigos, descontentes com a mudança de rumo de seu pensamento, como “réalismo”. Isso não quer dizer, contudo, que Rée seja o único responsável pela emergência desse novo posicionamento. Como discutido anteriormente, os estudos mais recentes sobre o período de juventude de Nietzsche mostraram que o jovem filósofo, apesar de assumir publicamente uma metafísica de artista e se colocar como promotor da visão de mundo schopenhaueriana e do programa wagneriano, jamais aceitou que a metafísica estivesse autorizada a reivindicar para si as credenciais epistêmicas com as quais ela se apresenta. Do ponto de vista estritamente epistemológico, Nietzsche sempre esteve ao lado da ciência e da filosofia crítica contra a metafísica. Essa crítica abrange claramente a metafísica da vontade de Schopenhauer e, conseqüentemente, a própria metafísica de artista não pode ser vista como exceção aqui. Ela é uma grande *ficção*, uma *poesia conceitual*. Nos póstumos e nas cartas desse período de juventude, Nietzsche é claro quanto ao estatuto que devemos conceder à metafísica: sua legitimidade e sua justificação não residiriam no suposto conhecimento da essência do mundo que ela reivindica para si, mas sim em seu potencial edificante enquanto visão de mundo. Trata-se da tese langeana que discutimos brevemente na seção anterior. Em relação às suas posições propriamente epistemológicas, o jovem Nietzsche concorda com a epistemologia

crítica atualizada pela fisiologia, tal como apresentada na perspectiva do naturalismo metodológico de Lange (cf. LOPES, 2008, cap. 1).¹⁹

O que ocorre por volta de 1876 é que, paralelamente à decepção com o programa wagneriano, o contato com Rée e a intensificação da leitura de um conjunto de autores franceses, de cujos escritos emana uma atmosfera espiritual radicalmente distinta das afetações místicas da metafísica schopenhaueriana e wagneriana, conduziram Nietzsche a uma nova visão acerca do sentido da cultura, da vida filosófica e das necessidades da humanidade.²⁰ É nesse momento que ganha corpo o ideal do “espírito livre”, que aparecerá no subtítulo de *Humano, demasiado humano* como o remetente privilegiado das primeiras mensagens desse novo Nietzsche liberto. É provável que Montaigne e Voltaire sejam seus principais companheiros e interlocutores nessa nova empreitada, que busca restaurar a dignidade da vida filosófica, engajada na busca da verdade e desvencilhada da tutela dos ideais metafísicos. Exemplar nesse contexto é um esboço de prefácio ao livro de 1878, mas que Nietzsche não chegou a incorporar de fato à obra:

Aos leitores de meus escritos anteriores eu quero esclarecer explicitamente que abandonei as concepções estético-metafísicas que dominam essencialmente aqueles escritos: elas são apazíveis, mas insustentáveis. Aquele que se permite precocemente dizer algo em público é normalmente obrigado, pouco tempo depois, a se contradizer em público. (FP 1876, 23[159])

Se, anteriormente, a insustentabilidade teórica das concepções metafísicas não era uma objeção à sua legitimidade, uma vez que essa legitimidade era extraída de seu potencial edificante, agora Nietzsche não aceita mais que uma visão de mundo esteja justificada simplesmente porque ela é capaz de orientar nossa vida prática e conceder sentido à existência. Há aqui claramente uma virada na posição de Nietzsche com relação aos critérios que permitem legitimar crenças: ele está abandonando os critérios de justificação prática, herdados da tradição kantiana e mobilizados em favor do programa de reforma da cultura, e reposicionando seu engajamento teórico, de um ponto de vista metafilosófico, de modo a priorizar a *vida contemplativa* em detrimento da *vida ativa*.²¹ O argumento geral em torno dessa questão é apresentado, sob vários aspectos, em diversas passagens de *Humano*. Uma das formas assumidas pelo argumento é focada numa acusação de ingenuidade, desonestidade e ausência de liberdade espiritual por parte dos homens morais e metafísicos, que pretendem, por meio de “maus hábitos de raciocínio”, ver como verdadeiras e justificadas aquelas crenças que os “fazem felizes”. Nessa formulação em particular, o argumento ainda atinge apenas uma

¹⁹ Cf. nota 17 acima.

²⁰ Do ponto de vista biográfico, essa transição coincide com a importante viagem de Nietzsche a Sorrento, na companhia de Malwida von Meysenbug, Albert Brenner e o amigo Paul Rée. Uma narrativa detalhada desse importante momento da vida Nietzsche, de suas crises, suas leituras e suas reflexões, nos é dada por Paolo D'Iorio (2014).

²¹ Sobre a prioridade da *vita contemplativa* na visão de Nietzsche no período de *Humano, demasiado humano* e sua possível inspiração nas filosofias helenísticas, cf. ARALDI, 2018, pp. 78ss.

posição mais fraca, não propriamente kantiana, que mistura e confunde critérios epistêmicos com critérios pragmáticos (veremos na sequência que uma segunda formulação do argumento atinge uma posição mais forte, atacando *não* a confusão entre justificação prática e justificação epistêmica, mas sim o critério de justificação prática *por si mesmo*, no tocante a crenças metafísicas). No aforismo 30, Nietzsche escreve:

Os erros de raciocínio mais habituais dos homens são estes: uma coisa existe, portanto é legítima. Aí se deduz a conformidade a fins a partir da capacidade de viver, e a legitimidade a partir da conformidade a fins. Em seguida: uma opinião faz feliz, portanto é verdadeira; seu efeito é bom, portanto ela mesma é boa e verdadeira. Aí se atribui ao efeito o predicado de fazer feliz, de bom, no sentido de útil, e se dota a causa com o mesmo predicado de bom, mas no sentido de válido logicamente. O reverso dessas proposições diz: uma coisa não é capaz de se impor, de se manter, portanto é injusta; uma opinião atormenta, agita, portanto é falsa. O espírito livre, que conhece bem demais o que há de errado nessa maneira de deduzir e que tem de sofrer suas consequências, sucumbe frequentemente à tentação de fazer as deduções opostas, que em geral também são erradas, naturalmente: uma coisa não é capaz de se impor, portanto é boa; uma opinião causa aflição, inquieta, portanto é verdadeira. (HH 30)²²

É verdade que Nietzsche tende a sucumbir a esta última tendência dos espíritos livres. Isso se explica, em primeiro lugar, pelo modo como ele busca responder à necessidade, imposta pelo imperativo da integridade intelectual (com o qual ele se compromete fortemente neste momento), de distinguir de forma clara entre *critérios de justificação epistêmica* e *critérios pragmáticos ou utilitários*. Isso faz com que suas formulações assumam por vezes um tom hiperbólico, na medida em que apresentam nossas crenças básicas, resultantes dos mecanismos cognitivos mais elementares responsáveis pela nossa adaptação ao meio natural, como *erros fundamentais que garantiram a preservação da espécie*. Chamar essas crenças de *erros* pode ser visto, no plano argumentativo, como uma estratégia retórica que visa ressaltar a ausência de justificação epistêmica para tais crenças. Essa é, por exemplo, a proposta de leitura de Béatrice Han-Pile (2011). Ela me parece dar conta de *um* dos aspectos da assim chamada “teoria do erro” de Nietzsche, um aspecto circunscrito ao plano retórico da apresentação de argumentos. Mas há uma outra explicação para essa tendência: uma explicação mais “profunda”, digamos, e que cobre igualmente um aspecto talvez mais decisivo do pensamento de Nietzsche: seu comprometimento com uma ontologia do devir. Desse ponto de vista, o filósofo estaria inclinado a ver nossas crenças como “erros”, na medida em que olha sistematicamente para o conteúdo proposicional e a estrutura judicativa dessas crenças sob o pano de fundo da tese do devir como realidade fundamental. As crenças que garantem a sobrevivência da espécie e que permitem que os homens vivam com algum grau de estabilidade psicológica e, portanto, de felicidade,

²² Nietzsche reitera repetidamente o argumento segundo o qual o bem-estar, a felicidade e o contentamento produzidos por uma crença jamais podem ser considerados critérios para a aceitabilidade racional da crença em questão (cf. por exemplo HH 36, 131, 161, 227).

tendem a ser falsas, pois a sobrevivência e a estabilidade são o resultado de esquemas de simplificação e falsificação que organizam o caos do devir segundo as exigências vitais, de ordem prática e pragmática, que os organismos trazem consigo em sua lida com o mundo.²³

É à luz desse argumento, direcionado ao desmascaramento dos maus hábitos de raciocínio, que Nietzsche submete a uma nova análise crítica a assim chamada “necessidade metafísica”. E aqui nos deparamos com uma formulação mais incisiva do argumento geral apresentado acima, que ataca não simplesmente a confusão entre critérios epistêmicos e critérios práticos de justificação de crenças, mas o pressuposto mesmo que sustenta a validade dos critérios práticos no tocante às concepções metafísicas e religiosas: a suposta necessidade humana incontornável de atribuir sentido à existência e se orientar eticamente mediante ideais que transcendam a finitude e a transitoriedade do mundo empírico – em suma: a tese da necessidade metafísica em sua versão antropológica forte. Contra a posição que defendia em sua juventude (nas trilhas de Kant, Schopenhauer e Lange), Nietzsche argumenta agora que “as necessidades que a religião satisfaz e que a filosofia deve agora satisfazer não são imutáveis; podem ser *enfraquecidas e eliminadas*”; elas dependem de “conceitos oriundos apenas de erros da razão, merecedores não de satisfação, mas de destruição.” A utilidade de uma filosofia pode residir justamente em sua eficácia na eliminação dessas necessidades, que são “necessidades aprendidas, temporalmente limitadas, que repousam em pressupostos contrários aos da ciência.” (HH 27) A filosofia visada pelo programa nietzscheano neste momento, aliada à ciência, “deve estar alerta para não introduzir erros com base em tal necessidade – uma necessidade adquirida e, portanto, também passageira” (HH 131). Convocando o amigo Paul Rée à conversa, ele escreve no aforismo 37:

Qual a principal tese a que chegou um dos mais frios e ousados pensadores, o autor do livro *Sobre a origem dos sentimentos morais*, graças à suas cortantes e penetrantes análises da conduta humana? ‘O homem moral – diz ele – não está mais próximo do mundo inteligível (metafísico) que o homem físico.’ Esta proposição, temperada e afiada sob os golpes de martelo do conhecimento histórico, talvez possa um dia, em algum futuro, servir como o machado que cortará pela raiz a ‘necessidade metafísica’ do homem – se para a bênção ou para a maldição do bem-estar geral, quem saberia dizê-lo? (HH 37)

A conclusão desse trecho toca num problema central para a compreensão da natureza e da radicalidade do compromisso com a verdade defendido por Nietzsche e visto por ele aqui como componente fundamental da vida filosófica. O filósofo e o espírito livre,²⁴ engajados na busca da verdade, não podem se contentar com razões

²³ Não discutirei em mais detalhes a ontologia do devir apresentada por Nietzsche em *Humano* e a teoria do erro que dela emerge. Dou-me a liberdade de remeter o leitor a um trabalho em que trato mais detidamente deste tema (cf. MATTIOLI, 2020).

²⁴ Não creio que o conceito de “espírito livre” coincida inteiramente com a noção que Nietzsche tem do “filósofo” neste momento, mas os detalhes e as distinções entre as caracterizações de cada um desses tipos não são tão importantes para o meu argumento principal. Para uma tipologia mais

para suas crenças e atitudes que não satisfaçam rigorosamente a critérios de justificação racional correspondentes às mais altas exigências das virtudes intelectuais da vida teórica. Isso deve excluir de antemão critérios utilitários e prudenciais, que visam à felicidade e ao bem-estar individual e geral, por exemplo. No caso de um conflito entre, por um lado, uma verdade potencialmente destrutiva, ofensiva às nossas demandas normativas da vida prática e, por outro, uma ilusão que satisfaça essas demandas – uma ilusão consoladora capaz de produzir felicidade –, devemos optar pela primeira. O que distingue o espírito do filósofo investigador, o espírito científico, é seu engajamento rigoroso e intransigente na busca da verdade, que se traduz num tipo de “ascese” e de autossacrifício em prol do conhecimento. Não nos deve espantar, portanto, se nos vemos aqui diante de um resgate e de uma reabilitação do ideal socrático tão vilipendiado no *Nascimento da tragédia* – mas criticamente revigorado, na medida em que, ao menos em uma de suas frentes, abre mão da felicidade como *meta*, que ainda estava por trás da busca da verdade no modo de vida socrático, abrindo mão assim de um dos aspectos mais importantes da perspectiva do otimismo teórico. Com isso, Sócrates pode figurar agora como expressão do “heroísmo do espírito livre” (HH 433), esse “heroísmo refinado” daqueles que “vivem apenas para o conhecimento” (HH 291), independentemente de suas consequências.²⁵ Com a formulação desse novo ideal do espírito livre, o homem deixa de ser um animal metafísico (nos termos de Schopenhauer), para voltar a ser um animal racional (num sentido mais próximo do sentido aristotélico).

detalhada de algumas das diversas personagens que transitam pelo cenário concebido por Nietzsche como o ideal da vida filosófica, cf. CORTEZ, 2021.

²⁵ É digna de nota, nesse contexto, a crítica que Nietzsche faz aos “homens ativos” no aforismo 283, que ressoa vivamente o modelo socrático de questionamento que havia sido denunciado no *Nascimento da tragédia* (cf. NT 13): “A infelicidade dos homens ativos é que sua atividade é quase sempre um pouco irracional. Não se pode perguntar ao banqueiro acumulador de dinheiro, por exemplo, pelo objetivo de sua atividade incessante: ela é irracional. Os homens ativos rolam tal como pedra, conforme a estupidez da mecânica.” (HH 283) Ao homem ativo, normalmente guiado pelas opiniões, pela força do hábito e da tradição, Nietzsche contrapõe o homem contemplativo, o tipo do espírito livre, cujo ímpeto questionador e perspicácia intelectual muitas vezes têm um efeito contraproducente sobre a capacidade de ação direta (HH 228, 230). Como atesta Vivarelli (1998, p. 75ss.), essas reflexões sobre a distinção entre o homem ativo (de espírito cativo) e o homem contemplativo (de espírito livre) são diretamente influenciadas por Montaigne. É também via Montaigne que, segundo a comentadora, Nietzsche teria encontrado um caminho promissor de reaproximação à figura de Sócrates e ao ideal do sábio socrático (VIVARELLI, 1998, p. 77s.). À luz de Montaigne, contudo, Sócrates aparece, antes de mais nada, como encarnação de um modo de vida filosófico orientado primariamente para a aquisição e a formação de virtudes morais e intelectuais de ordem prudencial, voltadas para o cultivo do temperamento e para o “bem viver”, e não propriamente para o compromisso com as virtudes epistêmicas associadas à integridade intelectual. O texto mais interessante quanto a isso é o aforismo 86 de *O andarilho e sua sombra* (cf. também AS 6).

O espírito livre e o *ethos* da vida teórica: Montaigne e Voltaire

O *ethos* da vida contemplativa que caracteriza a forma de vida do espírito livre, tal como concebido por Nietzsche em *Humano, demasiado humano*, contém ao menos dois elementos que eu gostaria de mencionar separadamente. O primeiro deles é o princípio ético do contentamento com o mundo, que ele parece vislumbrar em Montaigne (LOPES 2008, 326s.) e que exige do filósofo o cultivo de uma atitude de *indiferença* frente às grandes questões metafísicas (o sentido último da existência do mundo, a salvação e o destino da alma, a eternidade da vida, a imortalidade etc.)²⁶. O segundo é o já mencionado compromisso com a integridade intelectual e com as virtudes epistêmicas da vida teórica, que ele parece vislumbrar no espírito crítico do Iluminismo, encarnado exemplarmente na figura de Voltaire (cf. MÉTAYER 2017, 2022), e que exige do filósofo um engajamento ético com a verdade (um engajamento remanescente dos modelos deontológicos, orientados pelo caráter imperativo do dever).²⁷

O problema imediato que emerge dessa descrição do ideal nietzscheano da vida contemplativa é que esses dois elementos ou essas duas motivações parecem incompatíveis. Em primeiro lugar, a exigência da verdade é alheia a considerações de ordem prudencial, terapêutica e eudaimonística, como são as considerações que devem orientar a vida contemplativa à luz do princípio do contentamento com o mundo. Com efeito, o interesse na verdade é intransigente e, sob o seu domínio, atribui-se à verdade um valor inegociável, de modo que a busca da verdade não pode ser instrumentalmente submetida a um fim eudaimonístico ou utilitário.²⁸ Em

²⁶ Parece-me ser possível derivar, deste princípio fundamental do contentamento com o mundo, todos os outros princípios prudenciais e modos de vida que compõem o ambiente ideal ao cultivo da sabedoria e da vida contemplativa: o recolhimento, o ócio (HH 284), a tranquilidade e a moderação das paixões (HH 34), a frugalidade (HH 291), a modéstia (HH 2 e 588), a tolerância (HH 630), a indiferença frente às grandes questões metafísicas (que permanecem epistemicamente indecidíveis) (HH 9, 56, AS 16), o resgate do apreço pelas coisas próximas, pela saúde do corpo, a atenção às atividades cotidianas, às amizades, à alimentação, ao clima, aos passeios, às leituras (AS 6). Todos esses elementos se inscrevem no horizonte *terapêutico* da vida filosófica, e é principalmente sob essa luz que Montaigne aparece como modelo e interlocutor privilegiado de Nietzsche neste momento. Sobre esses diversos aspectos da aproximação entre Nietzsche e Montaigne no contexto da tematização do espírito livre, cf. VIVARELLI, 1998; PONTON, 2007; LOPES, 2008. Sobre a dimensão terapêutica do esforço de libertação almejado pelo espírito livre, cf. ainda FAUSTINO, 2017.

²⁷ Esses dois elementos constitutivos do *ethos* da vida contemplativa correspondem, grosso modo, às motivações *terapêutica* e *epistêmica* que Lopes (2013, 118ss.) identifica na crítica de Nietzsche à moralidade. Notemos, porém, que a motivação epistêmica, vinculada ao compromisso com a verdade, não supõe uma concepção metafísica de verdade, mas traduz uma ideia de verdade como horizonte normativo que deve orientar a pesquisa filosófica pelo critério da objetividade, tendo em vista o conhecimento da natureza imanente das coisas do mundo e das coisas humanas. Não creio que, nesse sentido, a “devoção à verdade” seja “secundária”, como sugere Métayer (2022, p. 171). O próprio comentarista reconhece que a coragem do espírito livre em sua dedicação ao conhecimento “pode ir até a morte”. Como veremos na sequência, essa disposição ao sacrifício é inerente ao compromisso intransigente com a veracidade, a integridade e a honestidade na pesquisa da verdade.

²⁸ Tendo isso em vista, discordo também da sugestão de leitura de Lopes (2008, p. 393s.), segundo a qual a opção pela vida filosófica dedicada ao conhecimento, em *Humano, demasiado humano*, se

segundo lugar, esse imperativo intelectual é não apenas conceitualmente alheio a considerações voltadas à felicidade e ao “bem viver”, mas em muitos casos faticamente contrário à felicidade e ao bem viver. A verdade pode ser fatal, e certas constatações às quais o homem do conhecimento é conduzido parecem ser particularmente hostis às nossas demandas vitais e existenciais e às nossas expectativas normativas: 1) a vida não possui valor objetivo (HH 29, 33); 2) a humanidade não se desenvolve em direção a uma meta (HH 2, 33, 247); 3) nossa consciência intelectual não permite que nos entreguemos a qualquer forma de consolo metafísico (HH 25, 109); 4) resta-nos apenas a vida em prol do conhecimento (HH 34, 291, 292); mas 5) essa vida é também confrontada com o reconhecimento da radical impossibilidade de realização plena de seu próprio ideal: a obtenção da verdade (HH 32, 33). O reconhecimento dessa impossibilidade deriva da constatação trágica de que o erro e a ilusão são condições incontornáveis da vida. Ou seja, as condições de conservação da vida não só não coincidem com as condições de promoção do conhecimento, mas lhes são fundamentalmente opostas e inconciliáveis. Se, por um lado, dedicar-se à busca da verdade é abrir mão das ilusões que tornam a vida suportável, o que já constitui uma grande tragédia para o ser humano; por outro, essa tragédia se torna ainda mais profunda no homem do conhecimento, quando chega à conclusão de que mesmo a busca da verdade, à qual ele dedicou e dedica sua vida, depende do cultivo de ilusões (dentre as quais se encontra a própria ilusão do valor incondicional da verdade), e que a necessidade da ilusão é incontornável. O homem do conhecimento abriu mão, em prol da verdade, das ilusões que tornavam a vida suportável, apenas para concluir que sua ambição à verdade também se baseia numa ilusão (cf. HELLER, 1972, XXVIII).

inscreve “em última instância no horizonte de um cálculo hedonista”, à luz do qual o engajamento na busca da verdade estaria subordinado ao “ideal da moderação das paixões”. Essa leitura aponta para uma manutenção do primado da dimensão prática sobre a dimensão teórica da atividade filosófica, ainda que essa dimensão prática, neste momento, não esteja mais tão fortemente ligada a intenções reformistas de intervenção na cultura (como no período de juventude), mas seja compreendida em termos de uma terapêutica filosófica essencialmente individual. Concordo que a moderação das paixões é um dos elementos que compõem o quadro motivacional da versão deflacionada de intelectualismo defendida por Nietzsche neste momento, mas não creio que ela seja o *fim* propriamente dito da vida contemplativa (no sentido da *ataraxia* cética ou epicurista) – como se sua meta fosse uma vida menos sujeita aos sofrimentos advindos das inquietações que acometem aqueles que se deixam tomar pela patologia dos questionamentos metafísicos. Como eu indiquei, parece-me haver uma defesa mais intransigente da consciência intelectual, mesmo que ela leve ao desespero, à inquietação e à melancolia. Não são poucos os momentos em que Nietzsche não apenas desvincula a vida contemplativa do prazer, mas a vê, pelo contrário, como produtora de sofrimento, como bem resumem os versos de Byron citados no aforismo 109 (ainda que a eles seja contraposto, na sequência, o possível remédio da “solene frivolidade de Horácio” (HH 109)). Na seção seguinte, buscarei refletir sobre o sentido desse possível remédio contra a melancolia do conhecimento à luz da citação de Descartes que a primeira edição da obra trazia no lugar de um prólogo.

O reconhecimento da incompatibilidade entre demandas vitais de ordem utilitária e a normatividade epistêmica que regula o compromisso com a verdade assume em Nietzsche, portanto, um tom trágico, sintetizado muito bem nos versos de Byron citados no aforismo 109 de *Humano*: “a árvore do conhecimento não é a da vida”.²⁹ Daí o recurso frequente às ideias de heroísmo e sacrifício para a construção da imagem do homem do conhecimento como aquele que traz na cabeça e no coração “o rigoroso método da verdade” (HH 109). O espírito que domina o *ethos* da vida teórica neste momento do pensamento de Nietzsche é o mesmo que se expressa nas palavras de Voltaire citadas por ele no fragmento 7[7] de 1875: “Il faut dire la vérité et s’immoler”,³⁰ o que equivale a dizer: *é preciso se sacrificar pela verdade*. Em última instância, mesmo que a ambição à verdade última se baseie numa ilusão, o homem do conhecimento se sente fatalmente impelido a atribuir à verdade o valor mais elevado.³¹ Mesmo que um acesso pleno à verdade última lhe esteja de antemão fechado, pois o erro é necessário à vida (HH 32, 33), ele deve se empenhar na descoberta e no acúmulo de pequenas verdades e na eliminação dos muitos erros que permeiam nossas visões de mundo (HH 3), combatendo corajosamente todas as formas de superstição e de autoengano.

Esse me parece ser o ponto mais saliente da dissimetria entre as figuras de Montaigne e Voltaire, que encarnam o ideal do espírito livre e que representam

²⁹ A mesma metáfora é retomada em AS 1.

³⁰ Trata-se de trecho de uma carta de Voltaire a Johann Samuel König, de 4 de junho de 1753, citado por Schopenhauer em sua correspondência com Julius Frauenstädt (cf. CAMPIONI, 2008; MÉTAYER, 2022, p. 191). Nesse trecho, Voltaire parece retomar uma posição expressa por ele, igualmente, em outra carta ao mesmo destinatário, de 17 de novembro de 1752, na qual ele se manifesta acerca de seu ofício como “homem de letras”, cuja tarefa é “amar a verdade e dizê-la corajosamente” (VOLTAIRE, 1880, p. 518); cujo dever para com a verdade e o “valor da verdade”, portanto, está acima de qualquer consideração: “essa verdade à qual sacrifiquei toda minha vida” (VOLTAIRE, 1880, p. 513) (agradeço a Danilo Bilate pela indicação dessa segunda carta). A referência que Schopenhauer faz à sentença voltairiana se dá no contexto de um elogio solene à disposição heroica de defender a verdade, ainda que isso possa trazer consequências danosas ou mesmo fatais àquele que assim o faz. Num trecho elucidativo do parágrafo 67 de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer apresenta nos seguintes termos essa disposição: “Também se encontram nesse patamar [da perfeita nobreza de caráter] todos os que padeceram sofrimentos e encontraram a morte na defesa daquilo que guia e pertence de maneira proba ao bem da humanidade inteira, ou seja, na defesa de importantes verdades universais e na erradicação de grandes erros. É como morreram Sócrates, Giordano Bruno; é como *heróis da verdade* que encontraram a morte em fogueiras, inflamadas pelas mãos dos padres.” (MVR I §67, 477 – grifo nosso). Essa referência a Schopenhauer é retomada, no mesmo contexto, no aforismo 459 de *Aurora*, por ocasião da menção elogiosa de Nietzsche ao fato de tanto Rousseau quanto Schopenhauer terem inscrito sobre suas existências a divisa: “*vita impendere vero* [consagrar a vida à verdade]”, ainda que eles não tenham conseguido “consagrar a verdade à vida”. O mote do aforismo é, mais uma vez, o elogio à disposição ao sacrifício pela verdade, que aparece agora com as vestes da virtude da generosidade do grande pensador: “a generosidade de, como homem do conhecimento [...] fazer o sacrifício de si mesmo e de sua vida.” (A 459). Para um comentário desse aforismo em relação ao vínculo de Nietzsche com Voltaire, cf. BILATE, 2017, p. 265.

³¹ No importante aforismo 107 de *Humano*, Nietzsche fala do “sentido para a verdade e a justiça no conhecimento” como o “rebento mais elevado” dos fenômenos morais.

aqueles dois elementos ou aquelas duas motivações, a princípio inconciliáveis, da vida contemplativa. Tendo isso em vista, não me parece inteiramente justa a ênfase com a qual Vivarelli (1998, p. 89) destaca a importância de Montaigne e a dimensão de sua influência para a concepção do ideal do espírito livre (em oposição a Voltaire, por exemplo). Ela argumenta que o autor dos *Ensaio*s funciona para Nietzsche como uma espécie de antídoto contra o proselitismo ativista e entusiástico e contra o engajamento um tanto quanto fanático com qualquer ideal, mesmo o ideal da integridade e da verdade. Remetendo a uma passagem do ensaio “Do útil e do honesto”, ela observa que Montaigne jamais se deixa levar por disposições e atitudes heroicas.³² Nada em seus escritos faz apelo à atitude heroica daquele que diz a verdade e morre por ela. Seu ceticismo é, assim, um antídoto contra essas exaltações sacrificiais e a inclinação ao martírio.

Aos olhos da comentadora, Nietzsche assumiria a mesma postura. Para sustentar essa tese, ela cita o seguinte trecho do aforismo 333 de *O andarilho e sua sombra*: “Não nos deixaríamos queimar por nossas opiniões: não somos tão seguros delas” (AS 333). Mas a citação, tal como apresentada pela comentadora, está incompleta; falta nela a segunda parte deste curtíssimo aforismo, que completa a primeira nos seguintes termos: “mas talvez por podermos ter e alterar nossas opiniões.” O aforismo inteiro, portanto, diz o seguinte: “*Morrer pela ‘verdade’*. – Não nos deixaríamos queimar por nossas opiniões: não somos tão seguros delas; mas talvez por podermos ter e alterar nossas opiniões.” (AS 333) Essa conclusão muda significativamente o sentido da sentença no que diz respeito à interpretação de Vivarelli. De fato, Nietzsche não está disposto a se sacrificar por esta ou aquela opinião, mas está disposto a se sacrificar pela possibilidade de ter opiniões e mudar de opinião, o que está associado à constante busca por razões capazes de fundamentar nossas crenças (HH 225–228) e ao confronto sistemático de pontos de vista (HH 634). Ou seja, o que é digno de sacrifício é menos o *conteúdo específico de uma crença* (o que caracteriza o fanatismo), do que a *liberdade do engajamento íntegro na busca da verdade*,³³ pressuposto para a realização da *justiça*, no sentido epistêmico que Nietzsche atribui ao termo neste momento.³⁴ Esse é o sentido do heroísmo do espírito livre tão presente em passagens importantes de *Humano*.

³² Vivarelli cita um curtíssimo trecho da seguinte passagem do ensaio: “Na verdade, e não hesito em confessá-lo, se fosse preciso eu facilmente levaria uma vela para São Miguel e outra para sua serpente [...]. Seguirei o partido certo até a fogueira, com exclusão desta, se puder.” (MONTAIGNE, 2001, p. 9) Cf. também o seguinte trecho do parágrafo anterior do mesmo ensaio: “A causa geral e justa não me envolve mais do que moderadamente e sem febre. Não estou sujeito a essas hipotecas e compromissos penetrantes e íntimos.” (MONTAIGNE, 2001, p. 8)

³³ Cf. nota 30 acima.

³⁴ “Hoje em dia já não admitimos tão facilmente que alguém possua a verdade: os rigorosos métodos de investigação propagaram desconfiança e cautela bastantes, de modo que todo aquele que defende opiniões com palavras e atos violentos é visto como inimigo de nossa presente cultura ou, no mínimo,

Tendo isso em vista, é preciso notar que a leitura de Vivarelli encontra dificuldades em face das passagens em que Nietzsche recorre com bastante ênfase às ideias de heroísmo e sacrifício em prol da verdade e da justiça (HH 37, 291, 431, 433, 637). Como vimos, “justiça” é o termo usado por ele, nesse contexto, para se referir à disposição e à capacidade de considerar um fenômeno (um estado de coisas, um objeto, uma ação, um indivíduo, um impulso, um movimento histórico) sem nos deixarmos levar por nossas próprias inclinações, interesses e preconceitos; é, portanto, a disposição e a capacidade de olhar de forma maximamente neutra, orientado meramente pelo ideal da objetividade do objeto – uma disposição em certa medida *ascética* em face do objeto. Não discutirei aqui as teses de Nietzsche que buscam lidar com a origem (psicológica, fisiológica ou metafísica) dessa disposição, desse “impulso desinteressado” à verdade.³⁵ Interessa-me, no momento, apenas chamar a atenção para a ênfase que é dada ao elemento de renúncia presente nessa disposição: “um homem do qual caíram os costumeiros grilhões da vida, a tal ponto que ele *só continua a viver para conhecer sempre mais*, deve poder renunciar, sem inveja e desgosto, a muita coisa, a quase tudo o que tem valor para os outros homens” (HH 34, grifo nosso).³⁶

Com isso, retornamos àquele horizonte intelectual que se descortina na carta de Nietzsche a Carl von Gersdorff citada no início deste artigo. O impulso ao conhecimento é, ao mesmo tempo, um apaziguador da ânsia da vontade de viver e um último consolo para aquele que renunciou a quase tudo o que o prendia à vida.³⁷ *Renúncia* e *consolo* são termos que expressam, respectivamente, o compromisso

como um atrasado. Realmente: o *pathos* de possuir a verdade vale hoje bem pouco em relação àquele outro, mais suave e nada altissonante, da busca da verdade, que nunca se cansa de reaprender e reexaminar” (HH 636); “avancamos instigados pelo espírito, de opinião em opinião, através da mudança de partidos, como nobres *traidores* de todas as coisas que podem ser traídas, e no entanto sem sentimento de culpa”, pois “queremos nos ajoelhar ante a Justiça, como a única deusa que reconhecemos acima de nós [...] oferecemos-lhe nossa dor como penitência e sacrifício” (HH 637). A justiça é a norma suprema do conhecimento, que exige de nós a superação de “tudo aquilo que ofusca e confunde o julgamento acerca das coisas; ela é, portanto, uma *adversária das convicções*, pois quer dar a cada coisa, viva ou morta, real ou imaginada, o que é seu – e para isso deve conhecê-la exatamente; por isso põe cada coisa na melhor das luzes e anda à sua volta com olhar cuidadoso.” (HH 636)

³⁵ Esse é um tema bastante complexo, que exigiria um outro artigo. Sobre isso, cf. por exemplo QUELOZ, 2021 e BRUSOTTI, 1997.

³⁶ Cf. sobre isso também MEDRADO 2014, p. 40s.; e SANTOS 2011, p. 140.

³⁷ Ressonâncias da carta de Nietzsche a Gersdorff, que retomam o tema da vida dedicada ao conhecimento e de seu efeito apaziguador sobre os anseios e tormentos, podem ser encontradas também no aforismo 56: “Quem não deseja das coisas senão conhecê-las, facilmente atinge a paz com sua alma [...]. Esse alguém já não quer excomungar e extirpar os desejos; o único objetivo que o domina por completo, o de sempre *conhecer* tanto quanto for possível, o tornará frio e abrandará toda a selvageria de sua natureza.” (HH 56) Isso não significa, porém, que esse abrandamento das paixões seja a *meta* do conhecimento. Como indicado, a finalidade do engajamento cognitivo é a busca da verdade, mas, nessa busca, o homem do conhecimento acaba por vivenciar essa espécie de *ataraxia*.

com a integridade intelectual e o princípio do contentamento com o mundo. Nietzsche parece tentar contornar a incompatibilidade, apontada acima, entre esses dois princípios (o dever para com a verdade, por um lado, e a realização da “vida boa”, por outro), sugerindo que, ao homem do conhecimento, estão abertas as portas para um *novo tipo de felicidade*: a felicidade da liberdade questionadora, o prazer do explorador, do andarilho que persegue pacientemente e sem hesitação as trilhas da verdade e se compraz na descoberta sempre renovada de algo novo (HH 252, 292, 638).³⁸ Além disso, apesar de não conceber a *meta* da ciência em termos utilitários (segundo o modelo da racionalidade meramente instrumental), Nietzsche atribui ao conhecimento e à ciência a capacidade de produzir instrumentos técnicos e meios formativos para auxiliar a humanidade na promoção de seus bens: o progresso espiritual, a estabilização da dinâmica da vida social, a saúde e o bem estar físico e psíquico dos indivíduos (HH 3, 17, 24, 25, 39, 107, 128, 133; AS 6, 16).

O espírito das Luzes e a nova felicidade do conhecimento: Voltaire, Descartes e a ciência

Sabe-se que Nietzsche concedeu bastante importância à data de publicação da primeira edição de *Humano*: segundo seu desejo mais íntimo, o livro deveria vir a público em maio 1878, em comemoração ao centenário da morte de Voltaire. Assim, o livro saiu com a seguinte dedicatória: “Dedicado à memória de Voltaire, em comemoração do aniversário de sua morte, [ocorrida] em 30 de maio de 1778”. No verso da página constava ainda a seguinte homenagem: “Este livro monológico, que surgiu durante uma estadia de inverno em Sorrento (1876-7), não seria dado a público agora, se a proximidade do dia 30 de maio de 1878 não houvesse estimulado vivamente o desejo de prestar uma homenagem pessoal a um dos grandes libertadores do espírito.”³⁹ A dedicatória a Voltaire dá ao leitor uma indicação dos novos rumos que a filosofia de Nietzsche assumiria a partir de então na sua obra publicada. Num esboço de carta ao casal Wagner (que, por sinal, nutria um certo

³⁸ O aforismo 252 enumera algumas razões importantes para explicar o prazer associado ao conhecimento. O mais interessante neste texto, segundo me parece, é a vinculação explícita entre o esforço intenso direcionado à busca da verdade e o sentimento de poder que nasce desse exercício intelectual, como uma forma de nos tornarmos conscientes de nossa própria força. O sentimento de vitória e de superioridade que se extrai da descoberta de novas verdades são também razões importantes que explicam o tipo particular de prazer do qual goza o homem do conhecimento. No aforismo 26 de *Opiniões e sentenças diversas*, Nietzsche coloca ainda, ao lado da utilidade do conhecimento, o prazer derivado do sentimento de honra que acompanha o espírito engajado na busca da verdade.

³⁹ Cf. nota 1 da tradução de Paulo César de Souza. Para uma discussão ampla exaustiva da recepção de Voltaire por Nietzsche e da presença do filósofo francês em seu pensamento, cf. MÉTAYER, 2011.

desprezo pela figura de Voltaire), ele diz que com esse livro pôs em circulação pela primeira vez a periferia de seus pensamentos, ou melhor: de seu pensamento mais próprio (BVN-1878, 676).

É justo supor que há um quê de provocação nessa dedicatória. Como vimos, *O nascimento da tragédia* havia sido dedicado a Wagner, em quem Nietzsche reconhecia um precursor e um companheiro na luta pela renovação da cultura alemã através da arte. Ao receber então um exemplar do mais recente livro de Nietzsche, além da decepção com os novos rumos da filosofia do antigo amigo, Wagner sentiu como provocação a dedicatória a Voltaire.⁴⁰ À parte esse aspecto provocativo, a dedicatória a Voltaire tem certamente um sentido intelectual importante: é no filósofo francês que Nietzsche vê o modelo por excelência do seu ideal de espírito livre, à luz do qual ele deve preparar o leitor para as reflexões que se seguem no livro. O aforismo 26 nos dá boas pistas para entendermos essa disposição de espírito e o reconhecimento de seus precursores históricos, tanto no Renascimento quanto no Iluminismo: Petrarca, Erasmo e Voltaire.⁴¹ Essa conjunção de autores, sob a pena de Nietzsche, tem a função de estabelecer um vínculo de filiação e uma linha genealógica panorâmica (nos moldes de uma história monumental) em torno do tipo do espírito livre, como um homem das Luzes herdeiro do Renascimento. O aforismo 237, por sua vez, nos fornece um bom catálogo das características mais importantes desse movimento (que, como dito, é visto como herdeiro histórico direto do Renascimento): o desprezo pela autoridade, a ideia de uma educação capaz de sobrepular a arrogância da linhagem, o entusiasmo pela ciência e pelo passado científico da humanidade, o desgrilhoamento do indivíduo, que é a marca fundamental do espírito livre e, talvez o mais importante, o *compromisso com a integridade intelectual*, isto é, com a veracidade e com a busca incessante pela verdade, assim como a aversão à aparência e ao autoengano (HH 237).⁴²

Essa caracterização do Renascimento evidencia o que Nietzsche vê de essencialmente positivo no Iluminismo, tanto do ponto de vista do indivíduo, como

⁴⁰ Como argumenta Campioni (2016, p. 55s.), indicações disso podem ser extraídas do diário de Cosima Wagner. Após uma primeira folheada no livro, Wagner teria dito à esposa que faria um favor a Nietzsche e a si mesmo se não lesse o livro, e ambos comentaram ironicamente que, dentre todas as pessoas do mundo, Voltaire seria o último a ser capaz de entender o espírito de *O nascimento da tragédia*. Por fim, Wagner cogitou enviar uma mensagem de felicitações a Nietzsche no dia do aniversário de Voltaire, numa espécie de piada crítica e sarcástica, mas foi dissuadido por Cosima.

⁴¹ Ao que tudo indica, Petrarca e Erasmo são vistos como predecessores de Voltaire com base nos textos do próprio Voltaire, nos quais ele reconhece, direta ou indiretamente, tal precedência (cf. MÉTAYER, 2017, p. 153s., p. 162s., e *passim*).

⁴² Sobre a presença de Voltaire ao lado de nomes ligados ao movimento renascentista no aforismo 26 e a influência de Burckhardt na enumeração das principais características desse movimento no aforismo 237, cf. o artigo de Nicolao Julião neste número (JULIÃO, 2024). Para uma discussão mais ampla e exaustiva sobre a recepção nietzscheana do Renascimento, cf. JULIÃO 2023.

uma espécie de força de libertação das amarras da tradição, quanto do ponto de vista da cultura, como uma nova orientação do pensamento capaz de reunir os indivíduos em torno do ideal de uma cultura emancipada das ilusões metafísicas, comprometida com a busca da verdade e engajada num projeto humanista,⁴³ cientificamente esclarecido – engajada, assim, no progresso humano pelas vias da ciência e do conhecimento, o que depende portanto de um cultivo do apreço pelos métodos e pelos resultados da ciência. Isso tudo só é possível através de um redirecionamento do olhar, das grandes questões metafísicas às coisas humanas, de modo que possamos avaliar com precisão quais as condições ótimas, tanto materiais quanto intelectuais, para a promoção de uma forma de vida capaz de alimentar da melhor maneira possível nossas potencialidades individuais e nossos laços sociais, e capaz de responder idealmente às demandas de nossa saúde física e psíquica, melhorando assim, do ponto de vista global, as condições de vida de toda a humanidade (HH 24, 25, 128).⁴⁴ O pressuposto para a realização desse projeto é a compreensão de que cada forma de vida individual tem suas exigências próprias e que, portanto, o anseio moralista por imperativos universais e pelo estabelecimento de valores que pesem incondicionalmente como autoridade coercitiva sobre toda a humanidade deve ser eliminado (ou, quando não puder ser eliminado, deve ser reduzido ao mínimo possível).

⁴³ Sobre os possíveis vínculos de Nietzsche com o humanismo, remeto o leitor ao dossiê “Nietzsche e o humanismo”, organizado por Danilo Bilate e publicado no segundo número de 2022 desta revista (Estudos Nietzsche, v. 13, n. 2).

⁴⁴ O compromisso de Nietzsche com a promoção das condições de florescimento de uma humanidade mais sadia e capaz de percorrer um caminho ascendente pela libertação progressiva das amarras da religião, da moral e da metafísica e pelo autocultivo com vistas à realização das suas potencialidades mais elevadas – esse compromisso, que ressoa um ideal do Renascimento, constitui parte fundamental de sua ética perfeccionista (sobre o perfeccionismo de Nietzsche, remeto o leitor ao dossiê “Nietzsche e o perfeccionismo”, organizado por Rogério Lopes e publicado nesta revista entre 2021 e 2022: *Estudos Nietzsche*, v. 12, n. 2 e v. 13, n. 1). Apesar de encontrar-se mais claramente desenvolvida nas obras de maturidade, essa proposta ética já se faz presente em *Humano*, ainda que num tom mais afeito à ideia de cultivo individual e, portanto, menos marcado pelo ímpeto legislador que marcará a figura do filósofo do futuro em *Além do bem e do mal*, por exemplo. Em que pese essa diferença, Voltaire continuará a comparecer, na fase madura, como exemplo de filósofo cuja obra está dedicada à promoção deste ideal renascentista de humanidade, em oposição ao ideal plebeu de Rousseau: “Voltaire ainda concebe a *humanità* no sentido do Renascimento, assim como a *virtù* (como ‘cultura elevada’), e luta pela causa dos *honnêtes gens* e da *bonne compagnie*, pela causa do gosto, da ciência, das artes, pela causa do progresso mesmo e da civilização. [...] *Missionário da cultura*, aristocrata, representante das camadas dominantes vitoriosas e de suas valorações.” (FP 1887, 9[184]) Métayer (2017, p. 171) comenta esse fragmento e o conecta, pelo recurso à noção de *virtù* renascentista, a um texto chave do *Anticristo*, em que Nietzsche define o que é “bom” como “tudo que eleva o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem”; e a “felicidade” como “mais poder; sobretudo *não* a paz, mas a guerra; *não* a virtude, mas a capacidade (virtude à maneira da Renascença, *virtù*, virtude isenta de moralina).” (AC 2) Sobre a importância desse texto para a compreensão do sentido normativo e metaético do perfeccionismo nietzscheano, cf. MATTIOLI, 2021b, p. 83s. Sobre a interpretação nietzscheana da Renascença, é oportuna, novamente, a indicação do trabalho de Julião (2023).

Se, para a execução do projeto concebido por Nietzsche neste momento, é imprescindível o cultivo do apreço pelos métodos científicos, não é de se espantar que, no lugar de um prefácio na primeira edição de *Humano*, ele tenha optado por colocar uma epígrafe extraída do *Discurso do método* de Descartes. A epígrafe é a seguinte:

Durante um certo tempo, examinei as diferentes ocupações a que os homens se entregam nesta vida, e procurei escolher a melhor entre elas. Mas não é preciso relatar aqui os pensamentos que então me vieram: basta dizer que, de minha parte, nada parecia melhor do que me ater firmemente ao meu propósito, isto é, empregar todo o meu prazo de vida em cultivar minha razão e buscar a trilha da verdade, tal como me havia proposto. Pois os frutos que já tinha provado nesse caminho eram tais que nesta vida, segundo meu julgamento, nada se poderia encontrar de mais agradável e inocente; e depois que me socorri dessa maneira de reflexão, cada dia me fez descobrir algo novo, que tinha alguma importância e não era em absoluto de conhecimento geral. Então minha alma se encheu de tamanha alegria, que nada mais poderia incomodá-la. (HH, “No lugar de um prólogo”)⁴⁵

Nesse trecho de Descartes, Nietzsche parece ter vislumbrado a possibilidade de realização de sua ambição de conciliar o imperativo da busca da verdade com uma atitude serena e afirmativa frente à vida, pressuposto para o cultivo do contentamento com o mundo. Em julho de 1878, sua amiga Mathilde Mayer lhe escreve, após ter lido o novo livro, expressando sua insatisfação e seu desgosto com as novas posições do amigo filósofo, que passara a conceber a metafísica como uma ilusão, a recusar a necessidade metafísica e a defender uma aliança substantiva entre filosofia e ciência. Ela reprova o amigo por ter destituído toda religiosidade de seu fundamento, descartado a possibilidade de concepção de um ideal eterno capaz de apaziguar a alma, e submergido a moral e todo o conjunto dos empreendimentos humanos ao fluxo constante e implacável do tempo, à tormenta do devir (cf. D'IORIO 2014, 100s.). Um trecho da resposta de Nietzsche ressoa brilhantemente a passagem que ele extrai de Descartes:

Se a senhorita pudesse sentir, como eu, em que ar puro dos *cumes* eu vivo *agora*, em que doce disposição ante os seres que ainda habitam na bruma dos vales, mais do que nunca decidido a tudo o que é bom e de valor, cem passos mais próximo dos gregos do que eu era antes; e o quanto *eu mesmo* agora vivo aspirando à sabedoria nas menores coisas, ao passo que antigamente me contentava com venerar e idolatrar os *sábios* – em suma, se a senhorita chegar a experimentar, como eu, esta transformação e esta

⁴⁵ Esta citação se encontra reproduzida na nota 1 da tradução de Paulo César de Souza. Sobre essa epígrafe, cf. RETHY, 1976.

crise, oh, então a senhorita *deveria* desejar viver algo semelhante! (Carta de Nietzsche a Mathilde Mayer, início de julho de 1878; *apud*. D'IORIO, 2014, 101s.)

Essa descrição que Nietzsche faz de sua própria disposição de espírito, produzida pelo cultivo de uma vida contemplativa modesta e austera, se aproxima também do que ele nos diz no aforismo 34 acerca do *temperamento* necessário para que a vida dedicada à busca do conhecimento não se transforme em uma vida desesperada, sob o risco constante de autodestruição. Eis a sua versão da felicidade do conhecimento que ele vislumbra no trecho de Descartes. Se, no aforismo 109, o elogio à vida contemplativa é feito a despeito e em contraste com as dores e os sofrimentos aos quais o homem do conhecimento está sujeito, no aforismo 292, por sua vez (que talvez seja um dos mais belos textos de Nietzsche de exortação à vida contemplativa), Nietzsche sugere que a busca por conhecimento, além de conferir à vida um sentido e um valor particulares (o valor de instrumento e meio para o crescimento no interior da marcha da cultura), pode ser a fonte de uma felicidade muito peculiar: pois, para o espírito livre que assumiu de corpo e alma a vida contemplativa, “não há mel mais doce que o do conhecimento, [...] as nuvens de aflição que pairam acima lhe servirão de úberes, dos quais você há de extrair o leite para seu bálsamo.” (HH 292).

A abertura da obra de 1878 coloca então Voltaire, ao lado de Descartes, como símbolo da emancipação do espírito a partir do *ethos* da razão iluminista; e coloca Descartes, ao lado de Voltaire, como símbolo não apenas da felicidade do conhecimento, mas também da orientação metodológica que deve guiar a filosofia em sua aliança com a ciência. Em que pesem todas as críticas que serão feitas a Descartes posteriormente, essa epígrafe prepara o leitor para o espírito que domina as intenções filosóficas de Nietzsche neste livro. Assim, ela pode ser vista, se seguirmos a sugestão de Campioni (2016, p. 56), como um ponto de entrada e de direcionamento do leitor que o introduz em dois temas centrais: a questão do *método*, por um lado, e o *vínculo afetivo e vital com o conhecimento*, por outro. É pelo cultivo do método que poderemos nos libertar dos preconceitos e das convicções que nos foram transmitidos pela tradição e que se encontram, em certo sentido, enraizados numa camada relativamente profunda de nosso conjunto de crenças, em especial nas paixões e na linguagem (HH 31). Nietzsche acredita que, devido justamente a esse enraizamento, essas crenças já se tornaram, em alguma medida, “instintivas”. Pelas vias de um método rigoroso, que exige um desprendimento dos interesses pessoais e de nossas inclinações mais imediatas, podemos então almejar a um tipo de certeza liberta de convicções e, sobretudo, do fervor das convicções (HH 3 e 629-634). Mas para isso é preciso que nos engajemos com algum grau de

afetividade no conhecimento; é preciso que nosso pendor ao saber tenha uma força passional capaz de fazer frente à força dos afetos que subjazem às nossas crenças metafísicas. Assim, a sobriedade do método deve ser, de modo um tanto quanto paradoxal, alimentada pelo zelo amoroso, pela dedicação e pelo entusiasmo na busca da verdade, num sentido muito próximo – vale insistir mais uma vez – àquilo que Nietzsche havia identificado e criticado na figura de Sócrates no *Nascimento da tragédia*.

Nesse contexto, seguindo o espírito cartesiano, Nietzsche acredita que “as virtudes cultivadas pela prática do método científico são virtudes céticas, fundadas na prudência cognitiva” (LOPES, 2008, 275). Lopes sublinha a importância do aforismo 635 como testemunho dessa visão acerca da ciência e do método. Vejamos o que nos diz esse aforismo:

No conjunto, os métodos científicos são um produto da pesquisa ao menos tão importante quanto qualquer outro resultado: pois o espírito científico repousa na compreensão do método, e os resultados todos da ciência não poderiam impedir um novo triunfo da superstição e do contrassenso, caso esses métodos se perdessem. Pessoas de espírito podem aprender o quanto quiserem sobre os resultados da ciência: em suas conversas, particularmente nas hipóteses que nelas surgem, nota-se que lhes falta o espírito científico: elas não possuem a instintiva desconfiança em relação aos descaminhos do pensar, que após prolongado exercício deitou raízes na alma de todo homem científico. Basta-lhes encontrar uma hipótese qualquer acerca de algo, e então se tornam fogo e flama no que diz respeito a ela, achando que com isso tudo está resolvido. Para essas pessoas, ter uma opinião significa ser fanático por ela e abrigá-la no peito como convicção. Diante de algo inexplicado, exaltam-se com a primeira ideia de sua mente que pareça uma explicação: do que sempre resultam as piores consequências, sobretudo no âmbito da política. — Por isso cada um, atualmente, deveria chegar a conhecer no mínimo uma ciência a fundo: então saberia o que é método e como é necessária uma extrema circunspeção. (HH 635)

A título de conclusão, gostaria de levantar novamente a hipótese de que Nietzsche vê em Descartes a reconciliação entre as demandas éticas encarnadas nas figuras de Montaigne e Voltaire, e que a citação do *Discurso do método* na abertura do livro de 1878 tem por objetivo fornecer ao leitor uma primeira indicação dos desafios e dos deleites da vida contemplativa, concebida a partir do ideal do espírito livre. Essa imagem de Descartes antecipa a menção ao autor das *Meditações* no aforismo 550 de *Aurora*, entre os quatro pensadores eleitos por Nietzsche dentre aqueles que concordam em que “a felicidade suprema [...] consiste no conhecimento, na atividade de um bem treinado *entendimento* que procura e inventa (não na

‘intuição’, como os teólogos e semiteólogos alemães; *não* na visão, como os místicos, e tampouco no fazer, como todos os práticos).” Descartes se encontra aqui ao lado de Platão, Aristóteles e Spinoza: “como devem ter *fruído* o conhecimento todos eles!” (A 550) Neles reside aquela “ânsia pela felicidade dos que conhecem. Não nos percorre todos os sentidos – esse tom de suave atração com que a ciência proclamou sua boa-nova, em cem enunciados e neste, o centésimo primeiro e mais belo: ‘Deixe que a ilusão se vá! Também o ‘ai de mim!’ desaparece então; e, com o ‘ai de mim!’, também a dor’ (Marco Aurélio).” (A 450)

Referências Bibliográficas

ARALDI, C. Nietzsche, o cínico e o espírito livre. Um ensaio de crítica imanente. **Estudos Nietzsche**, v. 9, n. 2, p. 78-94, 2018.

BILATE, D. «Les nouvelles Lumières» et l’attitude voltairienne chez Nietzsche. In: Charles, S.; Pujol, S. (org.) **Voltaire philosophe. Regards croisés**. Amalivre: Paris, 2017.

BRUSOTTI, M. **Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und ästhetische Lebengestaltung bei Nietzsche von Morgenröthe bis Also sprach Zarathustra**. Berlin/New York: de Gruyter, 1997.

CAMPIONI, G. Nachweis aus Voltaire, *Correspondence* (1832) zitiert in: Arthur Schopenhauer, *Briefe* (1863). **Nietzsche-Studien**, 37, 2008, p. 268.

CAMPIONI, G. **Nietzsche e o espírito latino**. Trad. Vinícius de Andrade. São Paulo, Edições Loyola, 2016.

CORTEZ, R. Disciplina, legislação e velocidade: uma análise do ideal de vida filosófica. **Estudos Nietzsche**, v. 12, n. 2, p. 110-140, 2021.

D’IORIO, P. **Nietzsche na Itália: a viagem que mudou os rumos da filosofia**. Trad. Joana Angélica d’Avila Melo. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

FAUSTINO, M. A ‘grande libertação’ e a doutrina nietzschiana da saúde: A ‘grande saúde’ nos prefácios a *Humano, demasiado humano*. **Estudos Nietzsche**, v. 9, n. 2, p. 20-39, 2017.

HAN-PILE, B. Aspectos transcendentais, compromissos ontológicos e elementos naturalistas no pensamento de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**, 29, p. 163-220, 2011.

HELLER, P. **Von den ersten und letzten Dingen. Studien und Kommentar einer Aphorismenreihe von Friedrich Nietzsche.** Berlin/New York: de Gruyter, 1972.

JANZ, C. P. **Friedrich Nietzsche: uma biografia, volume I: infância, juventude, os anos em Basileia.** Trad. Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2021.

JULIÃO, J. N. **As considerações de Nietzsche sobre o Renascimento.** Rio de Janeiro: Via Veritas, 2023.

JULIÃO, J. N. Para uma interpretação nietzschiana do Renascimento. **Estudos Nietzsche**, v. 15, n. 1, 2024.

KANT, I. **Crítica da razão pura.** Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2015.

LANGE, F. A. **Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart.** Iserlohn: J. Baedeker, 1866.

LOPES, R. **Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche.** 2008. 573f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

LOPES, R. Há espaço para uma concepção não moral da normatividade prática em Nietzsche? Notas sobre um debate em andamento. **Cadernos Nietzsche**, n. 33, p. 89-134, 2013.

MACEDO, I. **Nietzsche, Wagner e a época trágica dos gregos.** São Paulo: Annablume, 2006.

MATTIOLI, W. O paradoxo das causas finais: Schopenhauer leitor da “Crítica do juízo teleológico”. **Revista de Filosofia Aurora**, v. 30, n. 49, p. 205-235, 2018.

MATTIOLI, W. Ontologia e ciência na crítica de Nietzsche à metafísica em *Humano, demasiado humano*. **Kriterion**, n. 145, p. 231-259, 2020.

MATTIOLI, W. Schopenhauer and the Two Orders of Purposiveness in the World. **Voluntas**, v. 12, Ed. Especial: Schopenhauer e o pensamento universal, p. 01-16, 2021a.

MATTIOLI, W. Perfeccionismo e realismo moral em Nietzsche. **Estudos Nietzsche**, v. 12, n. 2, p. 77-109, 2021b.

MATTIOLI, W. Redenção na aparência e consolo metafísico: as duas ordens de justificação da existência em *O nascimento da tragédia*. **Cadernos Nietzsche**, v. 44, n. 3, p. 111-142, 2023.

MEDRADO, A. Ciência e liberdade de espírito. Uma leitura de *Humano, demasiado humano*. **Outramargem: revista de filosofia**, n. 1, 2014, p. 25-45.

MÉTAYER, G. **Nietzsche et Voltaire**. Paris: Flammarion, 2011.

MÉTAYER, G. A República dos gênios. **Cadernos Nietzsche**, v. 38, n. 2, 2017, p. 149-176.

MÉTAYER, G. Da liberdade do espírito. **Estudos Nietzsche**, v. 13, n. 2, p. 174-194, 2022.

MONTAIGNE, M. **Ensaio. Livro III**. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

NIETZSCHE, F. **Digitale Kritische Gesamtausgabe (eKGWB)**. Disponível em: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>

NIETZSCHE, F. **O nascimento da tragédia**. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, F. **Sobre verdade e mentira no sentido extramoral**. São Paulo: Hedra, 2007.

NIETZSCHE, F. **Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida**. São Paulo: Hedra, 2017.

NIETZSCHE, F. **Schopenhauer como educador: considerações extemporâneas, 3. parte**. Trad. Giovane Rodrigues e Tiago Tranjan. São Paulo: Mundaréu, 2018.

NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano II. Opiniões e sentenças diversas; O andarilho e sua sombra**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, F. **Aurora**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

PAULA, W. O “sentido da vida” em Schopenhauer e Nietzsche. **Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 29, n. 1, p. 47-64, 2024.

PONTON, O. **Nietzsche – Philosophie de la légèreté**. Berlin/New York: de Gruyter, 2007.

PRANGE, M. Wagner, (Wilhelm) Richard. Verbete in: **O léxico de Nietzsche**. Trad. Ernani Chaves *et al.* São Paulo: Edições Loyola, 2014.

QUELOZ, M. Nietzsche’s English Genealogy of Truthfulness. **Archiv für Geschichte der Philosophie**, v. 103, n. 2, 2021, p. 341-363.

RÉE, P. **A origem dos sentimentos morais**. Trad. André Itaparica e Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2018.

RETHY, R. The Descartes Motto to the first edition of *Menschliches, Allzumenschliches*. **Nietzsche-Studien**, 5, 1976, p. 289-297.

RICCARDI, M. **Der faule Fleck des Kantischen Kritizismus. Erscheinung und Ding an sich bei Nietzsche**. Basel: Schwabe, 2009.

SALAUARDA, J. Nietzsche und Lange. **Nietzsche-Studien**, 7, 1978, p. 236-253.

SALAUARDA, J. Der Standpunkt des Ideals bei Lange und Nietzsche. **Studi Tedeschi**, XXII, 1, 1979, p. 133-160.

SANTOS, O. A. R. **Natureza e dinâmica de valores na filosofia do espírito livre de Nietzsche**. 168f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

SCHMIDT, J. **Kommentar zu Nietzsches Die Geburt der Tragödie**. Berlin / Boston: Walter de Gruyter, 2012.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e representação. Tomo I**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e representação. Tomo II**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Ed. Unesp, 2015.

STACK, G. **Lange and Nietzsche**. Berlin: de Gruyter, 1983.

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

VOLTAIRE. **Œuvres complètes de Voltaire. Vol. 37. Correspondence V. Années 1749-1753**. Paris: Garnier, 1880.

Recebido: 12/07/2024
Aprovado: 07/08/2024

Received: 12/07/2024
Approved: 07/08/2024

ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 15 – N. 01 ISSN 2179 – 3441

Resenha de MARTON, Scarlett. *Nietzsche, filósofo da suspeita*. 2ª edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2024.

Danilo Bilate 

Departamento de Filosofia da UFRRJ, PPGFIL-UFRRJ e PPGF-UFRJ, Seropédica/Rio de Janeiro, RJ, Brasil, Contato: danilobilate@gmail.com

A segunda edição de *Nietzsche, filósofo da suspeita* de Scarlett Marton evidencia o merecido sucesso de vendas de um livro introdutório à obra nietzschiana, escrito por uma das maiores especialistas em seu pensamento. É a própria autora quem descreve a dificuldade em se escrever uma introdução à filosofia de um clássico. Após dizer que textos desse tipo talvez sejam “os mais trabalhosos de elaborar”, ela explica as razões disso: “exigem do autor profundo conhecimento do assunto, acuidade para articular ideias, perspicácia para selecionar problemas – e, ainda, o tom adequado para falar ao público, com rigor e simplicidade, sobre as questões mais complexas” (pp. 133-134). Ora, ninguém negará que sobra à Scarlett Marton todas essas qualidades e a leitura dessa segunda edição só o faz provar. Apenas este meu primeiro parágrafo sintetiza tudo aquilo que importa dizer em uma resenha sobre esse pequeno grande livro. Contudo, é ainda esse mesmo trecho de sua descrição que nos convida a conversar com a autora. Afinal, diz ela, na sequência: “é ingênuo supor que eles sejam meramente descritivos; sempre revelam um *partis pris* de leitura” (p. 134). Conversemos.

A tomada de partido de Marton se faz ver em duas frentes. Uma delas se refere a questões concretas dos estudos sobre Nietzsche, mas a que nos importa é a que se dá no

campo propriamente teórico. Haverá muitos leitores experientes de Nietzsche que concordarão com todos os pontos ali defendidos. Outros, como eu, concordarão com a maior parte. Dificilmente haverá os que concordem apenas com poucos. Tudo isso se explica, ao mesmo tempo, pela alta competência da autora e pelo caráter perspectivo de toda leitura.

Falemos rapidamente sobre os pontos de total concórdia. Sim, Nietzsche é filósofo (cap. 2) e não apenas um escritor entre tantos (pp. 11-13) nem um poeta que enlouqueceu (pp. 13-15). Seu posicionamento antissistema é proposital e bem fundamentado (pp. 16-17), suas contradições não enfraquecem seu pensamento, mas são sinal de seu experimentalismo (pp. 18-19; p. 37). Filósofo cuja densidade foi ignorada pela moda (p. 28), não foi apenas destruidor de valores, mas criador (p. 31). Sua oposição à tradição metafísica vigente é marca de sua filosofia dionisíaca que reconcilia homem e mundo (pp. 35-36). Abusado por uma apropriação nazista indevida (cap. 3), não é um autor nacionalista (pp. 40-41) nem antisemita (pp. 41-43). Tampouco Nietzsche foi um “irracionalista” (cap. 4), mas a aparência de sê-lo se deve às suas provocações (cap. 5). Que ele é “operante” (pp. 103-104), tem seguidores importantes (pp. 104-105), que ele é fascinante – ainda que possa ser aversivo a alguns leitores – (pp. 105-107), com tudo isso concordo. Há outros pontos que eu poderia listar aqui, mas sabemos que o lucro será maior com a leitura direta do excelente livro.

Também o título é o melhor que poderia haver: “Nietzsche, filósofo da suspeita”. De tantas boas caracterizações possíveis do autor alemão, a de pensador da suspeita é simplesmente perfeita. Sem dúvida, como a autora destaca com frequência, Nietzsche nos ensina a suspeitar. O que acredito, porém, é que devemos suspeitar do próprio Nietzsche e de nós mesmos, enquanto seus leitores, e é daqui que posso fazer esta conversa render um pouco mais. Ao iniciar o livro tratando de “Nietzsche e suas provocações”, Marton acerta em considerar o filósofo como “um dos mais controvertidos de nosso tempo” (p. 7) e com a conclusão de não ser “por acaso que sua obra será desacreditada, distorcida, deturpada” (p. 8). Como ela deixa implícito, ele é controverso e tem sua obra desfigurada muito provavelmente porque mostra, “ao contrário do que supomos”, que “o bem nem sempre contribui para o prosperar da humanidade e o mal, para a sua degeneração” (p. 7). Essa frase, corretíssima, merece ser por nós desenvolvida, pois é aqui que está o nó da questão. Suspeitar do próprio Nietzsche implica em suspeitarmos, na mesma medida, dos valores que carregamos conosco e do quanto eles estão em jogo quando o lemos, tensionando nossos desacordos e acordos com ele. Afinal, estamos dispostos a lutar contra a degeneração da humanidade, cultivar seu florescimento, mesmo que, para isso, tenhamos que aceitar o

“mal”? Caso não estejamos e, por isso, queiramos negar a imoralidade de Nietzsche, isso não seria tão suspeito quanto atacá-lo por sua imoralidade?¹

A indevida apropriação nazista de Nietzsche foi grave, como Marton explica muito bem, especialmente no terceiro capítulo de seu livro. Entretanto, parece-me que não nos atentamos ainda para um, em particular, dos efeitos nocivos dessa injustiça, talvez por ser um efeito secundário, um desdobramento, a saber: que a necessidade de esclarecer os fatos, distanciando o filósofo alemão desse movimento político abominável, fez-nos perder de vista que Nietzsche é, sim, um imoralista, característica da qual ele tinha muito orgulho e se dava frequentemente. Deixemos as coisas mais claras. Marton pergunta em um de seus subcapítulos – e a questão é apropriada e pô-la é, por si só, excelente – se Nietzsche é um “apologista da força bruta” (p. 43), para defender que não. Para fazê-lo, ela precisa abordar a noção de *Wille zur Macht*, vontade de poder ou vontade de potência, a depender da tradução. Muitas vezes, detalhes de tradução são apenas detalhes. Aqui não. Disso bem sabe Marton, que escreve: “A meu ver, traduzi-la por vontade de poder, como preferem alguns, pode induzir o leitor a graves equívocos. Dentre eles, está o de tomar o vocábulo ‘poder’ estritamente² no sentido político, contribuindo assim para reiterar as apropriações nazistas do pensamento nietzschiano” (p. 44). Ocorre que deixando de lado a palavra “poder”, para dela suavizar o sentido político, pondo em seu lugar “potência”, opta-se por evitar o risco de contribuir para o “grave equívoco” das “apropriações nazistas” e ganha-se o efeito colateral de suavizar Nietzsche. Vejamos. Quando Marton escreve que “associar a concepção de vontade de potência a um desejo de dominação política, remeter a noção de além-do-homem à ideia da superioridade da raça ariana: essas foram algumas das principais estratégias adotadas pelos ideólogos do nazismo” (p. 55), ela acerta. Porém, as consequências abusivas dessas estratégias não desmerecem, por princípio, os seus fundamentos teóricos. Mais especificamente sobre tais fundamentos, devo dizer que a falta de sustentação, no pensamento nietzschiano, da superioridade ariana não desmente que a concepção de vontade de poder remete *também* ao desejo de dominação política.

O tema que escolhi para essa pequena conversa parece interessar muito a autora. Ela volta a tratá-lo regularmente e sempre para distanciá-lo da apropriação indevida que dele fez o nazismo, assinalando todas as vezes em que a noção de vontade de poder excede o campo político. Por exemplo, ao afirmar: “É descabido, pois, tentar examinar a consistência teórica das ideias políticas do filósofo, tendo em vista a noção de poder no sentido estrito do termo. E isso antes de tudo porque não é nesse contexto que elas se encontram” (p. 70). Mais uma vez, Marton muito apropriadamente fala em “sentido

¹ Esse segundo caso tem como exemplo mais notável Domenico Losurdo, mais substancialmente em *Nietzsche, o rebelde aristocrata*, assim traduzido para o português e publicado em 2009 pela editora Revan.

² Atentemos para essa palavra, cujo uso é apropiadíssimo.

estrito”, assim como antes havia usado o advérbio “estritamente”. Esse importante fato parece ser um sinal de que talvez não estejamos em desacordo completo nesse ponto, mas que a autora simplesmente deu maior ênfase ao que lhe importava dar.

Vejamos alguns poucos exemplos, apenas da terceira parte de *Assim falava Zaratustra*, que colocam em questão essa ênfase: “*Volúpia, anseio de domínio* [Herrschaft], *egoísmo*: essas três foram até agora as mais bem amaldiçoadas e mais terrivelmente caluniadas e aviltadas – essas três vou agora sopesar humanamente bem” (ZA III, Dos três males 1). Realmente, Zaratustra as sopesa positivamente, dando notadamente ao anseio de domínio a honrosa nomeação de virtude dadivosa (Cf. ZA III, Dos três males 2). Mas do que se trata? “Assim exige meu grande amor aos mais distantes: *não poupes teu próximo!*” (ZA III, Das velhas e novas tábuas 4). Muitos comentadores quiserem ver nessa e em passagens semelhantes apenas um jogo retórico. Contudo, é Zaratustra quem pergunta: “Ó meus irmãos, então sou cruel?” (ZA III, Das velhas e novas tábuas 20), para indiretamente responder: “Onde se acha o grande perigo para o futuro do homem? Não se acha nos bons e nos justos? *Destroçai, destroçai* [zerbrecht] *os bons e os justos!* – Ó meus irmãos, compreendestes também essas palavras?” (ZA III, Das velhas e novas tábuas 27). Zaratustra duvida da compreensão de seus ouvintes e antevê a reação repulsiva que palavras tão duras causariam: “Fugis de mim? Estais apavorados? Tremeis ante essas palavras?” (ZA III, Das velhas e novas tábuas 28).

Escapa a uma mera resenha a possibilidade de me aprofundar nesse ponto, mas devo alertar leitores mais inexperientes que essas passagens de Zaratustra encontram eco em muitas outras, sobretudo nas que tratam do além-do-homem e dos elogios a Napoleão Bonaparte e César Bórgia. Voltemos a Marton. Diz ela: “Entender a vontade de potência como apologia do desejo de dominação política é resultado de uma atitude que se limita a ater-se a fórmulas isoladas, sem levar em conta a argumentação desenvolvida por Nietzsche em seus textos” (pp. 44-45). Sim, há várias passagens que mostram que o filósofo utiliza a noção de vontade de poder para tentar descrever a *physis*, alargando o seu sentido político para alcançar o domínio físico ou ontológico. Não sendo adequado isolar fórmulas, é verdade, perguntemos: quais fórmulas podemos privilegiar, então? Uma saída possível para fugir da acusação de uma leitura limitada ou estreita é investigar se para Nietzsche é precisamente quando o político não acompanha a natureza que ele decai, sendo essa o critério último para a avaliação da força política.

Como quer que seja, o “zerbrecht” de Zaratustra é o que inegavelmente causa mais arrepios em todos nós. Sem dúvida, Nietzsche idealiza tipos, sobre isso a literatura é abundante, e é disso que se trata frequentemente quando ele fala de nobres ou escravos. Mas a simples leitura da *Genealogia da moral* deixa patente que ele não marginaliza os seus exemplos históricos concretos, ainda que se sirva deles para elaborar uma tipologia. Outra coisa é afirmar que, sabendo que “o forte desafia todos os seus pares”, Nietzsche “não identifica a precedência com supremacia nem confunde o combate com

extermínio”, de maneira que “mais próxima de um jogo que da guerra total, a luta é sempre pela precedência, nunca pelo aniquilamento do adversário” (p. 63). Esqueçamos a polêmica da besta loira, irrelevante, porque de pouca base textual, aliás corretamente posta de lado por Marton. Qual seria o sentido, antes, do elogio que o filósofo faz à Roma e, especialmente, a Júlio César e a todos os grandes conquistadores? Nietzsche é cauteloso ao fazer seu Zarathustra elogiar o mal como “a melhor força do homem” (ZA IV, Do homem superior 5), pois sabe que lida com leitores que tremerão ante essas palavras. Que haja quase silêncio, com apenas sussurros a respeito, não nos parece autorizar, contudo, a entender a guerra *estritamente* como “jogo”, ainda que essa noção deva ser levada em conta para o alargamento semântico que Nietzsche propõe e do qual Marton tem consciência.

Muitos outros temas abordados em *Nietzsche, filósofo da suspeita* gerariam outras diferentes conversas, a depender de cada leitor e de seus interesses próprios. Isso só faz provar a qualidade do livro. Que o filósofo alemão seja fascinante, como Marton lembra por se tratar de um texto introdutório, já sabíamos. Mas esse é o adjetivo apropriado também para o seu próprio trabalho, do qual a leitura é altamente recomendada.

Recebido: 12/06/2024
Aprovado: 19/07/2024

Received: 12/06/2024
Approved: 19/07/2024

ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 15 – N. 01 ISSN 2179 – 3441

Resenha de JULIÃO, José Nicolao. *As considerações de Nietzsche sobre o Renascimento*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2023.

André Luís Mota Itaparica 

Professor da UFRB e do PPGF-UFBA. Cachoeira/Salvador, BA, Brasil. Contato: itapa@ufrb.edu.br

Friedrich Nietzsche foi um entusiasta do Renascimento. O movimento italiano foi considerado, na *Genealogia da moral*, uma vitória temporária do ideal clássico e dos valores nobres, na disputa histórico-universal realizada entre “Roma” e “Judeia”. Ademais, como professor de filologia clássica na Universidade da Basileia, era colega e admirador do grande historiador da arte suíço Jacob Burckhardt, autor de livros célebres como *A cultura do renascimento na Itália* e *O cicerone. Um guia para aproveitar a arte da Itália*. Por essas razões, não deixa de ser curioso que, na pesquisa Nietzsche, seja escasso o número de livros inteiramente dedicados à relação entre Nietzsche e o Renascimento. A obra *As considerações de Nietzsche sobre o Renascimento*, de José Nicolao Julião, pretende preencher essa lacuna, e só por isso a empreitada já merece ser saudada pela comunidade de estudiosos do filósofo alemão, particularmente no Brasil, mas também no exterior.

Com uma prosa sóbria e direta, o livro revela uma extensa pesquisa sobre a relação de Nietzsche com o Renascimento em suas diversas dimensões. Nesse sentido, deve-se ressaltar não só o estudo filosófico, mas também o estudo histórico a que se dedicou o autor. Chama particularmente atenção a riqueza da bibliografia de história da arte utilizada, que se mostrou imprescindível para o trabalho, assim como o cuidado em incluir boas imagens das obras artísticas de mestres renascentistas comentadas por Nietzsche. Com isso, num livro breve e claro, Julião abarca uma enorme gama de aspectos históricos, políticos, artísticos e filosóficos envolvidos no Renascimento, para dar conta das centenas de referências diretas que Nietzsche faz a personagens

importantes do movimento. A esse respeito, Julião lembra que um traço comum da filosofia de Nietzsche é o fato de que o Renascimento, assim como o Iluminismo, é considerado tanto historicamente, como um movimento temporalmente localizado, quanto conceitualmente, como um conjunto de ideias de caráter renovador: “ambas as terminologias devem ser compreendidas em nossa análise, tanto como uma instância histórica particular (o Renascimento, o Iluminismo) quanto como ideia mais geral de renascimento e iluminação” (p. 24).

Assim entendido, o leitor não só é inserido no mundo do Renascimento, mas também tem a oportunidade de visualizar a extensão dos propósitos culturais que a reflexão de Nietzsche sobre a história do ocidente abarca. Trata-se, aqui, de uma leitura que tem como princípio metodológico compreender o contexto de elaboração de uma obra: “faz-se necessário um método interpretativo de análise que não privilegie somente o texto, mas também o contexto, as circunstâncias em que foi elaborado” (p. 25). Numa filosofia que se caracteriza pela multiplicidade dos pontos de vista que aplica em suas análises, ao abordar os problemas com que Nietzsche se ocupou a partir de temas relacionados ao Renascimento, a obra de Julião oferece uma análise privilegiada de uma dessas perspectivas, que não se pretende, contudo, exclusiva: “[...] este não é o único e nem o mais importante período histórico admirado pelo filósofo em busca da complexidade e da pluralidade que caracterizam a cultura superior, iluminada, capaz de fazer emergir figuras ou tipos históricos que atuam como grandes homens” (p. 17).

Seguindo a tradicional periodização da obra de Nietzsche em três fases (pessimismo romântico, intelectualismo iluminista e época da transvaloração), Julião dividiu as seções de seu livro de acordo com cada um desses momentos. A primeira parte dedica-se à contraposição entre o projeto cultural de um renascimento (*Wiedergeburt*) da tragédia a partir da arte total wagneriana e o ideal clássico da época do Renascimento. Na segunda parte, o livro analisa o período da filosofia dos espíritos livres, concentrando-se nos grandes modelos renascentistas de Nietzsche: Leonardo da Vinci, Rafael Sanzio e Michelangelo Buonarroti. Na terceira parte, enfim, Julião detém-se na relação entre o projeto de transvaloração e sua explosiva associação com a figura de Cesare Borgia.

O propósito de tal divisão é mostrar como Nietzsche, no primeiro período de sua obra, imbuído de sua metafísica de artista e da defesa do ideal wagneriano, mantém certa distância do ideal renascentista, visto como manifestação da cultura socrático-alexandrina, racionalista e dualista, em detrimento do caráter trágico e unitário da Grécia arcaica, da qual a obra de Wagner representaria o real renascimento: “Ao contrário do socratismo e, conseqüentemente, do cristianismo, que separam os opostos, opondo a virtude à sensualidade, a espiritualidade à paixão, a alma ao corpo, a música

wagneriana os une e, com isto, encontra a plenitude do espírito dos pensadores trágicos da Grécia arcaica” (p. 39).

Essa visão se modifica radicalmente no seu segundo período, que coincide com o seu rompimento com Wagner e com a metafísica de Schopenhauer, quando Nietzsche passa a prezar o caráter científico e racional do Renascimento, já que o filósofo, nesse momento, passa a se considerar um herdeiro dos ideais iluministas e representante do espírito livre: “a partir da sua fase intermediária – estendendo-se ao terceiro momento do seu processo de desenvolvimento intelectual – o filósofo passa a ver o Renascimento como sendo, na história da civilização humana, um momento da reabilitação de uma cultura elevada, tal como aquela laureada por ele, quando se referia ao período trágico grego ou, posteriormente, quando se referirá ao Iluminismo” (p. 65).

No terceiro período, então, Nietzsche encontra, no personagem conceitual Cesare Borgia, um tipo representativo de sua transvaloração dos valores. Como modelo radicalmente oposto dos ideais cristãos, Cesare Borgia representa, segundo Julião, uma figura central na transvaloração dos valores cristãos, assumindo um protagonismo no próprio *Anticristo*, livro que Nietzsche chegou a considerar como a própria realização da transvaloração. Ele personificaria os dois aspectos da transvaloração, o negativo, da crítica dos valores decadentes, e o positivo, da exortação e realização de valores superiores e afirmativos: “o personagem conceitual ou tipo exemplar de Cesare Borgia – o antípoda do Cristianismo – é apresentado como protagonista, sendo ele, ao mesmo tempo, a realização da plenitude e o automartírio” (p. 155). Quanto a essa interpretação, certamente se poderia questionar a centralidade, diria até a quase exclusividade, do personagem Cesare Borgia nesse terceiro período da filosofia de Nietzsche. Essa escolha se justifica pela originalidade da perspectiva e pela audácia de enfrentar um tema tão controverso. Entretanto, com isso, o tema do Renascimento como capítulo importante da disputa histórico-universal entre Roma e Judeia acabou não recebendo destaque na análise de Julião, que poderia desenvolver outros aspectos renascentistas exaltados por Nietzsche no período da transvaloração de todos os valores.

Apesar da aparência esquemática, comum quando se adota a periodização clássica da obra de Nietzsche (e o que faz muitos a considerarem apenas uma divisão metodológica e didática), a análise de Julião é claramente um recorte de temas importantes de cada período em relação ao Renascimento, não procurando, assim, apresentar uma leitura sistemática e exaustiva da obra de Nietzsche sob a ótica do Renascimento, nem forçar uma correspondência estrita entre os temas e as três fases da obra de Nietzsche, algo que o autor faz questão de esclarecer já na introdução do livro: “podemos afirmar que há em Nietzsche pelo menos três momentos de apropriação sobre o Renascimento (*Renaissance*) no conjunto da sua obra, e que estes estão, respectivamente, vinculados, mas não totalmente afinados e harmoniosamente

definidos, com a divisão *standard* – em três fases – do seu processo de desenvolvimento intelectual” (p. 11).

É necessário enfatizar que a análise dos três períodos da relação de Nietzsche com o Renascimento se sustenta na abordagem de diversos aspectos históricos, culturais e artísticos, assim como na exposição de como isso se reflete nas transformações da obra de Nietzsche. Tal abordagem envolve, assim, uma discussão sobre a oposição entre ópera e obra total, a analogia entre coro luterano e coro trágico, e considerações sobre toda uma gama de escritores, músicos, pintores e escultores que traduzem o ideal nietzschiano em cada um desses momentos (o herói trágico, o espírito livre e homem superior). A produção desse grande mosaico, portanto, mostra como a comparação realizada por Julião entre as fases da obra e as considerações nietzschianas não é feita de forma automática e forçada. Quanto a isso, é exemplar a análise que o autor faz das mudanças de interpretação que a *Transfiguração* de Rafael recebe em cada momento da obra do filósofo alemão.

É digno de nota, também, o destaque que Julião dá à influência que as reflexões de Burckhardt exerceram sobre a concepção de Nietzsche do Renascimento. Quando comenta os três grandes artistas renascentistas, Julião, acertadamente, enfatiza a importância de Burckhardt na recepção nietzschiana desses autores, em particular Michelangelo. Assim como Burckhardt, Wagner é, por motivos semelhantes, uma presença marcante na obra aqui resenhada. Por isso, talvez seu autor devesse ter discutido o papel do compositor alemão no desenvolvimento do tema da “despontenciação (*Depotenzieren*) da aparência na aparência”. Trata-se de uma ideia schopenhaueriana que foi discutida no *Beethoven* de Wagner e que depois reapareceu na célebre descrição da *Transfiguração* no *Nascimento da tragédia*. Isso poderia enriquecer a análise da interpretação nietzschiana do quadro de Rafael, que, em todo o caso, é muito bem realizada.

Trata-se de um livro, enfim, que vem suprir uma lacuna importante na pesquisa Nietzsche, fornecendo um apurado panorama da relação de Nietzsche com o Renascimento. Além da importante contribuição acadêmica do livro, vale também ressaltar o espírito propriamente nietzschiano – de união entre vida e obra – que o inspira: tanto nos agradecimentos como em várias palestras de divulgação do livro, Julião sublinhou como a obra foi gestada no difícil período da pandemia da Covid-19, quando enfrentou perdas e adversidades pessoais de várias ordens, de sorte que a escrita do livro representou, para o próprio autor, uma forma de renascimento.

ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 15 – N. 01 ISSN 2179 – 3441

Público e popularidade III* de Richard Wagner

Tradução e apresentação de Lucas Pires Ramos 

Licenciado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. Graduando do Bacharelado em Filosofia na Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, Brasil. Contato: lucaspiresramos@gmail.com

Apresentação

A publicação, em 1878, de *Humano Demasiado Humano I* não marcou apenas mais um lançamento do Professor de Filologia da Universidade da Basiléia, Friedrich Wilhelm Nietzsche, mas também um rompimento com seus amigos, seus leitores e com a tradição filosófica. Enquanto de *O Nascimento da Tragédia* até a *Quarta Extemporânea* ainda se encontrava nos textos de Nietzsche ao menos a tentativa — cada vez menos enfática, porém — de se alinhar a Schopenhauer e a Wagner, em *Humano* encontra-se apenas o confronto direto. Embora muitos sejam os motivos que conduziram Nietzsche a este rompimento, cuja análise detalhada não nos cabe fazer aqui, é importante tecer um breve comentário acerca do festival de Bayreuth e do novo círculo de amizade de Nietzsche. O tão esperado primeiro

* Para a realização da tradução, foram consultadas duas fontes. Primeira, a edição digitalizada das *Bayreuther Blätter*: WAGNER, Richard. **Publikum und Popularität III**. Bayreuther Blätter. Monatsschrift des Bayreuther Patronatvereines unter Mitwirkung Richard Wagner's redigiert von H. v. Wolzogen. Achtes Stück (August). Chemnitz, Deutschland: Verlag von Ernst Schmeitzner, 1878, S. 213–222. Disponível em: <<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015023339768&seq=6>>. Segunda, a edição dos escritos e poesias completos de Richard Wagner: WAGNER, Richard. **Publikum und Popularität III**. Richard Wagner Sämtliche Schriften und Dichtungen. Sechste Auflage, Zehnter Band. Leipzig, Deutschland: Breitkopf & Härtel, 1878, S. 79–90. O uso desta segunda edição, em alemão gótico, serviu de apoio não apenas para a comparação dos textos, mas sobretudo para a compreensão da última página, a qual, na edição dos *Bayreuther Blätter*, encontra-se danificada.

festival de Bayreuth, seja pela encenação, seja pelo público, não agradou a Nietzsche, àquele que acabara de publicar a sua última extemporânea exaltando Wagner e seu empreendimento. “Nietzsche reconheceu os limites da arte teatral, percebeu que daqui não partiria aquilo que ele vislumbrava com necessidade. Nietzsche se conscientizou de sua tarefa, viu-se chamado para, a partir de agora, prosseguir sozinho em seu caminho” (JANZ, 2016, p. 564). O autor de *O Nascimento da Tragédia*, que já estava com um estado de saúde debilitado, pede, em 1876, uma licença de um ano da Universidade da Basiléia para realizar o tratamento de sua condição cada vez pior em Sorrento, na Itália, onde não apenas Malwida von Meysenbug o encontraria, mas também Paul Rée e Albert Brenner. Instalados na Villa Rubinacci, inicia-se o convívio diário pautado na troca de ideias, nas leituras conjuntas e nos demais exercícios de reflexão, ao ponto de cogitarem instituir uma Escola dos Educadores (D’IORIO, 2014, p. 60). Não exatamente *por causa de*, mas certamente *em companhia* deste novo convívio, Nietzsche rompe de vez com a metafísica de Schopenhauer e concentra-se na escrita do que virá a ser precisamente o *Humano Demasiado Humano I*.

Embora o *Humano* de Nietzsche apenas tenha chegado às livrarias nos primeiros dias de maio, já havia em Bayreuth, curiosamente, porque não isso não fora organizado por Nietzsche, uma cópia do livro em 25 de abril (JANZ, 2016, p. 634). Apesar de em um primeiro momento Wagner escrever a Overbeck dizendo que não leria o texto de Nietzsche para preservar a ele e a sua amizade, Wagner não podia ignorar o seu abandono público e já em 29 de abril inicia a leitura (JANZ, 2016, p. 644-5). Ainda em abril, Wagner publica na revista *Bayreuther Blätter*, da qual ele próprio era colaborador, a primeira parte de *Público e Popularidade*; em junho, a segunda; e em agosto, a terceira. É precisamente nesta última parte que Wagner, “sem mencionar o nome de Nietzsche, mas de forma absolutamente evidente para quem entendia um pouco do assunto, pisoteou as máximas, as posições filosóficas de Nietzsche, tentando ridicularizá-las como academismo débil e arrogante” (JANZ, 2016, p. 646). Nietzsche lê o texto de Wagner no dia 2 de setembro e, no dia seguinte, escreve acerca disso para Heinrich Köselitz (Peter Gast), Ernst Schmeitzner e Franz Overbeck. Ao primeiro, comenta: “Também a polêmica de W<agner> eu conto dentre o que é demasiado humano”¹. Ao segundo, informa: “Ontem eu li as páginas quase vingativas, muito malvadas de W<agner>, contra mim. Céus, que polêmica desajeitada!”². Ao último, aponta: “Eu também li agora a polêmica infeliz e muito malvada de W<agner> contra mim na edição de agosto dos

¹ Carta de 3 de setembro de 1878 a Heinrich Köselitz (KGB 2.5, p. 349).

² Carta de 3 de setembro de 1878 a Ernst Schweitzer (KGB 2.5, p. 350).

Bayr<euther> Bl<ätter>: feriu-me, mas *não no lugar* que Wagner queria”³. Os ataques foram o suficiente, porém, para que no dia 10 do mesmo mês Nietzsche pedisse a Ernst Schmeitzner a redução das remessas da revista: “<não> me envie os Bayreuth<er Blätter> todo mês, mas me dê em conjunto o que é publicado ao longo de um ano. Para que eu deveria me obrigar a receber doses mensais de baba raivosa wagneriana!”⁴. Nietzsche carregará esta polêmica até o final de sua vida, atacando Wagner e os wagnerianos. Em *O Caso Wagner*, escreve sobre os efeitos de Wagner sobre os jovens: “O jovem se torna um imbecil — um ‘idealista’. Está além da ciência; nisto se acha à altura do mestre. Contrariamente, ele faz o filósofo; escreve os *Bayreuther Blätter*; resolve todos os problemas em nome do Pai, do Filho e do Mestre Santo” (FW, Nachschrift; KGW, p. 38). Dentre as críticas de Nietzsche, vale concluir esta introdução com uma a leitura que o próprio Nietzsche faz em *Ecce Homo* de toda polêmica envolvendo-o e Wagner. Não sendo tão preciso quanto às datas e aos fatos biográficos, Nietzsche escreve:

Quando finalmente chegou em minhas mãos o livro acabado [*o Humano*] — para profundo espanto de um grave doente —, enviei, entre outros, dois exemplares também para Bayreuth. Por um milagre de sentido no acaso, chegava-me simultaneamente um belo exemplar do texto do Parsifal [...]. — Esse cruzamento dos dois livros — a mim me pareceu ouvir nele um tom ominoso. Não soava como se duas *espadas* se cruzassem?... De qualquer modo nós o sentimos ambos assim: pois ambos calamos. — Por esse tempo apareceram as primeiras *Bayreuther Blätter*: eu compreendi *para o que* já era hora. — Incrível! Wagner havia se tornado devoto...” (EH, *Humano, Demasiado Humano* 5; KGW, p. 325).

Referências Bibliográficas:

D’IORIO, Paolo. **Nietzsche na Itália: a viagem que mudou os rumos da filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

JANZ, Curt Paul. **Friedrich Nietzsche: uma biografia, volume I: infância, juventude, os anos em Basileia**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

NIETZSCHE, F. W. **Nietzsche Werke**. Kritische Gesamtausgabe (KGW). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Sechste Abteilung, dritter Band (6.3). Berlin: Walter de Gruyter, 1969.

NIETZSCHE, F. W. **Nietzsche Briefwechsel**. Kritische Gesamtausgabe (KGB). Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Zweite Abteilung, fünfter Band (2.5). Berlin: Walter de Gruyter, 1980.

³ Carta de 3 de setembro de 1878 a Franz Overbeck (KGB 2.5, p. 351).

⁴ Carta de 10 de setembro de 1878 a Ernst Schweitzer (KGB 2.5, p. 352).

Público e Popularidade III

Observamos o público de leitores de jornal e o de frequentadores de teatro para lançar, por ora, apenas um olhar que espia turvamente o *populus*⁵ e a *popularidade* vinda dele. Se, antes, ainda levássemos em consideração o público *acadêmico*, então deveríamos temer ainda mais turvar essa perspectiva. “Quando o povo fala, eu calo a boca”, é dito certa vez em meu *Os Mestres Cantores*⁶; e deve-se certamente aceitar que uma máxima orgulhosa que se expressa semelhantemente seja o princípio de tudo que é catedrático, esteja a cátedra agora na sala de aula ou no salão colegial⁷. Mas a fisionomia da essência acadêmica já tem para si a vantagem de ser ela mesma popular: abrem-se as primorosas *fliegenden Blätter*⁸, e até mesmo o camponês⁹ que viaja no trem reconhecerá imediatamente o “professor”¹⁰, como diversas vezes os espirituosos desenhos dos artistas de Munique o exibem para nós em uma inócua conversa; a esse tipo ainda se aproxima agora o *estudante* certamente não menos popular, com o boné de criança em uma parte da cabeça, em botas de cano alto, trazendo em sua frente a transbordante barriga de cerveja, e temos diante de nós o instrutor e o aluno da “*ciência*” que olham orgulhosamente de cima para baixo para nós artistas, poetas e músicos, como os pós-maturos (*Spätgeburten*) de um apodrecido método de visão de mundo.

Se os cuidadores desta ciência são populares em sua aparição diante dos olhos do povo, infelizmente, porém, escapa-lhes toda influência sobre o povo mesmo, ao passo que eles, por fim, se voltam aos ministros dos estados alemães. Estes são, na maioria das vezes, apenas juristas e aprenderam nas universidades mais ou menos o que um inglês, que começa sua carreira estatal como advogado

⁵ Wagner emprega o termo latino *populus*. Segundo o dicionário de Lewis e Short, *A Latin Dictionary*, trata-se do “povo”, da “população”, raramente da “plebe”. Ao empregar o termo latino, Wagner afasta-se do termo alemão “Volk” (povo), bastante empregado ao longo deste texto.

⁶ Referência a sua obra *Die Meistersinger von Nürnberg*, apresentada pela primeira vez em 1868. Vale informar que, em sua obra, o rouxinol diz *wenn* ao invés de *wann*, o que, caso citado conforme o original, poderia nos conduzir à seguinte tradução: “se o povo fala, eu calo a boca”.

⁷ Na edição de *Bayreuther Blätter*, o termo é “*Collegiumsaaale*” com “c”, o que aparece no dicionário Duden como *Collegium musicum* (a unificação livre dos musicistas em escolas ou universidade) ou *Collegium publicum* (a preleção pública em uma universidade). Na edição de suas obras completas, por sua vez, o termo é “*Kollegiumsaaale*” com “k”, o que expressaria a totalidade de professores e professoras em uma escola.

⁸ *Fliegende Blätter* era o nome de uma revista humorística semanal alemã, ricamente ilustrada, publicada entre o século XIX e XX em Munique.

⁹ Bauer significa tanto “agricultor”, “camponês”, quanto “pessoa bruta, não aplainada”, ou ainda, em relação ao verbo *bauen* (construir), “construtor”.

¹⁰ O termo *Professor* em alemão diz respeito estritamente ao professor universitário.

jurídico, adquire no estabelecimento de um advogado¹¹; mas, quanto menos eles entendem da verdadeira “ciência”, tanto mais zelosamente estão propensos à remuneração¹² e ao aumento das forças universitárias do país, porque agora no exterior se diz constantemente que, mesmo que não devesse haver muito em nós, ao menos nossas universidades eram muito úteis. Sobretudo nossos príncipes, referente aos quais, aliás, é solicitamente glorificado um primoroso cultivo militar do exterior, ouvem de bom grado falar de suas universidades, e eles se superam mutuamente no “levantamento” das mesmas; como recentemente um rei da Saxônia não cessou com a assistência à sua universidade em Leipzig antes que a quantidade de estudantes de lá tivesse ultrapassado a da universidade de Berlim. Quão orgulhosos não devem se sentir os cuidadores da “ciência” alemã sob tais mais altas demonstrações de zelo para eles!

Que esse zelo de cima valha unicamente para a satisfação de uma vaidade mesmo assim digna, não se pode, entretanto, aceitar sem exceção. A assistência muito grande à disciplina daqueles magistérios¹³, que são utilizáveis para o adestramento dos servidores públicos, atesta que os governos também têm em vista uma finalidade prática no cuidado com os ginásios¹⁴ e universidades. Nós viemos a saber há algum tempo algo muito instrutivo acerca disso por meio de uma publicação do Professor de Göttingen *P. de Lagarde*, através do que fomos colocados em posição de reconhecer¹⁵ bem as verdadeiras intenções dos ministérios do Estado,

¹¹ “Juristas”, “advogado jurídico” e “advogado” são respectivamente as traduções de *Juristen*, *Rechtsanwalt* e *Advokat*. *Jurist* é uma pessoa que estudou jurisprudência (*Rechtswissenschaften*) e trabalha neste âmbito. *Rechtsanwalt* é o jurista com um licenciamento estatal de consultor e representante em assuntos jurídicos, especialmente processos. Uma vez que *Anwalt* é o título profissional de advogado, justifica-se a escolha de traduzir *Rechtsanwalt* como “advogado jurídico”. Por fim, *Advokat* pode ser estritamente *Rechtsanwalt* (advogado jurídico), apenas *Anwalt* (advogado) ou ainda *Rechtsbeistand*, isto é, uma pessoa jurista competente que arranja assuntos jurídicos alheios com uma permissão administrativa, sem ser advogado jurídico.

¹² *Dotierung* diz respeito especificamente à remuneração para uma atividade profissional elevada.

¹³ A frase *für die Disziplin derjenigen Lehrfächer* pode conter três sentidos: à disciplina (conduta) daquelas disciplinas (aulas); à disciplina (conduta) daqueles magistérios; ou à disciplina (aula) daqueles magistérios. *Disziplin* pode significar tanto conduta quanto área específica (como anatomia é uma disciplina da medicina). *Lehrfach* pode significar tanto matéria na escola ou universidade quanto o cargo de professor.

¹⁴ *Gymnasium* é especificamente uma escola superior conducente à aptidão para acessar o ensino superior.

¹⁵ Wagner usa ao longo deste texto uma série de termos de mesma raiz: *kennen*, *erkennen*, *erkennbar*, *erkennend*, *die Erkennung*, *die Erkenntnis*, *die Kenntnis*, *das Erkennen* e *der Erkennende*. Além de cada um destes termos não se esgotar em apenas um termo em português, não é possível manter na tradução a relação entre eles a partir de um radical comum. Para, entretanto, manter uma certa padronização, adotaremos respectivamente as seguintes traduções: conhecer, reconhecer, conhecível, que conhece, reconhecimento, conhecimento, conhecimento, conhecer/conhecimento e homem do conhecimento/cognoscente. O termo “conhecimento” traduz aqui sobretudo *Erkenntnis*. Quando

assim como as intenções especiais dos mesmos sobre o que pode ser utilmente empregado dos domínios das ciências particulares. Através dos severos arranjos, conhecidos por nós, que dizem respeito às diárias horas de aula, sobretudo nos ginásios, deve-se inferir a grande pretensão dos governos em se assegurar especialmente das persistentes forças de trabalho. Se um pai preocupado com a saúde de seu filho perguntasse, p. ex., a um diretor ginásial se o plano didático de horas, que ocupa o dia inteiro, não deveria deixar livre ao menos algumas horas à tarde, algo já para os exercícios a serem sempre adicionalmente elaborados em casa, então ele viria a saber que o senhor Ministro nada quer saber sobre essas ideias; o Estado usa os trabalhadores eficientes, e desde antigamente o sangue jovem sobre a carteira escolar¹⁶ deveria se aguerrir adequadamente ao traseiro¹⁷ para, futuramente, poder se sentir confortável o dia inteiro sobre a cadeira do escritório. Os óculos parecem ter sido criados especialmente para esse sistema de aula, e a razão pela qual as pessoas nos tempos antigos eram evidentemente mais espertas¹⁸ vem decerto de que elas também viam mais claramente com seus olhos e não necessitavam de óculos. — Contrariamente, os anos de universidade parecem agora, com característico instinto pedagógico-estatal, estar liberados para o afofar-se¹⁹ da força juvenil. Especialmente o futuro funcionário público, na utilização de seu tempo, inclusive de maneira completamente livre, espera apenas pelo assustador fantasma do exame final do Estado²⁰, com o qual ele sabe lidar por fim, no último momento, entretanto, através da eficiente memorização da receita da justiça estatal. Ele utiliza os belos anos sabáticos para a sua formação como “estudante”. Aí é exercitado o “costume estudantil”; o “duelo”²¹ e a “cor da união estudantil”, suas imagens retóricas embelezam até mesmo em sua futura eficácia parlamentar, de fato, a do chanceler; a “*Bier-Salamander*”²² assume o cargo do desgosto e da preocupação que, outrora, “insuflavam e engordavam antes do

traduzir *Kenntnis* ou *Erkennen*, será indicado entre parênteses, e quando estiver acompanhado de “homem”, traduz *Erkennende*.

¹⁶ *Schulbank* não seria bem a “carteira escolar” tal como conhecemos, mas aquelas cadeiras para estudantes unidas a um púlpito.

¹⁷ Além de “traseiro”, *Sitzfleisch* pode significar também a constância (ligada à preguiça espiritual) na atividade de ficar sentado, o que nos permite traduzi-lo como “sedentarismo”, como será feito posteriormente.

¹⁸ Embora a expressão *helleren Kopf haben* signifique “ser mais esperto”, como traduzimos, esta tradução impossibilita o jogo de palavras feito por Wagner. Porque as pessoas viam mais claramente (*heller*), elas, traduzindo a expressão literalmente, tinham cabeças mais claras.

¹⁹ *Ausrasen* significa tanto “correr muito rapidamente até o fim” quanto “comportar-se loucamente” ou “irar-se”.

²⁰ *Staatsexamen* é especificamente uma prova de conclusão realizada (em determinadas profissões acadêmicas) pelos examinadores do Estado.

²¹ *Mensur*: duelo estudantil com taco ou espada.

²² Tratava-se de uma forma festiva usual das uniões estudantis de beber em comemoração a alguém.

tempo” *Falstaff*²³. Então vem a “decoreba”, o exame, por fim a contratação, e — o “filisteu”²⁴ está pronto, ao qual o enorme servilismo e o necessário sedentarismo ajudam com o tempo até nas mais gloriosas alturas da direção estatal, nas quais, em seguida, é de novo disposto para baixo, e a escola é eficientemente vigiada para que ninguém esteja melhor do que o senhor ministro mesmo estava. — Estas são as pessoas que teriam de dar seus pareceres nas funcionalidades estatais, nas Câmaras dos Deputados e nos Parlamentos do Império, p. ex., também sobre estabelecimentos públicos de arte e projetos de refinamento dos mesmos, caso elas, por imprudência, fossem recomendadas à promoção pelo Estado. Enquanto público de teatro eles amam o gênero do “*Einen Jux will er sich machen*”²⁵. —

Assim estaria agora mais ou menos indicado o ciclo de *utilidade* de nossa vida estatal acadêmica. Ao seu lado, porém, há um outro [ciclo], cujo proveito se pretende completamente ideal, e de cuja apropriada satisfação²⁶ o acadêmico nos promete que virá a salvação do mundo inteiro: aqui dominam a *ciência* pura e seu eterno *progresso*. Ambos estão entregues à assim chamada “faculdade filosófica”, da qual a filologia e a ciência da natureza constituem o cerne. As seções da ciência da natureza certamente providenciam quase sozinhas o “progresso”, para o qual os governos gastam muito, e aqui se situa no topo, se nós não erramos, a *química*. Esta intervém, porém, na vida prática através de suas populares ramificações úteis, como se nota sobretudo na falsificação progressivamente mais científica dos alimentos; apesar disso, ela se tornou, com ajuda de seus trabalhos não diretamente voltados ao proveito público e de seus resultados, o propriamente estimulante afortunador e benfeitor dos setores filosóficos restantes, enquanto a zoologia ou a biologia às vezes influi desagradável e perturbadoramente sobretudo nos ramos da filosofia ligados à teologia do Estado, o que, entretanto, tem por sua vez o êxito de deixar as variações que ocorrem em tais regiões aparecer como vida e movimento do progresso. Contrariamente, os descobrimentos da física, e acima de tudo precisamente da química, que sempre se multiplicam, dão impressão de verdadeiros encantos da filosofia específica, nos quais até mesmo a filologia permite ter participação completamente produtiva. Aqui, nestes últimos, certamente não se pode retirar mais nada de novo, a não ser que os caçadores de

²³ *Sir John Falstaff* é uma personagem que aparece em algumas obras de William Shakespeare e é conhecido por ser um notório boêmio.

²⁴ Primeira referência mais explícita a Nietzsche feita por Wagner. Por “filisteu”, Wagner se refere aqui, como indicará posteriormente, ao “filisteu da cultura”, como costuma-se traduzir o termo *Bildungsphilister* utilizado e explorado por Nietzsche ao longo de sua *Primeira Consideração Extemporânea*, sobre David Strauss.

²⁵ Trata-se de uma peça teatral musical (*Posse mit Gesang*) popular e cômica de Johann Nestroy.

²⁶ Não se trata da já referida satisfação (*Befriedigung*) da vaidade. Wagner emprega o termo *Ausfüllung*, que também poderia ser traduzido aqui como “preenchimento”.

tesouros arqueológicos tivessem sucesso em evidenciar, especialmente da antiguidade latina, as inscrições lapidárias até então despercebidas, através do que é possibilitada uma filologia temerária, p. ex., reformar certos estilos até então ordinários de escritas ou letras, o que leva em seguida, como progresso imprevisto, o grande erudito à admirável fama. Filólogos como filósofos obtêm, porém, sobretudo onde eles se encontram no campo da estética, através da química, assim como através da física em geral, ainda encorajamentos completamente especiais, de fato, compromissos, para um progredir, de modo algum limitante, no domínio da crítica de tudo que é humano e inumano. Parece de fato que eles concluem dos experimentos de tal ciência a profunda autorização a um ceticismo completamente especial que²⁷ lhes possibilita, afastando-se das opiniões até então ordinárias e, em seguida, regressando novamente a elas²⁸ em uma certa confusão, manter-se em um constante circunvolver-se (*Umsichherumdrehen*) que parece, então, assegurar-lhes a sua devida parcela no eterno progresso em geral. Quanto mais despercebidas acontecem as aqui denominadas saturnálias da ciência, tanto mais intrépida e impiamente as mais nobres vítimas são com isso trucidadas e obladas sobre o altar do ceticismo. Cada professor alemão deve ter escrito alguma vez um livro que o torne um homem célebre: agora não é dado a todos encontrar algo naturalmente novo; assim, para fazer a repercussão necessária, satisfazem-se em expor as opiniões de um predecessor como basilarmente erradas, o que gera, então, tanto mais efeito quanto mais significativo e na maioria dos casos mais incompreendido era o agora escarnecido. Em alguns casos, algo assim pode se tornar divertido, p. ex., quando um proíbe ao estético as formações típicas, mas o outro as permite novamente aos poetas. Os mais importantes acontecimentos são agora, porém, aqueles nos quais sobretudo toda grandeza, a saber, o tão exaustivo “gênio” é alijado como deteriorável, sim, [nos quais] o conceito completo: *gênio* é alijado como equivocado²⁹.

Esse é o resultado do mais novo *método* da ciência que, em geral, se chama “*escola histórica*”. Se o verdadeiro escritor da história se apoiava até então com precaução sempre maior apenas nos documentos autenticados, como eles deveriam

²⁷ Manteve-se a ambiguidade do original: *welche* pode se referir aqui tanto à “profunda autorização” quanto ao “ceticismo”.

²⁸ *Ihnen* pode se referir aqui tanto a “eles” (“filólogos como filósofos”) quanto a “elas” (“opiniões até então ordinárias”). No primeiro caso, tratar-se-ia de um regresso a si mesmo, enquanto no segundo de retomar a própria opinião de antes. Uma vez que é precisamente a circularidade que está sendo criticada por Wagner, a primeira opção parece ser mais adequada.

²⁹ Uma vez que a omissão do verbo no original possibilita diferentes interpretações desta oração, optamos por transcrevê-la integralmente aqui: *Die wichtigeren Vorgänge sind nun aber die, wo überhaupt jede Grösse, namentlich das so sehr beschwerliche 'Genie', als verderblich, ja der ganze Begriff: Genie als grundirrhümlich über Bord geworfen werden.*

ser encontrados na mais diligente investigação pelos mais diversificados arquivos, e se ele acreditava poder constatar por causa deles um fato histórico, então não havia muito o que dizer sobre isso, embora tal coisa sublime que o legado de nosso entusiasmo havia até então exibido, frequentemente para o verdadeiro pesar do próprio historiador, tivesse de ser jogada na lixeira histórica; o que a representação da história de uma tão evidente sequidão deixava declinar, via-se induzir-se novamente à renovação da mesma através das frivolidades de todos os tipos picantes, as quais, como p. ex., as mais novas representações de Tibério, ou de Nero, já se transformaram fortemente em algo espirituoso. O julgador de todas as coisas humanas e divinas, tal como ele, por fim, emerge o mais intrepidamente da escola histórica, aplicada na representação filosófica do mundo, serve-se, por outro lado, das artes arquivísticas apenas sob a gerência da química, ou da física em geral. Aqui, primeiro, toda admissão de uma necessidade de uma explicação metafísica para os fenômenos de toda existência do mundo³⁰, os quais permanecem mais ou menos ininteligíveis ao conhecimento puramente físico, é denegada plenamente, e mais precisamente com escárnio certamente grosseiro. Tanto quanto eu possa ter entendimento das representações dos eruditos desta escola, parece-me que o *Darwin* que vai ao trabalho tão íntegro, precavido e quase apenas hipotético, deu através dos resultados de suas pesquisas no domínio da biologia a mais distinta ocasião para a formação sempre mais intrépida de cada escola *histórica*. Parece-me também que essa mudança teria acontecido sobretudo através de grandes mal-entendidos, especialmente, porém, através de muita superficialidade do juízo na aplicação demasiadamente apressada dos discernimentos ali obtidos ao domínio filosófico. Essas carências parecem para mim se mostrar, em seu aspecto principal, no fato de que o conceito de *espontâneo*, de *espontaneidade* sobretudo, com um zelo peculiarmente precipitante, e no mínimo precocemente, foi enxotado do novo sistema de reconhecimento de mundo. Revela-se aqui sobretudo que, uma vez que nenhuma transformação aconteceu sem razão suficiente, também os fenômenos mais surpreendentes, como p. ex. a obra do “gênio” na mais significativa forma (*Form*), resultam somente de razões, ainda que às vezes muitas e ainda não completamente explicadas, com o que nos será extraordinariamente fácil de lidar quando a química tiver se lançado alguma vez na lógica. Por enquanto, porém, são tomadas à ajuda aí, onde a sucessão estudantil das deduções lógicas para a explicação da obra do gênio ainda não pode ser detectada como completamente acertada, as forças da natureza mais vis, as quais são reconhecidas na maioria das vezes como erros de temperamentos, como a veemência da vontade, energia

³⁰ *Weltdasein*. Uma vez que “existência” é uma boa tradução tanto para *Dasein* quanto para *Existenz*, ela será mantida para ambos, mas será destacado quando se referir a *Existenz*.

unilateral e obstinação, para remeter o assunto se possível sempre novamente para o domínio da física.

Uma vez que, com o progresso das ciências da natureza, todos os segredos da existência devem ser necessariamente revelados ao conhecimento, na verdade, como meros pretensos segredos, daí em diante depende-se em geral apenas do *conhecer*, no qual, como parece, o conhecer intuitivo permanece completamente excluído, porque este já poderia levar às besteiras metafísicas, isto é, conduzir ao conhecimento (*Erkennen*) das relações que devem permanecer com razão reservadas ao conhecimento abstratamente científico, até que a lógica, sob a orientação da evidência através da química, resolva seu problema com isso³¹.

Sinto como se tivéssemos, com isso, tocado os êxitos do mais novo método da ciência, conhecido como [método] “histórico”, mesmo que apenas superficialmente (da única maneira possível àquele que está fora dos mistérios do esclarecimento), conforme o qual somente o puro sujeito do conhecimento³², ao sentar-se na cátedra, resta como autorizado à existência (*Existenz-berechtigt*). Um maravilhoso fenômeno no final da tragédia do mundo! Como esse indivíduo cognoscente poderia, por fim, ter coragem, não se pode apresentar facilmente, e nós lhe desejamos de bom grado que ele, no final de sua trajetória, não repita as exclamações de *Fausto* no começo da tragédia goethiana! Em todo caso, assim nós tememos, não muitos podem compartilhar com ele aquele gozo do conhecer, e para o grande prazer do indivíduo, caso isso se comprove, o Estado, preocupado habitualmente apenas com o proveito coletivo, poderia, assim nos parece, gastar muito dinheiro. Mas a situação deve estar ruim com esse proveito para o geral, precisamente porque nos é difícil considerar aquele homem do conhecimento completamente puro como um homem dentre homens. Ele passa sua vida diante e atrás da cátedra; um outro campo de ação, quando essa alternância de lugar permite, não lhe está disponível para o conhecimento (*Kenntniss*) da vida. A intuição de tudo o que ele pensa lhe é denegada, na maioria das vezes, desde a primeira juventude, e o seu contato com a assim chamada efetividade da existência é um tatear sem sentir. Certamente ninguém o respeitaria corretamente se não houvesse universidades e professores com cujo cuidado nosso estado, tão orgulhoso dos eruditos, mostra-se generosamente preocupado. Talvez ele apareça com seus companheiros, assim como com os restantes “filisteus da cultura”, como um público ao qual misturam-se aqui e acolá, nas ocupações acadêmicas, mesmo as

³¹ A expressão “mit etwas/jemandem in das Reine kommen” significa “resolver um problema com algo/alguém”, “resolver uma dificuldade”. Uma vez que o “damit” empregado não permite apontar com precisão exatamente com o que a lógica deve resolver seu problema, optamos por manter a ambiguidade do original.

³² Alusão ao conceito de Arthur Schopenhauer: *das rein erkennende Subjekt*.

filhas e os filhos dos príncipes que às vezes leem muito; à arte, a qual aparece ao Golias do conhecimento (*Erkennens*) cada vez mais apenas como um rudimento de um antigo degrau do conhecimento (*Erkennensstufe*) da humanidade, mais ou menos como o cóccix remanescente em nós da verdadeira cauda animal, a ela ele apenas dá atenção quando ela lhe oferece perspectivas arqueológicas de fundamentação de sentenças escolares (*Schulsätze*): assim ele estima, p. ex., a Antígona mendelsohniana e também as imagens sobre as quais ele pode ler para não ter que vê-las: influência na arte ele exerce, porém, apenas na medida em que precisa estar presente quando são instituídas as academias, as escolas superiores³³ e afins, nas quais, então, ele contribui honestamente com o seu para não deixar surgir nenhuma produtividade, porque com isso poderiam ser facilmente ocasionadas recaídas nas intrujices de inspiração dos períodos culturais superados. Pelo menos ele se recorda de dirigir-se para o povo que, por outro lado, de fato não se preocupa com o erudito; devido ao que, porém, também é difícil dizer por qual caminho o povo deve chegar por fim ao mesmo conhecimento (*Erkennen*). E também não seria uma tarefa indigna levar em consideração seriamente esta última pergunta. O povo aprende sobretudo por um caminho completamente oposto ao do homem do conhecimento histórico-científico, isto é, no sentido deste ele não aprende nada. Se ele agora não *reconhece*, ele *conhece*, porém: ele conhece seus grandes homens, e ama o gênio que aqueles odeiam; por fim, porém, o que lhes é de fato um horror, ele venera o divino. Para ocasionar efeito no povo, restava, por isso, das faculdades acadêmicas, apenas a dos *teólogos*. Atentemo-nos se poderia crescer em nós uma esperança de ver proceder, do esforço tão custoso do Estado para os mais elevados estabelecimentos de ensino³⁴ espirituais, qualquer influência beneficente sobre o povo. —

Ainda persiste o cristianismo; suas mais antigas instituições religiosas persistem inclusive com uma solidez que até mesmo acovarda e desesperança esses esforçados pela cultura do Estado. Se talvez possa persistir uma relação íntima, verdadeiramente afortunante, com os estatutos cristãos na maioria dos cristãos de hoje, certamente não é fácil averiguar. O erudito duvida, o homem comum desespera³⁵. A ciência torna o Deus Criador sempre mais impossível; o Deus revelado a nós por Jesus tornou-se para nós, porém, a partir do começo da igreja, um

³³ *Hochschule*: instituição científica de pesquisa e de ensino, como *Universität*, *Fachhochschule*, *Musikhochschule* e afins.

³⁴ Vale recordar que, em 1872, Nietzsche apresentou na Universidade da Basileia cinco palestras intituladas *Sobre o Futuro de nossos Estabelecimentos de Ensino* (*Über die Zukunft unsererer Bildungsanstalten*) e que um recorte destas palestras aparece no capítulo *Pensamentos sobre o Futuro de nossos Estabelecimentos de Ensino*, presente no livro não publicado *Cinco Prefácios para Livros não Escritos*, dado por Nietzsche como presente a Cosima Wagner, esposa de Richard Wagner.

³⁵ Vale destacar a proximidade em alemão entre “duvidar” (*zweifeln*) e “desesperar” (*verzweifeln*).

problema sempre mais incompreensível através dos teólogos, devido a uma mais sublime evidencialidade. Que o Deus de nosso Salvador deveria nos ser explicado a partir do Deus tribal de Israel é uma das mais terríveis confusões da história mundial; ela se vingou em todos os momentos, e vinga-se hoje através do ateísmo dos mais grossos, assim como dos mais finos espíritos, que se manifesta cada vez mais sem rodeios. Nós devemos vivenciar que o Deus cristão é relegado em igrejas vazias, enquanto são erigidos para Jeová templos sempre mais orgulhosos no meio de nós. E isso quase parece se justificar pelo fato de que Jeová poderia, por fim, suprimir completamente o Deus do Redentor, derivado dele de forma tão monstruosamente equivocada. Se Jesus é dado por filho de *Jeová*, então cada rabino judeu, como isso também sempre aconteceu, pode refutar vitoriosamente toda teologia cristã. Em tal posição taciturna, sim, completamente indigna, é mantida agora toda nossa teologia, uma vez que ela não tem de incutir aos doutores da igreja³⁶ e aos pregadores populares quase nada diferente do que a orientação a uma desonesta explicação do verdadeiro conteúdo de nossos Evangelhos tão preciosos acerca de tudo! A que outra coisa o pregador está detido no púlpito senão aos compromissos entre as mais profundas contradições, cujas sutilezas necessariamente nos fazem errar na própria fé, de modo que devemos finalmente perguntar quem então ainda conhece Jesus? — Talvez a crítica histórica? Ela está em meio ao judaísmo e se surpreende que ainda hoje os sinos de domingo de manhã badalam para um judeu crucificado dois mil anos atrás, exatamente como cada judeu faz. Quão frequente e precisamente já foram agora pesquisados criticamente os Evangelhos, destacados inconfundível e corretamente seu surgimento e composição, de modo que, precisamente a partir da inautenticidade e do não pertencimento evidenciados aqui daquele que provoca contradição, a forma (*Gestalt*) sublime do Redentor e sua obra deveriam finalmente, assim acreditamos, ter se revelado inconfundível e claramente à crítica. Mas agora o Deus, que Jesus nos revelou, o Deus, o qual todos os deuses, heróis e sábios do mundo não conheciam, e o qual, com tal simplicidade e poder que penetram nas almas, noticiou aos pobres pescadores e pastores galileanos em meio aos fariseus, escribas³⁷ e sacerdotes sacrificiais, que quem o havia reconhecido considerou insignificante o mundo com todos os seus bens, — esse Deus, que não pode jamais ser revelado novamente, porque ele nos foi revelado uma única vez, pela primeira vez — esse Deus o crítico

³⁶ *Kirchenlehrer*: teólogo erudito que continua a desenvolver a doutrina cristã; corresponde ao latim *doctores ecclesiae*.

³⁷ *Schriftgelehrter*: erudito (no antigo judaísmo) caracterizado pelo conhecimento minucioso da tradição religiosa, especialmente das leis.

olha sempre de novo com desconfiança, porque ele acredita que deve sempre considerá-lo como o Jeová que propicia o mundo judaico (*Judenweltmacher*).

Deve nos consolar que, por fim, ainda há dois tipos de espíritos críticos, e dois tipos de métodos da ciência do conhecimento. O grande crítico *Voltaire*, esse ídolo de todos os “espíritos livres”³⁸, reconheceu a “garota de Orleans”³⁹ conforme os documentos históricos presentes em seu tempo, e acreditou estar autorizado através disso à opinião sobre a “*Pucelle*” elaborada em seu poema sujo que se tornou célebre. Nenhum outro documento ainda estava disponível a *Schiller*: seja agora, porém, uma outra crítica, provavelmente errada, ou seja a inspiração do poeta desprezada por nossos espíritos livres, o que o incutiu a reconhecer a “nobre imagem da humanidade” naquela virgem de Orleans, — ele deu de presente ao povo, através de sua santificação poética da heroína, não apenas uma obra sempre amada e infinitamente tocante, mas também, com isso, fez os preparativos para a crítica histórica que fica para trás dele, à qual, por fim, uma feliz descoberta forneceu os devidos documentos para o julgamento de um maravilhoso fenômeno. Essa Joana d’Arc foi virgem e não podia ser nada diferente, porque todo impulso natural nela, através de um maravilhoso regresso a si mesmo, havia se tornado o impulso heróico para a salvação de sua pátria. Vede agora o menino Jesus sobre os braços da madonna sistina. O que foi incutido lá em nosso Schiller para o reconhecimento da maravilhosamente talentosa libertadora da pátria havia ocorrido a *Rafael* para o redentor do mundo, que se tornara irreconhecível e teologicamente deformado. Vede aí a criança diante de vós a irradiar, pelo mundo afora, longe de vós e além de todo mundo conhecível, o raio solar da decisão da redenção que se tornou agora imprescindível, e perguntai a vós mesmos se isso “é” ou “significa”? —

Deveria ser tão completamente impossível à teologia dar o grande passo que permite à ciência sua verdade indubitável através da extradição de Jeová, mas ao mundo cristão seu Deus puramente revelado em Jesus, o único filho?

Uma pergunta difícil, e certamente uma exigência ainda mais difícil. Mais ameaçadores, porém, talvez devessem se afigurar ambas, se as atividades solucionáveis ainda agora no domínio de uma ciência nobre devessem ser enfrentadas um dia pelo próprio povo e solucionadas a seu modo. Como eu já mencionei, a parte da humanidade que duvida e a que se desespera poderiam por

³⁸ A referência a Voltaire diz respeito à dedicatória presente na edição de 1878 de *Humano*: “Humano, demasiado Humano — Um livro para espíritos livres. Dedicado a Voltaire por ocasião da celebração do dia de sua morte, em 30 de maio de 1778”.

³⁹ *Mädchen von Orleans* (Garota de Orleans) é uma possibilidade de tradução para o alemão do título do poema de Voltaire *Pucelle d’Orléans* sobre Joana D’arc. Uma vez que ora Wagner o traduz assim, ora como *Jungfrau von Orleans* (Virgem de Orleans), variamos a tradução conforme a variação do original.

fim se encontrar na trivial confissão do ateísmo. Já vivenciamos isso. Nada além nos parece expresso até então nesta confissão do que uma grande insatisfação. Valeria considerar para onde isso pode conduzir. O político trabalha com um capital, do qual uma grande parte do povo não tem nenhuma parcela⁴⁰. Nós vivenciamos como essa parcela é por fim exigida. Jamais o mundo, desde a cessação da escravidão, chegou mais conspicuamente na oposição entre posse e não-posse. Talvez tenha sido imprudente conceder àqueles que não têm posses participação em uma legislação que apenas deveria valer para os que têm posses. As confusões resultantes disso não faltam; os sábios estadistas talvez fossem capazes de enfrentá-las alimentando naqueles que não têm posses ao menos um interesse na preservação (*Bestehen*) das posses. Muita coisa mostra que se deve duvidar da sabedoria necessária para isso, contra o que a opressão parece mais fácil e rapidamente eficaz. Indiscutivelmente a força do impulso de conservação é mais forte do que habitualmente se acredita: o império romano conservou-se meio milênio em sua dissolução. O período de dois milênios, nos quais até então vimos se desenvolverem grandes culturas históricas da barbárie até, por outro lado, para a barbárie, deveria ter se encerrado para nós, do mesmo modo, aproximadamente no meio do milênio seguinte. Pode-se imaginar em qual condição de barbárie teremos chegado quando nossa relação mundial tiver se movido ainda por seiscentos anos na direção da decadência do mundial império romano? Eu acredito que o retorno do salvador ainda aguardado pelos primeiros cristãos pelo seu tempo de vida, em seguida mantido enquanto dogma místico, talvez mesmo sob os acontecimentos não completamente dessemelhantes descritos no Apocalipse, deveria ter um sentido para cada tempo a ser antevisto. Pois uma coisa nós devemos aceitar em um cogitável futuro declínio total de nossa cultura na barbárie, a saber⁴¹, que também se chega ao fim com nossa ciência histórica, crítica e conhecimento químico; ao passo que, então, seria mais ou menos de esperar que a teologia resolvesse finalmente seu problema com o Evangelho, e que nos seria acessível o livre conhecimento da revelação sem sutilezas jeovistas, para cujo êxito o salvador nos teria prometido precisamente o seu retorno.

Isso fundamentaria então uma efetiva popularização da mais profunda ciência. Fazer os preparativos deste ou daquele modo para a cura de inevitáveis danos no desenvolvimento do gênero humano, aproximadamente como Schiller fez os preparativos com sua pura concepção da virgem de Orleans para a confirmação através de documentos históricos, para isso deveria parecer muito bem

⁴⁰ Vale destacar a proximidade dos termos “parte” (*Theil*) e “parcela” (*Antheil*).

⁴¹ O acréscimo deste “a saber” é uma tentativa de manter a estrutura do original: *Denn das Eine müssen wir [...] annehmen, dass...*

vocacionada uma verdadeira arte, que se dirige ao povo — por agora ideal —, no mais nobre sentido do mesmo. Fazer agora e para cada tempo, por outro lado, os preparativos para uma tal arte, *popular* no mais sublime sentido, de modo que os elos da arte mais antiga e mais nobre nunca dilacerem completamente, para isso esses esforços não deveriam parecer inúteis. Em todo caso, deveria ser concedida somente a tais obras de arte uma popularidade nobilitante, e apenas essa popularidade pode ser aquela que, através de sua influência intuída, eleva as criações do presente sobre a canalhice do agrado popular que tanto vale para o agora.

Recebido: 22/05/2024
Aprovado: 07/08/2024

Received: 22/05/2024
Approved: 07/08/2024