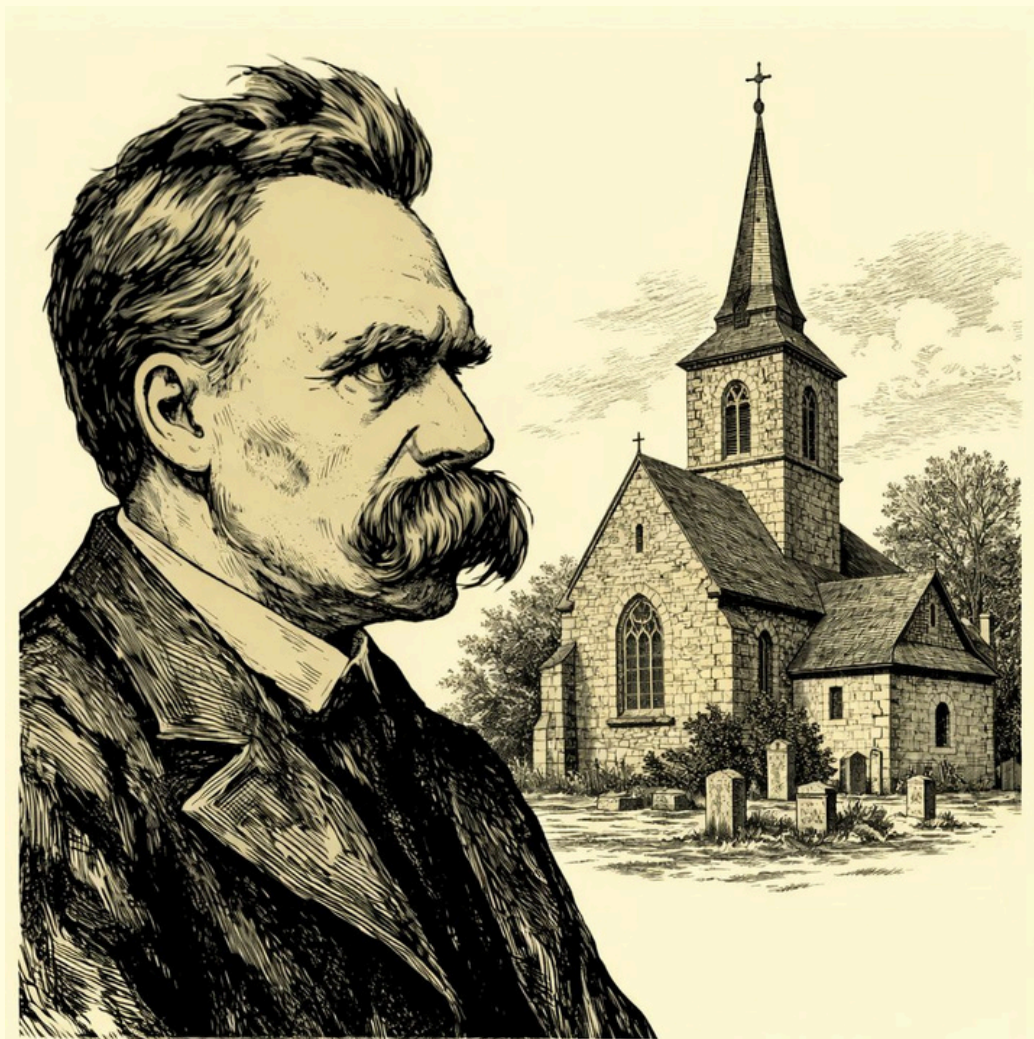


ESTUDOS NIETZSCHE



DOSSIÊ A TEOLOGIA EM NIETZSCHE

ISSN 2179-3441

Volume 16 n. 2 (2025)

Editores do dossiê temático

José Nicolao Julião & Adilson Feiler

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 16

—

NÚMERO 02

Jul./Dez. 2025

Bases de dados / Indexadores:

EBSCO
Publishing
Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas
Sumários.org



UFRJ
UNIVERSIDADE FEDERAL
DO RIO DE JANEIRO



ANPOF
Associação Nacional de
Pós-Graduação em Filosofia

SUMÁRIO

Editorial

Dossiê “A Teologia em Nietzsche”

De Mestre Eckhart a Nietzsche: para viver além de deus	1
Oscar Federico Bauchwitz	
Festa do Asno. Festa dos Loucos. A Paródia da Liturgia dos Mistérios na obra de Nietzsche	16
Oswaldo Giacoia Junior	
Paralelos possíveis entre Nietzsche e Celso: sedição e ressentimento	34
Adilson Felicio Feiler	
Devoção e convicção no antropoceno: por uma teologia da ciência niilista	48
Carlos Estellita-Lins	
Seção “Varia”	
Nietzsche e a música do futuro. Um diálogo com Berlioz e Wagner	80
Márcio José Silveira Lima	
Ecumenismo, diversidade e deficiência em Nietzsche. A inoculação do novo e o cultivo das culturas em <i>Humano, demasiado humano</i>	98
Gustavo Bezerra do N. Costa	
A busca de uma nova humanidade: Friedrich Nietzsche e Frantz Fanon	114
Ivan Risafi de Pontes	



ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 16 - N. 2 ISSN 2179-3441

Editorial do Dossiê “A Teologia em Nietzsche”

José Nicolao Julião
(Editor convidado)

A relação de Nietzsche com a teologia ultrapassa a mera rejeição: trata-se de um confronto, desde as primeiras obras, com raízes filológicas, evoluindo na fase madura para um aprimoramento genealógico que denuncia o cristianismo como “moral de escravos”, proclama a “morte de Deus” como diagnóstico inaugural do niilismo; mas, também, simultaneamente, reelabora elementos litúrgicos sob a forma de uma religiosidade dionisíaca, ilustrado na máxima de *Ecce Homo* “Dionísio contra o Crucificado” (EH, Por que sou um destino 9). Contudo, é bem verdade que a questão teológica nietzschiana não se limita ao cristianismo e à liturgia grega arcaica. Ele se envolve, por vezes, com o budismo, o taoísmo, o hinduísmo e o zoroastrismo, que também são formas de contenção das forças impulsivas, as quais plenificam para a instauração de uma moral que os domestica.

Este dossiê temático reúne ensaios que exploram essa ambiguidade estrutural, entre crítica radical à metafísica platônico-cristã e apelos “proféticos” próprios, como o eterno retorno enquanto dogma existencial, a vontade de poder como criação contínua e além-do-homem como ideal de plenitude. Os artigos reunidos neste dossiê iluminam facetas essenciais dessa tensão entre um Deus que morre e Outro que nasce. Oscar Federico Bauchwitz (UFRN), em “De Mestre Eckhart a Nietzsche: para viver além de Deus”, traça paralelos místicos que desafiam a secularização total. Carlos Eduardo Estellita-Lins (FIOCRUZ), no texto “Devoção e convicção no antropoceno: por uma teologia da ciência niilista”, propõe uma teologia niilista contemporânea inspirada no colapso nietzschiano de valores. Adilson Felício Feiler (FAJE) estabelece um diálogo Interdisciplinar indagando, em “Paralelos possíveis entre Nietzsche e Celso: sedição e ressentimento”, afinidades entre ressentimento cristão e narrativas antigas de sedição. Já Oswaldo Giacoia Junior (UNICAMP/PUC-PR) em “Festa do Asno. Festa dos Loucos. A Paródia da Liturgia dos Mistérios na obra de Nietzsche”, desvenda as paródias litúrgicas como inversão carnavalesca da teologia eclesial. Essas contribuições afirmam a teologia como pilar da transvaloração nietzschiana, diagnosticando a cultura europeia e convocando uma sacralidade imanente. É com imensa satisfação que eu convido os leitores a essa provocação vital, especialmente em nosso contexto de crises espirituais e políticas.

Rio de Janeiro, fevereiro de 2026



ESTUDOS NIETZSCHE

Vol. 16 - N. 2

ISSN 2179 - 3441

De Mestre Eckhart a Nietzsche: para viver além de deus

*From Meister Eckhart to Nietzsche: to live beyond God***Oscar Federico Bauchwitz** 

(Doutor em Filosofia pela Universidad de Salamanca, Espanha. Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, Brasil)
Contato: oscar.federico.bauchwitz@ufrn.br

Resumo: O texto interpreta uma breve citação que Nietzsche faz do *Sermão 52* de Mestre Eckhart, onde a radicalidade da doutrina do místico renano acerca da pobreza e do desprendimento alcança expressões heterodoxas. Para o renano, a essência da liberdade não se determina por um querer ou pelo exercício do livre-arbítrio humano, senão que ela diz respeito ao modo próprio do ser humano e à possibilidade de sempre retornar ao fundo de indistinção originário. Expõe-se, em primeiro lugar, a crítica que Nietzsche faz ao cristianismo e de que modo ele resguarda o sentido primitivo e original do mesmo enquanto bem-aventurança. Na continuação, procura-se apontar as linhas gerais do pensamento eckhartiano e o contexto da frase citada por Nietzsche. Finalmente, procura-se pensar de que modo a frase eckhartiana se relaciona com o pensamento nietzschiano, especialmente no que diz respeito à experiência de liberdade e do divino que originam uma transformação do próprio humano e do sentido de todas as coisas, inclusive de deus.

Palavras-chave: Bem-aventurança. Desprendimento. Cristianismo

Abstract: This paper interprets a brief quote Nietzsche makes from Meister Eckhart's Sermon 52, where the radical nature of the Rhenish mystic's doctrine of poverty and detachment reaches heterodox expressions. For Eckhart, the essence of freedom is not determined by a will or the exercise of human free will, but rather concerns the very nature of the human being and the possibility of always returning to the depths of original indistinction. First, I expose Nietzsche's critique of Christianity and how he safeguards its primitive and original meaning as beatitude. Next, I seek to outline the general lines of Eckhartian thought and the context of the quote Nietzsche quotes. Finally, I seek to consider how Eckhartian quotes relate to Nietzschean thought, especially regarding the experience of freedom and the divine that give rise to a transformation of humanity itself and the meaning of all things, including God.

Keywords: Bliss. Detachment. Christianity

“Mesmo aquele que blasfema,
louva a Deus”
(Mestre Eckhart)

Há alguns anos pude contribuir em um volume em homenagem ao Prof. Emanuel Carneiro Leão, que inaugurava a Coleção Pensamento no Brasil, publicada pela Fundação Biblioteca Nacional em 2010. O texto que apresentei relacionava as concepções de pobreza e desprendimento presentes em Mestre Eckhart com a pobreza e a serenidade em Martin Heidegger. Tinha como epígrafe uma breve passagem de *A Gaia Ciência*, onde são mencionadas algumas palavras de um sermão eckhartiano. Quanto ao contexto da epígrafe e a recepção por parte

de Nietzsche, pouco foi dito no texto publicado, salvo que ambos se aproximavam da experiência da liberdade e que relacionar Nietzsche e Eckhart poderia suscitar certa estranheza ao se considerar que, por um lado, se encontrava um pensador conhecido pela sua crítica ao cristianismo e por anunciar a morte de deus, e, por outro, um dos mais celebrados representantes da mística cristã.¹ Estranheza essa que, já naquela época, julgava que poderia dissipar-se a partir dos textos desses pensadores. Agora, dá-se a oportunidade de desdobrar o que tinha em mente ao dar destaque ao pensamento do mestre dominicano utilizando as palavras de Nietzsche.

Procuramos pensar em que medida a frase do mestre renano corresponde ao pensamento nietzschiano. O que poderia encontrar-se nela para que fosse tomada como uma espécie de corolário à crítica que Nietzsche faz aos “pregadores da moral”? Além de carregar a pecha de herege, algo que para Nietzsche certamente não seria um problema, Mestre Eckhart parece expressar algo sobre o sentido primitivo do cristianismo, que na avaliação nietzschiana se encontraria aquém da violenta crítica feita contra o cristianismo.

O que entende Nietzsche por cristianismo e é alvo de suas críticas é, sobretudo, a doutrina paulina do crucificado e a instituição eclesiástico-teológica que suscitaram regras morais e conceitos que afastam o ser humano de sua existência na terra. Noções como culpa, castigo, reino dos céus e, sobretudo, a morte na cruz, engendram valores niilistas que acabam por privar de sentido a vida propriamente dita, abrindo caminho para uma doutrina que compreende a existência humana como mero caminho para a felicidade eterna fora da terra.

As inúmeras menções do desprestígio que Nietzsche cultivou acerca de Paulo de Tarso são amplamente conhecidas. Ele surge como “gênio do ódio” e “Disangelista” (AC 42), “demônio do disangelho” (FP 1887, 11[282]), e o cristianismo enquanto doutrina e verdade cristã como “uma pura mentira e um puro engodo: e exatamente o contrário do que se deu no início do movimento cristão” (FP 1887, 11[365]). Nesse sentido, Paulo representa a transformação da boa-nova em má-nova. Ela se dá como reversão daquilo que originalmente pode ter significado a vida de Jesus. Não satisfeito com apropriar-se dos ensinamentos de Jesus, Paulo forja o “tipo Cristo” e a “doutrina cristã”, recolhendo noções e valores que se afastam daquilo que “Jesus pregou e o que ele ensinou seus discípulos a combater” (FP 1887, 11[257]). A rigor, diz Nietzsche,

a própria palavra “cristianismo” é já um equívoco – no fundo só existiu um cristão, e esse morreu na cruz. O “Evangelho” morreu na cruz. Aquilo a que desde então se chamou “Evangelho” era já o contrário do que o Cristo havia vivido: uma má nova, um “*Dysangelium*” (AC 39).

Com promessas pautadas por uma metafísica moral, Paulo se assenhora da vida de Jesus e lhe impõe um sentido fundamental, a morte na cruz e a sua

¹ Sobre a relação entre estes autores, cf. NISHITANI, 2019. Sobre o tema, veja-se FONTES TEIXEIRA, 2018.

ressurreição. Para isso, ele “criou para seu uso uma história do cristianismo primitivo”, sacrificando “a vida, o exemplo, o ensinamento, a morte e o sentido e o direito de todo Evangelho” (AC 42) e forjou a promessa de salvação e a imortalidade pessoal, mediante o “tipo Cristo” acessível a todos:

O Cristo toma-se burguês, soldado, funcionário do tribunal, trabalhador, comerciante, erudito, teólogo, padre, filósofo, agricultor, artista, patriota, político, “príncipe” ... ele assume de novo todas as atividades que ele tinha abjurado (a autodefesa, o julgamento, o punir, o conjurar, o distinguir entre os povos, o menosprezar, o zangar-se). Toda a vida do Cristo é, por fim, exatamente a vida da qual o Cristo tinha pregado a separação (FP 1887, 11[364]).

A irrupção do Cristo criado por Paulo inspirou uma teologia que por si mesma é estranha à mensagem de Jesus e que acaba por “deslocar simplesmente o centro de gravidade de toda essa existência, para o colocar ‘por detrás’ dessa existência; na ‘mentira’ do Cristo ‘ressuscitado’ (AC 42). Com tal deslocamento, o cristianismo se afasta de qualquer mensagem autenticamente cristã. “O sentimento menos evangélico, a vingança, foi precisamente o que se sobrepôs de novo a tudo”, escreve Nietzsche. Em consequência, “o ‘reino dos céus’ desce sobre a terra para julgar os seus inimigos... Eis a própria causa do erro: o ‘reino dos céus’ como ato final, como promessa” (AC 40).

A crítica nietzschiana ao cristianismo evidencia de que forma a mensagem originária de Jesus perde força, transforma-se e dá lugar ao Cristo, à igreja e a “dogmas descarados” e “fórmulas toscas” que o legitimam em detrimento da experiência originária da vida do único cristão que já existiu. É a partir desta experiência, onde a sentença eckhartiana ganha sentido e nos permitirá pensar que expressões tais como “bem-aventurança”, “reino dos céus” e o próprio evangelho são interpretadas por Nietzsche e Eckhart em certa consonância de sentido.

Em *A Gaia Ciência* (292), Escreve Nietzsche: “Não se deve hoje, em relação à moral, dizer como Meister Eckhart: ‘eu peço a Deus que me livre de Deus!’”. (GC 292). Ao modo de corolário, com a frase de Eckhart Nietzsche conclui o aforismo dedicado *Aos pregadores da moral*. Após discorrer sobre a inversão promovida por àqueles falsos alquimistas, que tonar sem valor o que é realmente valioso e que “incessantemente” falam da moral e da existência de forma a tornar fácil o curso da vida prometendo a felicidade eterna e o valor moral da virtude como forma de consegui-la, Nietzsche lhes propõe que ajam de um modo contrário ao que estão acostumados e que, dificilmente, alcançará popularidade: agir de modo a interditar a moral e evidenciar que as coisas boas estão reservadas à espécie heroica dos humanos. É neste contexto, onde Nietzsche “respeito à moral” se pergunta se “não teríamos que dizer hoje, como fez Mestre Eckhart: ‘eu peço a Deus que me livre de Deus’”.

Podemos nos perguntar se o pensamento eckhartiano condiz com alguma intenção por parte de Nietzsche de voltar contra o cristianismo uma interpretação

que, embora tenha se originado e se desenvolvido no seio do cristianismo, acabaria por ser condenada pela Igreja, sob a acusação de que o seu autor queria “saber mais que o conveniente”, tornando-se uma “erva daninha” em meio ao “campo do senhor”, tal como determina a Bula Papal *In agro dominico* em 1329.² É certo que a tradição mística cristã suscitou diversos conflitos com a ortodoxia da fé e, no caso de Eckhart, intrigas mais políticas que teológicas podem ter levado à sua condenação póstuma. No entanto, as palavras escolhidas por Nietzsche para posicionar-se com “respeito à moral” permite pensar que nelas se abriga um sentido mais profundo e não um bordão a ser repetido. Nas palavras de Eckhart vigora uma metafísica, de acentuado sabor neoplatônico, que aborda questões fundamentais para o cristianismo, mas com princípios e conclusões que divergem radicalmente da doutrina eclesiástico-teológica. Nesse sentido, Nietzsche não trata de aproveitar-se do pensamento eckhartiano por ter sido condenado por heresia, mas sim por considerar o caminho percorrido e o que tem em mente o Mestre de Erfurt quando escreve: “Eu peço a Deus que me livre de Deus”.

É importante considerar o ambiente intelectual do século 19 no qual Eckhart torna-se uma figura significativa. O'Regan entende que a recepção de Mestre Eckhart nesse período corresponde, por um lado, a uma visão nacionalista da história do pensamento alemão e ao reconhecimento da tradição mística alemã como responsável por forjar um vocabulário que contribuiu com a linguagem filosófica; e por outro lado, a necessidade de afiançar no cristianismo um caráter especulativo que aproximaria a religião da filosofia. Trata-se, portanto, de uma época em que o pensamento eckhartiano é redescoberto, alcança tanta notoriedade que não seria um exagero dizer que “Eckhart funcionou como um *tropus* para ‘especulativo’, que em sua adaptação da linguagem do ‘espelho’ ou ‘reflexo’ (*speculum*) justificava uma visão elevada do eu e do conhecimento” (O'REGAN, 2013, p. 631).³ O'Regan entende que Hegel e Fichte se destacam na apropriação do pensamento eckhartiano, mas destaca ainda alguns autores que se posicionaram frente a essa apropriação, procurando resguardar as bases cristãs de Mestre Eckhart e da tradição mística: Franz von Baader e Hans L. Martensen, responsáveis não só por interpretar os limites da apropriação idealista de Eckhart, mas também por apresentar longas citações dos textos eckhartianos.

Escreve Nietzsche: “Não se deve hoje, em relação à moral [...]”. As palavras eckhartianas devem corresponder ao “hoje”, a um momento histórico, à época que Nietzsche identifica com a “morte de deus”, com a proximidade indesejada do mais funesto dos hóspedes, o niilismo que bate à porta da Europa com sua ausência de valores. Trata-se da história do ocidente, do domínio do cristianismo e da vontade de poder da igreja. Se Eckhart deve ser ouvido em uma época assim estabelecida, é porque de certo modo, ele – como Nietzsche – também é um homem póstumo com algo a nos dizer.

² Cf. GUERIZOLI, 2000.

³ Cyril O'Regan (2013) analisa detalhadamente autores como Franz von Baader (1765–1841), J.G. Fichte (1762–1814), G.W.F. Hegel (1770–1831) e Hans L. Martensen (1808–84).

Antes de interpretar as palavras de Eckhart à luz do que pensa Nietzsche em sua interpretação do cristianismo, procuramos devolver essas palavras ao seu contexto original. A frase se encontra no *Sermão 52*, também chamado *Sobre a pobreza*, um dos mais conhecidos escritos alemães do Mestre de Erfurt, dedicado ao comentário de uns versículos do Sermão da montanha (Mt 5,3): “Bem-aventurados os pobres em espírito, deles é o reino dos céus”. A imagem de uma pobreza exterior, embora “boa e muito louvável”, não é assunto do sermão. Trata-se de pensar a pobreza em espírito à qual se refere a bem-aventurança, aquela que é interior e que demanda a transformação de cada um para ser conquistada. Uma transformação que corresponde à doutrina maior do pensamento eckhartiano, o *Abgeschiedenheit* (desprendimento, despojamento, ser-separado), sobre a qual voltaremos mais adiante.

Trata-se, agora, de discernir as questões levantadas por Eckhart no Sermão 52: o que é a pobreza em si mesma e o que significa ser pobre? “Um homem pobre é aquele que nada quer, que nada sabe e que nada tem” (1993, p. 551), responde Eckhart, indicando os aspectos sobre os quais centrará o seu sermão para esclarecer o sentido da bem-aventurança.

Eckhart adverte que a sua interpretação possui uma dificuldade inicial que soa quase paradoxal: diz que muitos não entenderão a verdade que ele apresenta, salvo aqueles que já tenham se tornado “iguais a esta verdade”. Sem uma tal transformação, permaneceriam presos àqueles que são tidos como sábios, mas que mais parecem “asnos que nada entendem da verdade divina” (1993, p. 553). Essa advertência evidencia certa circularidade de um pensamento propício a incompreensões, uma vez que não só o humano, como também deus, não devem ser entendidos em uma perspectiva já conhecida e afiançada por uma tradição metafísica (ontoteológica, diria Heidegger), mas sim pensados na perspectiva metafísica aberta pelo neoplatonismo (henológica ou meontológica), a partir da qual deus e o ser humano, e, em consequência, toda a criação, são pensados desde o Uno, como unidade indistinta, um fundo sem fundo, abismo (*Abgrund*) onde nenhuma diferença pode ser discernida, um Nada primordial ao qual remetem todas as explicações eckhartianas sobre a pobreza e o desprendimento.

Pobre é o humano que nada quer. O “nada” indica a total liberdade da vontade humana. Neste ponto, Eckhart se afasta da tradição rejeitando a ideia de que ser pobre indique uma renúncia a toda satisfação que as coisas criadas podem originar. A pobreza eckhartiana é mais radical, nada querer implica no abandono de toda vontade, inclusive da “vontade de realizar a amantíssima vontade de deus” (Sermão 52, 1993, p. 553). Tal vontade torna-se, ela mesma, um obstáculo para pobreza que Eckhart reconhece na bem-aventurança: “à medida que tiverdes a vontade de realizar a vontade de deus e o anseio da eternidade e por deus, ainda não sois pobres. Um homem pobre é somente aquele que nada quer e nada deseja” (idem, p. 555).

Este primeiro aspecto da pobreza não é habitual. A explicação de Eckhart, no

entanto, aprofunda a sua estranheza. É preciso que o humano esteja “tão vazio de sua vontade criada como ele era quando ainda não era” (idem, p. 553). O caráter nebuloso desta afirmação recebe um pouco de luz, embora ainda remeta a um estado anterior à criação:

quando ainda estava na minha causa primeira, não possuía nenhum Deus, sendo assim era causa de mim mesmo; assim eu nada queria e nada desejava, pois era um ser vazio e um conhecer de mim mesmo no gozo da verdade. Assim eu queria a mim mesmo e nada mais. O que eu queria, isto eu era, e o que eu era, isto eu queria, estando vazio de Deus e de todas as coisas. Mas quando, por livre decisão da vontade, eu saí e recebi meu ser criado, tive então um Deus. Antes de as criaturas serem, Deus ainda não era Deus (MEISTER ECKHART, Sermão 52, 1993, p. 555).

Nesse estado de indistinção, no abismo eterno do ser divino, não há lugar para diferenças. Ali “Deus” não é uma meta a ser alcançada mais do que a mais ínfima criatura. Se acaso uma mosca tivesse intelecto, supõe Eckhart, e esta buscasse a sua origem, “Deus” não poderia satisfazer sequer a essa mosca. Por isso, conclui: “pedimos a deus que nos esvaziemos de deus e que apreendamos a verdade e a gozemos eternamente lá onde o supremo anjo, a mosca e a alma são iguais, lá onde eu estava e queria o que eu era e era o que eu queria” (idem). Eis aqui a primeira aparição da citação feita por Nietzsche. É preciso livrar-se de deus e de qualquer outra presença que viole a unidade originária: “Deus é Uno [...] negação da negação. É por isso que só ao Uno convém o ser primeiro e pleno – aquele de Deus – do qual nada pode ser negado porque possui e inclui de antemão a todas as coisas simultaneamente” (MEISTER ECKHART, 2007, p. 74).

A “negação da negação” se postula como uma superação não só da teologia negativa tão presente na tradição apofática do neoplatonismo cristão, mas ilustra a possibilidade de dizer algo de próprio sobre um Deus que não se encontra definido e restrito aos predicamentos, nem se mantém preso a um simples negar. “Negação da negação” corresponde a uma teologia superlativa ou simbólica que reconhece na negação a possibilidade de uma espécie de outro começo e a indicação de um dizer que se aproxima mais propriamente do sentido divino como se fosse – e, por que não? – uma teologia poética. Negação da negação significa, portanto, a negação da alteridade no Uno, e ao mesmo tempo um sentido o mais afirmativo possível, *purissima affirmatio*. Compreende-se, assim, que a negação da negação e a sua consequente mais pura afirmação implicam em uma total indiferenciação – *indistinctio* – do Uno. Nada querer indica, então, a pobreza da vontade originária, para a qual nada há a ser desejado.

O segundo aspecto da pobreza é o nada saber. Nesta feição, a bem-aventurança se explica de modo que o ser humano possa viver “sem sequer saber que vive a si mesmo, nem a verdade nem a deus. Deve antes ser tão vazio de todo saber que não saiba, nem conheça, nem sinta que Deus nele vive” (Sermão 52, 1993, p.557). O despojamento de todo conhecimento presente no ser humano deve conduzir a uma experiência que, uma vez mais, remete a um estado originário de indistinção.

Como explica Eckhart: “quando o humano ainda estava na essência eterna de deus, nele ali vivia não um outro, o que ali vivia era ele próprio” (idem). Neste aspecto da pobreza, o esforço eckhartiano consiste em evidenciar que ser-pobre exige o necessário esvaziamento de todo saber próprio: nada saber, nem de deus, nem das criaturas, nem de si mesmo, ao tempo que deve “desejar poder nada saber, nem conhecer as obras de Deus”. Na experiência da possibilidade de uma tal pobreza, o sentido da bem-aventurança e do ser-pobre correspondem a uma constatação metafísica e traz consequências não somente sobre o modo de agir do ser humano, mas também do próprio Deus. Eckhart se refere a um “algo” (*Etwas*) presente na alma humana que antecede às suas forças, que “nem conhece e nem ama”. A descoberta deste “algo” e o “não-saber” é a própria bem-aventurança, quer dizer, o que se descobre a partir da pobreza eckhartiana é que *há* algo que “não tem antes nem depois, e nada espera que lhe seja acrescido, pois não pode ganhar nem nada perder” (idem). Esse “algo” se chama “fundo da alma” e não é outro que o sem-fundo da indistinção originária. Vazio do saber e do conhecer, ao conquistar a pobreza o ser humano descobre a si mesmo em um modo semelhante a deus, vazio de todas as criaturas porque “justamente” ele é todas as coisas.

Livre de todo conhecimento, a pobreza desvela o lugar de deus e do próprio ser humano: “Ali o fundo de deus é meu fundo, e o meu fundo o fundo de deus. Ali vivo do meu e deus vive do seu” (Sermão 5B, 1993, p. 71). A bem-aventurança agora se mostra pelo esvaziar-se de qualquer noção, nome ou conceito de Deus em função do qual a existência humana se veja determinada. Não saber de Deus é já uma forma de assemelhar a ele ou, em outras palavras, agir de tal forma que possa “apreender a Deus em seu deserto e em seu fundo próprio. Por isso, ela (a alma) não permite que nada a satisfaça, continua a procurar pelo que seja deus (*Gott*) em sua deidade (*Gotheit*) e na propriedade de sua natureza” (MEISTER ECKHART, Sermão 10, 1993, p. 129).

O terceiro aspecto da pobreza pensada por Eckhart é o “nada ter”. Mais uma vez o sentido desta pobreza não está relacionado às coisas materiais. É certo que a partir da pobreza indicada pelos aspectos anteriores, o ser humano se esvazia de todas as coisas, a ponto de ser ele mesmo o lugar das realizações divinas. No entanto, Eckhart dá um passo além e sequer “ter” um lugar aberto pelo vazio da vontade e do saber pode ser algo admitido na perspectiva da pobreza bem-aventurada:

Deus não está atrás de que o humano tenha em si um lugar onde possa atuar. [...] o humano deve existir tão pobre que não seja nem possua lugar algum onde Deus possa atuar. Onde o humano – ainda – contém em si um lugar, ali – ainda – conserva diferenciação. Por isso, peço a Deus que me livre de Deus; pois meu ser essencial está acima de Deus, na medida em que o concebemos Deus como origem das criaturas” (Sermão 52, 1993, p. 559).

Eis que as palavras de Eckhart citadas por Nietzsche ganham um esclarecimento ainda maior e não menos desafiador. Com elas, Eckhart remete, como fez ao longo de todo o sermão, a um estado de indistinção, pressuposto pela sua metafísica. Mas agora, ele diz que o (seu) ser essencial está acima de Deus, quer dizer, acima desse Deus tomado como origem ou causa das criaturas. Ocorre, diz Eckhart, que naquele estado sem diferenciação, ele mesmo não é outro com respeito a deus, nem com respeito a todas as coisas:

lá eu era eu mesmo, ali eu queria a mim mesmo e conheci a mim mesmo a fim de criar esse homem que eu sou, por isso sou a causa de mim mesmo segundo o meu ser que é eterno, mas não segundo o meu devir que é temporal. [...] No meu nascimento eterno nasceram todas as coisas e eu era a causa de mim mesmo e de todas as coisas. Se tivesse querido, não existiriam nem eu nem todas as coisas. Se eu, porém não fosse, também “Deus” não seria. Que Deus é “Deus”, disso sou eu a causa. Se eu não fosse, Deus não seria “Deus”. (Sermão 52, 1993, pp. 561, 563)

A intrincada dialética do sermão revela quanto esforço o Mestre Eckhart exigia de seus fiéis. A interpretação da pobreza culmina com a admissão de um duplo aspecto de cada criatura, ora é eterna e indiferenciada, ora é temporal e pautada pelas diferenças próprias. O devir no tempo não só se refere a cada criatura, mas também ao próprio criador. A este vir a ser no tempo, Eckhart chama de emanar (*Ausfliessen*, *ûzviezen*), quer dizer, todas as coisas afirmam que há deus, porque surge como criador do ponto de vista da criatura e, portanto, “eu me reconheço como criatura” (Sermão 52, 1993, p. 563). Isso, no entanto, não é a verdadeira pobreza, nem tampouco a bem-aventurança. É preciso, diz Eckhart, reconhecer que há mais “nobreza” em atravessar ou superar toda diferença, de modo que o ser humano possa irromper (*Durchbrechen*) em deus.

A possibilidade da bem-aventurança além de toda diferença, ainda que junto às coisas é o que expressa a ideia da irrupção em deus, que se dá no vazio da própria vontade, da vontade de deus, de todas as suas obras e até mesmo de deus. Uma irrupção que é uma espécie de embalo (*Aufschwung*) que o situa acima de todas as criaturas e de “Deus”. A pobreza, então, de um modo extraordinário, promove tanta riqueza “que deus não pode me ser suficiente com tudo o que é como ‘deus’ e com todas as suas obras divinas. É que nessa irrupção, Deus me é partilhado de modo que eu e Deus somos um” (Sermão 52, 1993, p. 563). É extraordinário porque o modo partilhado por deus e o ser humano já não supõe nem um nem outro. Na irrupção dá-se a bem-aventurança porque “Deus não encontra mais lugar algum no humano, pois o humano conquista, com esta pobreza, aquilo que ele era eternamente e permanecerá por todo sempre. Aqui Deus é Uno com o espírito” (idem).

O sentido desta bem-aventurança indica o modo de “ser” partilhado por deus e o ser humano, de modo que ao pedir para livrar-se de deus Eckhart expressa o ápice da doutrina do *Abgeschiedenheit* que orienta não só o sermão 52, mas toda a sua vasta obra alemã. Traduzido à língua portuguesa como desprendimento,

despojamento, plena liberdade, trata-se da mais elevada virtude pela qual o ser humano pode unir-se melhor e mais rapidamente com Deus, mediante a qual possa chegar a ser pela graça o que Deus é por natureza e pela qual o humano se assemelha à imagem que ele era em Deus, quando não havia nenhuma diferença entre ele e Deus. O que determina o desprendimento é, portanto, a abolição de toda alteridade. Uma abolição que é retorno a uma estranha condição primordial que se deixa intuir mediante a superação de toda diferença, suscitando assim a experiência de um estado onde criador e criatura se encontram no mesmo, sem que nenhum dos dois sejam própria e respectivamente, criador e criatura. A este estado originário onde reina indistinção corresponde um ser além do ser, um “ser” que reúne tudo como o mesmo: é o ser essencial que exige ser pensado como origem. Desde essa origem, ser deus e ser humano devem ser entendidos indistintamente pois, pensando originariamente, até mesmo a diferença entre criador e criatura já se mostra inadequada, uma vez que ambos brotam do mesmo fundo simples desde o qual a própria vida flui sem porquê. O desprendimento é, portanto, o modo pelo qual um lugar se abre em meio ao mundo criado, onde se indica sem imagens e sem-modo aquele fundo originário. É o lugar da experiência do essencial e do necessário ao ser humano para sua existência e em sua cotidianidade. Conduzida ao seu fundamento sem fundo, a pobreza permite ver o verdadeiramente necessário como riqueza incomensurável. Por isso, diz Eckhart no seu Sermão 5B: “Para quem tenha dado uma olhada nesse fundo, ainda que seja somente um instante, mil marcos cunhados em ouro são como moeda falsa” (1993, p. 71).

Com esta breve apresentação do contexto da citação feita por Nietzsche, devemos agora nos perguntar se a bem-aventurança pensada por Eckhart encontra uma ressonância em Nietzsche que resguarde e se aproxime do sentido da obra eckhartiana, expresso de forma mais eloquente em seus sermões e tratados.

Na passagem de *A Gaia ciência*, Eckhart é citado como indicação contrária à prática dos moralistas, mas, de modo algum, como uma alternativa entre outras à doutrina cristã cunhada por Paulo e pela Igreja. O desprendimento é, certamente, uma virtude, mas é a mais importante das virtudes porque não se dirige à criatura e nem mesmo a deus. Enquanto virtude, o desprendimento desconfigura uma visão de mundo e uma interpretação da realidade e oferece uma forma de suscitar uma experiência transformadora com respeito ao sentido de todas as coisas e ao modo de habitar o mundo. Virtude, mas não contaminada de “moralina”, porque não determina regras e nem fomenta contra a existência sentimentos de vingança ou de poder:

O desprendimento não pretende submeter-se nem sobrepor-se a criatura alguma, não quer estar nem abaixo nem acima; o que ele quer é estar ali mesmo por si mesmo, sem querer bem nem mal a ninguém, sem querer ser igual ou desigual a criatura alguma, sem querer ser isto ou aquilo, quer

apenas ser e nada mais.[...] Por isso deixa estar todas as coisas, sem importuná-las (MEISTER ECKHART, *Von Abgeschiedenheit*, 1993A, p. 439)

Em que pese o caráter místico presente na doutrina do desprendimento, como união indistinguível de deus e o ser humano, a obra eckhartiana promove uma apreciação do mundo e do cotidiano que nos permite compreender que a bem-aventurança é uma forma de estar no mundo que não dá lugar às regras morais nem a noções de pecados e castigos, nem a existência se torna vazia de valores ou se vê alicerçada em valores eternos. Há sim, uma mística, mas uma mística do cotidiano que, ao desconfigurar a visão tradicional da doutrina cristã, abre caminho para uma interpretação e uma imitação da boa nova neste mundo. Isso coincide com o que escreve Nietzsche:

Os cristãos nunca praticaram as ações que lhes foram prescritas por Jesus: e o falatório descarado sobre a "fé" e sobre a 'justificação por meio da fé', assim como sua significação suprema e única, é apenas a consequência do fato de a Igreja não ter tido nem a coragem nem a vontade de se entregar às obras que Jesus exigia. (FP 1887, 11[243])

As palavras de Nietzsche, ao tempo que mostram o cristianismo impotente, sem coragem e sem vontade, também resguardam como possibilidade a boa-nova, os ensinamentos e a bem-aventurança desse homem chamado Jesus. Nesse sentido, diz Nietzsche: "[a práxis da vida] cristã é a completa indiferença em relação a dogmas, culto, padres, Igreja, teologia. A práxis do cristianismo não é uma criação fantástica [...] ela é um meio de ser feliz" (FP 1887, 11[365]). Enquanto uma prática, o cristianismo agora se mostra como possibilidade de uma vida nesta terra e a cada instante. A "bem-aventurança não é nada prometido: ela está presente, quando se vive e age de tal e tal modo" (FP 1887, 11[360]). Não guarda ressentimento, ódio ou vingança, senão que quer habitar esta mesma terra, abrindo lugares que acolham e deixem ver a irrupção do sentido de unidade de todas as coisas. Nessa perspectiva, para Nietzsche o cristianismo originário não se esgota pela sua jornada histórica, senão que, enquanto possibilidade, é algo a ser desvendado singularmente por cada um dos cristãos. Escreve Nietzsche:

O cristianismo ainda se mostra como possível a cada instante, ele não está ligado a nenhum dos dogmas descarados que se adornaram com o seu nome: ele não precisa nem da doutrina do Deus pessoal, nem do pecado, nem da imortalidade, nem da redenção, nem da crença, ele não tem pura e simplesmente nenhuma necessidade da metafísica, menos ainda do ascetismo, ainda menos de uma "ciência natural" cristã (FP 1887, 11[365]).

A possibilidade do cristianismo se mantém plausível sempre e na medida em que forem abandonados os dogmas e tudo mais que acaba por obstaculizar a liberdade da relação do humano com todas as coisas e mesmo com o saber de Deus. O que Nietzsche compreende como os ensinamentos de Jesus e que constituem a boa-nova é que "ele mostra como é que se precisa viver para se sentir 'divinizado' – e como é que não nos livramos de nossos pecados com a expiação e com a contrição: seu julgamento principal é o de que 'não importa o pecado'" (FP

1887, 11[356]).⁴ O poder transformador e sagrador da bem-aventurança alcança o significado mesmo do pecado. Eckhart sofreu a condenação dos seus escritos em 1329, justamente por tratar de pensar o pecado além de um juízo moralizador.

As sentenças condenadas, presentes no *Comentário ao evangelho de João* e no *Livro da Divina Consolação*, expõem uma noção heterodoxa do pecado. No comentário a João, diz Eckhart: “mesmo aquele que blasfema, louva a Deus” (1994, IX, 494, p. 426). Isso se explica, diz Eckhart, a partir da ideia de que toda criatura se manifesta como obra divina, mesmo em uma ação má, tanto na culpa, quanto na pena, se glorifica a deus, por isso o evangelho diz: “a luz brilhou nas trevas, mas as trevas não a compreenderam” (João 1,5). Não deixa de surpreender o esforço eckhartiano de corresponder às linhas fundamentais de sua metafísica que o impele a abandonar as diferenças a tal ponto que pecar e blasfemar digam o mesmo que não pecar e glorificar. A possibilidade mesma de blasfemar – e de pecar – só é válida porque ela mesma é confirmação da presença de deus. No caso do *Livro da Divina Consolação*, comentando a bem-aventurança dos pobres de espírito, Eckhart propõe algo ainda mais surpreendente: “Tal homem está tão de acordo com Deus, que ele quer tudo o que Deus quer. E como, de algum modo, Deus quer que eu tenha pecado, eu não quero não ter pecado – e essa é a verdadeira penitência” (1993A, p.253). Pecar aqui não comporta um julgamento moral, senão que é pensado como algo próprio da natureza humana que ao modo de uma dobradiça oscila entre manter-se na proximidade ou distanciar-se da deidade. A penitência que corresponde ao pecado é algo que lhe é imanente e pertence à vida humana, tanto quanto a beatitude de um bom homem. Em uma passagem estranha à dogmática cristã, que passou despercebida da *In Agro dominico*, Eckhart se refere à perfeita humildade do humano como uma unidade indissociável com Deus, eles são totalmente Um, e “se esse homem estivesse no inferno, deus deveria ir a ele no inferno”. Na dinâmica de apropriação mútua entre deus e o ser humano, mediante a humildade perfeita promovida pelo Desprendimento, deus “se veria obrigado” a fazer isso, pois mesmo no inferno “esse homem é o ser divino e o ser divino é esse homem” (Sermão 15, 1993, p. 175).

Até aqui a bem-aventurança se mostrou para Nietzsche como uma prática humana que situa o ser humano além dos dogmas e das suas consequências morais. Significa estar no mundo, junto às coisas, como um modo possível de viver e de ser feliz, como pensa Nietzsche. O “reino dos céus” anunciado pela bem-aventurança ganha um novo sentido em face da tradição, mas certamente mais originário:

a palavra “Filho” exprime a entrada no sentimento da transfiguração total de todas as coisas (a Bem-aventurança) [...] O “reino dos céus” é um estado do coração, e não o que quer que seja que venha “além da terra”, ou “depois

⁴ Ideia semelhante em AC: “só com a ‘prática’ da vida é que alguém se sente ‘divino’, ‘bem-aventurado’, ‘evangélico’, sempre ‘filho de deus’. O ‘arrependimento’, a ‘oração pelo perdão’ não são caminhos para Deus: ‘só a prática evangélica’ conduz a Deus, ela precisamente é ‘deus’” (AC 33).

da morte”. O “reino dos céus” não é uma coisa que se espera, não tem ontem nem amanhã, não vem dentro de “mil anos”, é uma experiência num coração; está em toda parte, não está em parte alguma (AC 34).

Com esta perspectiva teológica por parte de Nietzsche, que compreende o Filho como porta de entrada e lugar propriamente bem-aventurado, tudo se transforma. A bem-aventurança, e o Reino dos céus que ela comporta em si mesma, é um “estado de coração” (*Zustand des Herzens*), uma “experiência de um coração” (*Erfahrung an einem Herzen*), um modo de ser feliz nesta terra. Para Eckhart esta felicidade brota da possibilidade da irrupção da deidade no mundo, que mostra que todas as coisas podem ser vistas como a Deidade ela mesma e, ao mesmo tempo, como um puro nada indistinguível. Nesse sentido, o mundo criado pelo Verbo permite ao ser humano habitar sempre na “presença de deus e sempre junto [dele]”, em sua vizinhança, de forma que na proximidade do Verbo ele seja propriamente como um adverbio (Sermão 9, 1993, p. 115), junto ao Verbo segundo seu próprio modo.

O caráter “mundano” e “telúrico” da experiência vital da bem-aventurança corresponde ao agir humano libertado pelo Desprendimento. Estar sobre esta terra e habitar o mundo desde essa liberdade conquistada é perceber, como pensa Eckhart, “que todas as coisas começam a ganhar o sabor de deus” (*Conversas Instrutivas*, 1993A, 6, p.349). Mas aqui o Deus não é mais aquele do qual clama Eckhart para livrar-se, senão um deus sem-nome que se nadifica no fundo de indistinção originário de todas as coisas. Por isso, diz Eckhart:

a partir desse fundo íntimo, deves operar todas as tuas obras, sem porquê. (...) enquanto fazes tuas obras por causa do reino dos céus ou por causa de deus ou por causa de tua bem-aventurança eterna, portanto a partir de fora, não estás verdadeiramente bem ajustado acerca de ti mesmo”. (Sermão 5B, 1993, p. 71)

A doutrina eckhartiana explicita o vigor da pobreza e do Desprendimento. Não vigora em função de um querer, seja ele o reino dos céus, o deus mesmo ou, inclusive, por considerar a bem-aventurança eterna, senão que se impõe como um imperativo da ação guiado por um viver sem porquê. Este imperativo, no entanto, não expressa nenhuma regra moral, salvo o sentido da própria vida:

quem durante mil anos perguntasse à vida: por que vives? se ela pudesse responder diria: “vivo porque vivo”. Isto se deve a que a vida vive de seu próprio fundo e brota do seu próprio; por isso vive sem porquê, porque vive para si mesma (idem).

Viver do próprio fundo, tal como a vida mesma, significa agir sem porquê. Isso significa agir desimpedido de qualquer vontade, seja humana seja divina. Viver na perspectiva da bem-aventurança é esvaziar-se de tudo que comporta o eu, o deus e todas as coisas. É, propriamente, viver livremente.

Considerações Finais

A citação nietzschiana do *Sermão 52* não destoa do sentido resguardado por Nietzsche com respeito ao cristianismo primitivo e à bem-aventurança. A ideia de livrar-se de deus presente no escrito eckhartiano encontra ressonância nesse resguardo. A partir de Eckhart e de sua interpretação da bem-aventurança, podemos reconhecer que ao “livrar-se de deus”, se abre uma experiência singular do instante onde tudo se mostra transformado. Deus e o ser humano, bem como todas as coisas, deixam ver um sentido extraordinário que a própria vida ilustra tal como ela é desprovida de propósitos, de vontades e desejos, sem finalidades e objetivos, sem anseios ou esperanças. A vida vive por e para si mesma, tal como a bem-aventurança em sua mais profunda pobreza promove a experiência de tão somente ser desde si mesmo, ser que não é outro que o ser de deus, a própria liberdade. Tal liberdade já não condiz com a escolha de metas ou promessas que condicionem a existência, mas sim com a simples constatação de que quanto mais próximo da “essência divina que é igual a nada”, mais livre pode ser o humano, sendo ele mesmo “igual a nada” (*Sermão 6*, 1993, p. 85). De que forma a liberdade é o acolhimento deste nada que transforma o próprio humano e saber como a proximidade deste nada não implica habitar um deserto de valores nem expressa uma fragilidade niilista, são questões que ainda devem e podem ser pensadas.

Referências bibliográficas

FONTES TEIXEIRA, Luiz Fernando. A característica originária da vida: Keiji Nishitani leitor do Zaratustra de Nietzsche e de Mestre Eckhart. *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*, [v. 5 n. 2 \(2018\): Dossiê Filosofia Oriental](#), pp. 32-41.

GUERIZOLI, Rodrigo. A condenação de Mestre Eckhart. Apresentação e tradução da bula papal In Agro Dominico. *Síntese*, v. 27, n. 89, 2000, pp. 387-403.

MEISTER ECKHART. *Meister Eckhart Werke I Predigten*. Stuttgart: Deutscher Klassiker Verlag, Band 25, 1993.

MEISTER ECKHART. *Meister Eckhart Werke II Predigten*. Traktate, Stuttgart: Deutscher Klassiker Verlag, Band 25, 1993A.

MEISTER ECKHART. *Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem. Die lateinischen Werke III.* Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1994.

MEISTER ECKHART. *Prologus in opus Propositionum. L'Oeuvre latine de Maître Eckhart I.* Paris: CERF, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *Die fröhliche Wissenschaft.* Kritische Studienausgabe, Band 3. Berlin-New York: Deutscher Taschenbuch Verlag / Walter de Gruyter, 1988.

NIETZSCHE, Friedrich. *Nachgelassene Fragmente, 1887-1889.* Kritische Studienausgabe, Band 13. Berlin-New York: Deutscher Taschenbuch Verlag / Walter de Gruyter, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. *Der Antichrist.* Gesammelte Werke: Bayreuth Gondrom Verlag, 2005.

NISHITANI, Keiji. *Nietzsche's Zarathustra and Meister Eckhart.* In: Moore, Jan Alexander. *Eckhart, Heidegger and the Imperative Releasement.* Albany: Suny Press, 2019.

O'REGAN, Cyril. *Eckhart reception in the 19th century.* In: Hackett, J. *A Companion to Meister Eckhart.* Leiden – Boston: Brill, 2013.

Recebido / Received: 15/07/25
Aprovado / Approved: 29/10/25



ESTUDOS NIETZSCHE

Vol. 16 - N. 2 ISSN 2179 - 3441

Festa do Asno. Festa dos Loucos. A Paródia da Liturgia dos Mistérios na obra de Nietzsche

Feast of the Ass. Feast of Fools. The Parody of the Liturgy of the Mysteries in Nietzsche's Work.

Oswaldo Giacoia Junior 

Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e do PPGF da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Curitiba, PR, Brasil. Contato: ogiacioa@hotmail.com

Resumo: O presente texto parte de um *insight* filosófico original de Giorgio Agamben a respeito da relação entre comédia e seriedade, incluindo uma referência estratégica à figura de Zaratustra, para desenvolver uma reflexão a respeito do vínculo entre a crítica paródica do Cristianismo e o diagnóstico da modernidade cultural na filosofia de Friedrich Nietzsche.

Palavras-chave: Seriedade. Comédia. Tragédia. Religiosidade. Cultura.

Abstract: This text is based on an original philosophical insight by Giorgio Agamben regarding the relationship between comedy and seriousness, including a strategic reference to the figure of Zarathustra, to develop a reflection on the link between the parodic critique of Christianity and the diagnosis of cultural modernity in the philosophy of Friedrich Nietzsche.

Keywords: Seriousness. Comedy. Tragedy. Religiosity. Culture.

Nos livros *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*. Torino: Bollati Boringhieri, 2017; e *Pulcinella ovvero Divertimento per li ragazzi*. Milano: Nottetempo, 2015, Agamben desenvolve a ideia de um eclipse da política, uma vez que esta, em nossos dias, estaria posta sob a égide da economia planetária e da gestão securitário-previdenciária da vida, num processo que acopla todas as esferas da ação social aos dispositivos de controle tecnológico e bio-político. Por conseguinte, ter-se-ia talvez esgotado o paradigma clássico do agir, que, desde Aristóteles, firmou-se como a categoria fundamental da filosofia e da práxis jurídico-política.

Esta é a razão pela qual o gesto empreendido pelo artista Giandomenico Tiepolo entre 1793 e 1797 adquire para Agamben um significado e um valor emblemáticos. Com efeito, vivendo no ocaso da república de Veneza, Giandomenico concebeu e executou – numa Vila herdada de seu pai Giambattista Tiepolo, e situada nos arredores daquela cidade – um ciclo de afrescos centrado no

personagem Pulcinella, da *Commedia dell'Arte* italiana. Como é sabido, a *Commedia dell'Arte* é um gênero teatral cômico, surgido na Itália do fim do século XVI, integrando elementos de mímica e acrobacia circense, comédia de máscaras, pantomimas interpretadas por grupos de atores profissionais, treinados no improviso do diálogo e da ação, a partir de uma trama pré-estabelecida, construída com base em situações-padrão, estilizadas a partir de determinados personagens-tipo, como, por exemplo, o Pantaleão, o Doutor, o Arlequim, etc. A ambiência formada por mímica, gestualidade, humor e mascarada constitui o elemento vital do personagem Pulcinella, que figura no núcleo do ciclo dos afrescos de Giandomenico Tiepolo, e com os quais o artista decorou o interior da Vila na qual se refugiara, depois de ter abandonado Veneza. No livro intitulado *Pulcinella ovvero Divertimento per li regazzi*, a atenção de Agamben se volta principalmente para as relações entre a arte, comédia e a política.

Giandomenico Tiepolo concluiu os dois últimos afrescos do mencionado ciclo sobre Pulcinella justamente em 1797, no estertor da república veneziana. A agonia da república mergulha Tiepolo profundamente nas peripécias da vida, nas aventuras, nas diversas narrativas das mortes e inacreditáveis reaparições ou ressurreições de seu personagem lendário, numa busca obstinada pelo *significado de Pulcinella*, ao qual dedica – além das pinturas da Villa – 104 placas de um álbum de desenhos intitulado *Divertimento per li regazzi*, que foi também seu último trabalho artístico.

Partindo deste trabalho e do gesto paradigmático de Giandomenico Tiepolo, Agamben revisita Platão para interrogar-se sobre a relação – curiosamente ainda pouco explorada – entre a filosofia, a política, o gesto e a comédia, fazendo-o com os olhos voltados para o contemporâneo, para o panorama da política mundial em nossos dias. Nesta ocorrência, o retorno a Platão é inspirado numa insólita relação entre Platão e a poesia – incluindo o mimo e, portanto, a comédia, numa investigação que remonta aos registros de Diógenes Laércio: “Aparentemente Platão foi o primeiro a introduzir em Atenas os *Mimos* de Sófron, negligenciados até então, adaptando alguns de seus personagens ao estilo desse poeta; segundo consta achou-se um exemplar dos *Mimos* sob o seu travesseiro”.¹

Interessa, então, a Agamben, nesse exercício arqueológico sobre política, a inaudita coincidência, no destino de Tiepolo, entre o ressurgimento de Pulcinella para o artista e a morte política da república de Veneza: não simplesmente no sentido em que a política não consegue mais funcionar, ou que parece frágil diante dos outros poderes – econômicos, oligárquicos ou até mesmo imperiais –; mas no sentido literal do termo política: entendida como o espaço do discurso e da ação conjunta na esfera pública, esfera que garante a conservação e responde pelos destinos da *civitas*.

¹ Diogenes Laercio. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. [III, 18]. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UNB, 2008, p. 89.

Para Agamben, tudo se passa, então, como se também em nossos dias a política tivesse renunciado a si mesma, na medida em que não pode mais assumir o papel de garantir a vida e o futuro da *polis*. Assim, ao evocar o gesto do artista Giandomenico Tiepolo, Agamben tinha em mente, por certo, o acontecimento histórico concreto da extinção da República de Veneza, em 1797 – entregue a Bonaparte pelos membros de seu próprio parlamento, e posteriormente cedida à Áustria pelo mesmo Bonaparte –; um escândalo que fez o escritor revolucionário e poeta italiano Ugo Foscolo dizer, na ocasião, que ‘ainda que nos seja concedida, a vida só restará para que choremos nossos desastres e nossa infâmia’. Mas, à luz desses episódios, Giorgio Agamben também tem em vista a nossa própria condição contemporânea.

Refletindo sobre o significado de Pulcinella, Agamben adverte, então, que o personagem é o oposto de uma figura impolítica, como poderia parecer à primeira vista; justamente para assinalar seu caráter político, Agamben teria dado a seu livro o nome de Pulcinella, para trazer à tona sua íntima e estreita vinculação tanto com a comédia quanto com a política:

Escrevi esse livro justamente para provar que a comédia é desde a origem ligada à política e à filosofia. Não se deveria esquecer que as comédias de Aristófanes foram escritas em um momento catastrófico da história de Atenas, como por exemplo *Os Arcanânios*, quando o território fora devastado pela guerra com Esparta e os camponeses tinham sido assassinados na cidade onde por duas vezes a peste se alastrou. Tanto em Atenas quanto em Nápoles, e muito mais do que a tragédia, a comédia sempre teve um íntimo significado subversivo ou, como prefiro dizer hoje, destituente. Pulcinella mostra que ainda há algo para fazer quando não é mais possível agir, e ainda há algo para dizer quando não é mais possível falar. (AGAMBEN, 2015).

Por esta razão, penso que Pulcinella pode nos ajudar a compreender melhor o sentido principal do termo abandono, o gesto praticado por Agamben com seu livro *O Uso dos Corpos*, publicado em 2014, obra em que anuncia justamente o abandono do programa filosófico levado a efeito ao longo de mais de vinte anos sob o título geral de *Homo Sacer*. Pulcinella pode ser tomado como um signo do gesto icônico de abandonar, uma vez que este abandono talvez corresponda à manifestação de um novo sentido para a ação política, a descoberta de uma *linha de fuga*.

Logo na abertura de *O Uso dos Corpos*, inserindo o gesto de abandono numa relação essencial com o binômio teoria e prática, Agamben escreve:

Ocorre, de fato, recolocar decididamente em questão o lugar comum segundo o qual constitui boa regra que uma pesquisa comece com uma *pars destruens* e se conclua com uma *pars construens*, e, além disso, que as duas partes sejam substancial e formalmente distintas. Em uma pesquisa filosófica, não somente a *pars destruens* não pode ser separada da *pars*

construens, mas esta coincide em todos os pontos, sem resíduos, com a primeira. Uma teoria que, na medida do possível, tenha liberado o campo dos erros, com isso exauriu sua razão de ser, e não pode pretender subsistir enquanto separada da prática. A *arché* que a arqueologia traz à luz não é homogênea aos pressupostos que ela neutralizou: ela dá-se unicamente na perempção daqueles pressupostos (*nel loro cadere*). A sua obra é a inoperosidade dos mesmos. (AGAMBEN, 2014, p. 10)²

Pulcinella seria o símbolo ostentatório desta inoperosidade, ou melhor, o signo da desativação e do tornar-se inoperosas das obras humanas, bem como o gesto inicial de seu abrir-se para um novo uso possível, um uso inspirado e brotado justamente dos efeitos lúdicos de carnavalização da vida. Nem início, nem conclusão, nem construção nem destruição, nem teoria nem prática, nem ação nem ausência de obra, resta apenas gesto, a pantomima.

Este é o limiar no qual e pelo qual Agamben se obstina em transitar, nos patamares de uma indistinção entre as oposições pretensamente absolutas, pelas cinzentas zonas de indistinção, das atopias paradoxais, sobretudo pela indiscernibilidade, reversibilidade dos conceitos fundamentais firmemente enraizados no tecido histórico da tradição, como, por exemplo, ato e potência, produtor e produto, obra e operação. Trata-se de uma teoria que desvela o campo dos erros que se obstina em investigar, ao mesmo tempo que, exibindo-os, também os libera e expõe para um uso reflexivo e crítico; com isso, a reflexão *torna-se prática e gesto*, transfigurando-se; e assim também a realização de uma obra se transmuta tanto em perfeição e conclusão, quanto em seu abandono, em sua desativação e inoperosidade.

Com efeito, se a ação (*actio*), herdada da esfera jurídico-religiosa, forneceu à política suas matrizes teóricas fundamentais, em *Karma* e *Pulcinella* o que está em questão é justamente a experiência, em nosso presente, da derrocada do primado da ação como categoria político-filosófica fundamental, e a tentativa de encontrar, no cenário do fim da política, uma linha de fuga em relação aos dispositivos de captura e sequestro bio-político da vida, das estratégias de totalização pelas grandes teorias do conhecimento e da ação, cuja desativação acena para o advento de uma nova política, nascida da inoperosidade – como gestos que, enquanto meios puros, são consequentes com a experiência que estão a ponto de se realizar.

O gesto não é, de fato, simplesmente privado de obra, mas define, antes, a própria atividade especial, através da qual se opera a neutralização das obras a que estava ligado enquanto meio (a criação e a conservação do direito pela violência pura, os movimentos cotidianos voltados para um fim, no caso da dança e do mimo). Ele é, pois, uma atividade ou uma potência que consiste em desativar e tornar inoperosa as obras humanas, e, desse modo, abri-las para um novo uso possível. Isto vale tanto para as operações do corpo quanto para aquelas da mente: o gesto expõe e contempla a sensação na sensação, o pensamento no pensamento, a arte na arte, a palavra na palavra, a ação na ação. (AGAMBEN, 2017, p. 138).

²As traduções são de minha autoria.

Este é o sentido do gesto que vem à luz no mimo: uma ação performativa especialmente paradoxal, um *tertium genus agendi*, situado entre o fazer e o agir, no espaço restante entre a poiésis e a práxis; para Agamben, descerra-se com o gesto o campo da política como âmbito de pura medialidade, ao exhibir os dispositivos que atrelavam instrumentalmente as ações humanas à conexão entre fins e meios, dispositivos de imputação e culpabilização, mérito e punição; uma vez desativados estes dispositivos, tornados então inoperosos, libera-se pelo gesto a potência das ações para novas finalidades e novos usos, para novas modalidades de relação.

Certamente Pulcinella é, para Giandomenico Tiepolo, aquilo que sobrevive ao fim de seu mundo, à morte da Veneza que havia conhecido e amado – nesse sentido, ao fim da política. Mas não é, apesar de tudo, apenas uma figura impolítica. É, sobretudo, aos meus e, talvez, aos seus olhos, a figura de uma outra política, para a qual nos faltam os nomes, a política que começa quando toda ação se tornou impossível. O que suas piadas e gestos mostram é o que pode um corpo quando não pode mais agir politicamente. Por isso me interessa. Penso que o modelo da política que conhecemos, fundado sobre a ação e sobre a luta, no contexto do domínio da economia e do estado de segurança em que vivemos, tenha se tornado obsoleto. O paradigma da luta, que monopolizou a imaginação política da modernidade, deve ser substituído por aquele da linha de fuga. E isso não é verdade apenas na política, mas também para a existência individual: o essencial, em todo caso, e Kafka não se cansa de lembrar, não é lutar, mas encontrar uma linha de fuga. Como diz Pulcinella: *ubi fracassorium, ibi fuggitorium*, onde há uma catástrofe, aí há uma linha de fuga. (AGAMBEN, 2015).

É nessa relação tensa e problemática entre tragédia e comédia, alegorizada por Pulcinella, que podemos discernir, segundo Agamben, tanto um resto quanto uma promessa: uma linha de fuga, que tanto reata com as origens – no sentido da vigência do arcaico que determina o presente – como abre o horizonte para o que advém. Esta concepção de linha de fuga – que certamente faz lembrar Deleuze – constrói-se com apoio na interpretação por Agamben das célebres saídas ou conclusões (*Ausgänge*) das narrativas de Kafka. As conclusões das alegorias de Kafka encerram sempre um fecundo paradoxo: elas encenam um dilema e, ao mesmo tempo, abrigam inarticuladamente, como saída, a possibilidade de uma absoluta inversão do significado dos termos em jogo.

O exemplo mais característico, segundo Agamben, ocorre na parábola presente em *O Processo*, e conhecida como *Diante da Lei*, ou também como *O Portal da Lei*: a conclusão da narrativa realiza a completa inversão de uma figura da vida inexoravelmente submetida ao sortilégio da Lei num estado ou condição em que a vigência e a validade da Lei são definitivamente postas em suspenso. Do mesmo modo, Agamben destaca em seu livro sobre Pulcinella, como um momento

fundamental nesse processo, a figura essencialmente teológico-jurídica do juízo, da decisão, da jurisdição e do julgamento, isto é, a inserção da vida sob a égide da Lei. Por esta razão, Agamben pergunta-se, em relação a Pulcinella, suas aventuras, sua vida, suas mortes e ressurreições, qual seria a necessidade da intervenção de um julgamento, ao qual Pulcinella tem de se submeter.

Porque um processo? Porque na vida de Pulcinella deve intervir o direito, em seu aspecto mais extremo e tremendo, onde este aparece como um 'mistério' – o mistério do processo? Pulcinella, como Pinocchio e como o Carnaval, deve submeter-se ao processo, deve confrontar-se, como Cristo, a um Pilatos, que, na tradição dos processos carnavalescos, é um homenzeirão 'com sobressaca e chapéu alto em forma de tubo na cabeça, com bigodes pintados com carvão'. Essencial, porém, é que haja aí um julgamento e que este julgamento tenha a forma do direito. Pois somente depois de ter sido submetido às formas prescritas pelo direito, somente depois de ser julgado e condenado à morte, Pulcinella pode ser verdadeiramente *como ele é*. Nas mãos do direito, ele depõe toda substância e toda ação imputável: 'vocês acreditavam que eu era insolente, fraudulento, mendaz, voraz, nojento, estúpido, bronco, bisão (*onto*, *bisonto*)... preparem vocês a sua tragédia, julguem-me e condenem-me por essas coisas que eu não posso *ser*, e cujos despojos abandono nas mãos de vocês na forma de piadas e caretas'. A piada não é uma ação imputável, não prevê responsabilidade – é um puro, irreparável *como*, sem substância nem pessoa moral. Se eu sou apenas um caráter, uma *signatura*, um *como*, então estes caracteres não podem definir-me de modo algum, nem serem imputados a mim: é isso que deponho incessantemente nas mãos do direito, sem por isso assumi-lo nem negá-lo. (AGAMBEN, 2015, p. 70s.).

O dito picante e zombeteiro, debochado, a pantomima, a acrobacia gaiata, o voltejo cômico das piruetas e piadas, as máscaras, a capa e o chapéu do palhaço, são 'modos do como...': são figuras de uma 'ontologia modal', desprovida de substância, que escava e atravessa toda imputabilidade. Estes múltiplos gestos perfazem a única instância de manifestação adequada para o que efetivamente se é – ou se pode ser –, quando existimos no modo do despojamento, do *mero corpo*, para além do direito, do chamamento a juízo e da condenação.

Isso não significa que o cômico goze daquela liberdade que é negada ao trágico: ele também parece agir por uma espécie de necessidade mecânica, quase como se Arlequim, Roger Rabbit ou Harpo Marx não pudessem deixar de produzir sua piada; mas esta é justamente sua inocência, aquilo que é irreparavelmente conferido a um personagem (*carattere*). Uma vez que o herói trágico teria podido agir de modo diverso, o erro (*amartia*) o inscreve num destino e numa culpa; a errância (*amartema*) do cômico, ao invés disso, consigna-o unicamente a um personagem (*carattere*). *Que alguém ou alguma coisa seja irreparavelmente como é; isto é Pulcinella. Mas agora a idéia do irreparável, que tinha sido e é tão importante para mim, é em si mesma cômica.* (AGAMBEN, 2015, p. 52s.).

O fundamental consiste, portanto, numa retomada da relação profunda entre a comédia, o mimo, a filosofia e a política, numa operação por meio da qual pode abrir-se a dimensão em que algo ou alguém venha a ser, ou possa ser, irremissivelmente o que é, e *como é*. Naturalmente, num contexto como este, Nietzsche é outra personagem indispensável para uma conversa ou diálogo parodístico. E como que numa atestação desta convocação paródica, Agamben suspeita que a reivindicação do riso por Nietzsche, tal como esta se formula, por exemplo, na *Gaia Ciência*, tenha sido feita *ainda* com demasiada seriedade – a tal ponto que a própria ideia de uma ciência gaiata e jovial possa aparecer como seu contrário, como prenúncio de uma ‘grande seriedade’.

É por meio deste invencível resto de seriedade que Nietzsche, ainda que em *Ecce Homo* defina-se como um ‘bufão’, teve, no final, de assumir a máscara – em última análise severa – de Zarathustra e não aquela de Pulcinella, na qual teria talvez podido encontrar aquela feliz superação da oposição entre riso e pranto que lhe falava tanto ao coração. E por vezes parece-me que se tivesse escolhido Pulcinella ao invés de Zarathustra, Nápolis, ao invés de Turim, talvez tivesse – no longo inverno de 1888/89, quando vem a faltar-lhe toda identidade – conseguido fugir à loucura (sempre me afetou como um sinal de mau augúrio o fato de que justamente no mês de dezembro, imediatamente antes do desmoronamento, ele se compare a Zarathustra na Molle antonelliana). (AGAMBEN, 2015, p. 20s.)³

Ora, à vista desses elementos, e da importância que adquirem na obra de Giorgio Agamben, não se pode passar ao largo da ambiguidade cada vez mais vultosa que adquire o personagem Nietzsche para o pensador italiano, e que pode ser colocado com justiça ao lado de Kafka e Benjamin, no que diz respeito à obra de Agamben. Com efeito, basta lembrar que *O Anticristo*, o escrito no qual culmina a obra filosófica e a vida de Nietzsche – seu texto certamente mais histriônico e paródico – é também a encenação paródica de um tribunal, de um julgamento e de uma condenação. Com efeito, salta aos olhos, mesmo pelo mais superficial exame, que *O Anticristo* se desenvolve na forma de um libelo acusatório inesgotavelmente paradoxal: nele o personagem do Anticristo encena, contra o Cristianismo eclesiástico, contra a teologia e a moral cristã estatutária, uma denúncia da medula religioso-jurídica da tradição ocidental, lastreada na concepção de história como economia da salvação – sobretudo a partir da teologia política de Paulo, passando pela Reforma luterana, e culminando na condenação exarada sob a forma da *Lei contra o Cristianismo*.

Podemos acompanhar em detalhes a teatralização poética deste conteúdo na minuciosa análise feita por Heinrich Detering, no livro intitulado: *Der Antichrist*

³ A *Molle Antonelliana* é uma estrutura em alvenaria localizada na cidade de Turim, Itália, cuja construção se deu entre 1863 e 1897. Projetada pelo arquiteto *Alessandro Antonelli*, de onde seu nome provém, possui 167 metros de altura e deveria, originalmente, abrigar uma sinagoga.

*und der Gekreuzigte*⁴. A meu ver, no entanto, seria plausível suspeitar que Nietzsche, em particular com sua filosofia do niilismo europeu, tenha antecipado justamente o enredo que Agamben encena em sua própria obra. Se recorrermos ao prólogo de *A Gaia Ciência*, constatamos aí que Nietzsche não se limita a considerar este seu livro um divertimento, após demorada privação e impotência – uma celebração do júbilo da força que retorna, brotada novamente de uma fé renascida no amanhã e no depois de amanhã, de um repentino sentimento e pressentimento de futuro. Nietzsche leva muito além disso sua potência disruptiva e paródica: ele arrisca-se a incluir os seus venerados poetas trágicos entre os mestres da finalidade da existência, e, por conseguinte, situá-los, de algum modo, entre os representantes do espírito de gravidade, daquela grande seriedade, de que cogita Agamben. Quanto a si mesmo, Nietzsche afirma, em contraste, o seguinte:

Quem poderia experimentar tudo isso como eu fiz? Mas quem o fizesse me perdoaria certamente mais que um pouco de tolice, desenvoltura, ‘gaia ciência’ – por exemplo, o punhado de canções que agora vêm juntadas a este livro – canções nas quais um poeta, de maneira dificilmente perdoável, zomba de todos os poetas. – Ah, não é apenas nos poetas e seus belos ‘sentimentos líricos’ que este ressuscitado precisa dar vazão a sua malícia: quem sabe que vítima ele não está procurando, que monstruoso tema de paródia o estimulará em breve? *Incipit tragoedia* – diz o final deste livro perigosamente inofensivo: tenham cautela! Alguma coisa sobremaneira ruim e maldosa se anuncia: *incipit parodia*, não há dúvida... (GC, Prólogo 1)

No rastro de uma empreitada de paródia cínica, de sátira e de ironia em Nietzsche, pretendo explorar um pouco mais este veio, expondo a leitura de um texto extraído da quarta parte de *Assim Falou Zaratustra*, que, em minha opinião, realiza uma formidável performance filosófica de carnavalização da vida, na qual ao riso é reservado o desempenho de um papel crítico fundamental.

Trata-se de uma passagem estratégica, inserida na quarta parte de *Assim Falou Zaratustra*, que põe em cena a dramatização das relações entre o personagem Zaratustra e os homens superiores, que sobem as montanhas em busca do mestre solitário e de seu ensinamento; uma procura que é anunciada por grito de socorro em estado de necessidade (*Notschrei*). Ao ouvi-lo, Zaratustra é arrastado para sua última tentação, a saber, é levado a sentir compaixão e piedade pelos homens superiores – os lídimos representantes do que foi alcançado de melhor e mais elevado pelo processo civilizatório do Ocidente.

A passagem em questão recebeu o título de *A Festa do Asno*⁵. Num esboço preparatório da versão finalmente publicada, a passagem se intitulava *Da*

⁴ Cf. Detering, H. *Der Antichrist und der Gekreuzigte. Friedrich Nietzsches letzte Texte*. Stuttgart: Reclam, 2012.

⁵ Para uma interpretação exaustiva da figura do asno em *Assim Falou Zaratustra* e no conjunto da filosofia de Nietzsche, cf. SALAQUARDA, 1997.

Antiga e da Nova Fé – indicando, portanto, uma alusão cínica e mal disfarçada à obra e à pessoa de David Friedrich Strauss, como ilustre representante da *intelligentsia* europeia do final do século XIX. A versão re-elaborada e publicada por Nietzsche no quarto livro de *Assim Falou Zaratustra* realiza, então, uma paródia de paródias, combinando elementos da sátira, da comédia, da bufonaria, da irreverência, de cinismo, derrisão, do mais cru sarcasmo. Convém ainda mencionar que anteriormente Nietzsche já tinha se referido à Festa do Asno e à tradição da qual ela é proveniente tanto em seu epistolário, como num apontamento inédito⁶, e também no aforismo número 8 de *Para Além de Bem e Mal*. Em seus comentários a esta obra, Andreas Urs Sommer indicou as fontes possíveis de Nietzsche:

A pesquisa costuma reconduzir a adaptação de Nietzsche a um artigo *A Festa do Asno* no Calendário de Bolso de Göttingen 1779 de Georg Christoph Lichtenberg, artigo que se encontra em sua *Miscelânea de Escritos*. Nietzsche a possuía, sem, no entanto, ter deixado nela nenhuma marca de leitura: “No século XII, em memória da fuga da Virgem Maria para o Egito, selecionou-se do mesmo modo, a jovem moça mais bonita da cidade, vestiram-na da maneira mais esplêndida possível, puseram-lhe nos braços um mimoso menininho, e a assentaram em um burro luxuosamente atrelado. Nesse cortejo, com acompanhamento de todo o clero e de uma multidão de povo, conduzia-se o asno com a virgem à catedral e se o dispunha ao lado do altar principal. Com grande pompa, a missa era então celebrada. Cada parte da mesma, a saber, o Intróito, o Kyrie, o Gloria, o Credo era finalizada com o alegre e edificante refrão Hmhan, Hmhan. Tanto melhor se o próprio asno gritasse também o refrão. Quando a cerimônia chegava ao fim, então o sacerdote não pronunciava a bênção, ou as costumeiras palavras, mas zurrava três vezes como um asno e o povo, ao invés de corresponder com seu Amén, zurrava como o sacerdote. Para concluir, era entoada em honra de Sua Senhoria o Asno (Sire Asne) uma canção meio em latim e meio em francês. Aqui estão as primeiras estrofes: *Orientis partibus / Adventavit Asinus / Pulcher et fortissimus / Sarcinis aptissimus. / (Das partes orientais / Chegou um burro / Belo e muito forte / Muito adequado para carregar cargas/)*. Hez, Sire Asne, *carchantez / Belle bouche rechignez, / Vous aurez du foin assez / Et de l’avoine a planter. / Com bela boca relinchais. Vós tendes feno suficiente e aveia à vontade*. Quem quiser ler na íntegra a canção, da qual alguma coisa se afasta parcialmente em inventividade o que se encontra no Almanac de Muses, pode encontrá-la no dicionário de du Cange, no artigo *Festum*, no terceiro volume, p. 424”. (SOMMER, 2012, p. 112-113).

⁶ “Adventavit asinus/ Pulcher et fortissimus./ *Mysterium*” (FP 1884, 26[466]).

O próprio Andreas Urs Sommer, no entanto, observa que ainda que Nietzsche tenha efetivamente lido a referida obra de Georg Christoph Lichtenberg, ele, no entanto, poderia ter tomado ciência da festa do asno numa série de outras fontes encontráveis entre seus livros – por exemplo, numa longa passagem de Carl Julius Weber:

Essas elegias me agradam mais do que mil elegias do asno e para o asno, que até mesmo escritas estão disponíveis em grande quantidade; mas, de coração, uno-me ao hino ao burro, que talvez ainda seja cantado em Verona: *Orientis partibus / Adventavit Asinus / Pulcher et fortissimus / Sarcinis aptissimus. / Lentus erat pedibus, / Nisi foret baculus / Et eum in clunibus / Pungeret aculeus. / Das partes orientais / Chegou um burro / Belo e muito forte / Muito apto para carregar cargas. / Ele era lento nos pés, / A menos que houvesse um pedaço de pau / E um espinho em suas nádegas / Para picá-lo*. Este jumento era, sem dúvida, descendente daquele em que Jesus entrara em Jerusalém e, em rememoração celebrativa, em tempos mais piedosos, o jumento desempenhava seu papel em todas as catedrais no Domingo de Ramos, e crianças piedosas montavam no jumento sagrado e prodigalizavam oferendas sobre ele. [...] / Convencido de que a teimosia do jumento provém unicamente de suas orelhas compridas, que lhe permitem ouvir mais e mais facilmente do que os outros, e que sua má feição (*Ungesltat*) sob trato mais cuidadoso, como os jumentos da terra propriamente ditas, tenho todo o respeito por este animal. Não somos nós mesmos suspeitos de teimosia semelhante à dos jumentos quando ouvimos bem e, no entanto, não podemos ou não estamos autorizados a dizer o que ouvimos? E, se o dizemos, então nossas orelhas curtas são transformadas em orelhas compridas com tanta injustiça como quando fazemos dobras de lembrança em livros (*Eselsohren*)⁷, onde faríamos melhor inserindo marcações em papel. (SOMMER, 2012, p. 113-114)

A referência feita acima ao artigo *Festum*, no ‘terceiro volume do dicionário de du Cange’, diz respeito, com maior exatidão à versão da festa do asno mencionada no *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis* do filólogo e historiador francês Charles du Fresne, conhecido também como Du Cange. Este ritual – *Festum asinorum cuius officium die natalitio Christi celebratur* – tem seu “ofício celebrado no dia natalício do Cristo e cuja nomenclatura adquire seu significado a partir do ordinário, quer dizer, da ordem das festas, da Igreja de Rouen” (SOUZA NETTO, 1998/99, p. 22)⁸.

⁷ *Eselsohren* significa orelhas de burro. Coloquialmente, a palavra se refere a um canto dobrado de uma página de livro, revista ou outro pedaço de papel para marcar a página e memorizar uma passagem. A expressão deriva do formato do vinco, que se assemelha a uma orelha, e também pode ser entendida como um sinal de desleixo ou descuido no manuseio de livros. Além disso, *Eselsohr* também pode se referir às orelhas de um burro.

⁸ Este artigo contém uma rara e notável tradução para o português de trechos da Festa do Asno, de grande relevância para os propósitos do presente trabalho.

De acordo com este documento, a Festa do Asno era uma procissão, levada a efeito com grande aparato, acompanhada pelo clero e pelo povo, no gênero das festas medievais de caráter profano, realizadas dentro ou a partir do espaço sagrado ou litúrgico, com sentido precisamente inverso àquele que vige nas liturgias, num jogo desconcertante entre o lúdico e o litúrgico-sacramental.

Dentre as variantes destas celebrações festivas, a mais célebre e duradoura é justamente o carnaval – cujo nome é provavelmente deriva de *carnevalet*, significando: é permitido comer carne, já que a quaresma tem início na Quarta-Feira de Cinzas e, a partir daí, durante quarenta dias era proibido comer carne. Como consta da fonte histórico-filológica acima citada, os nome *festum* designa a celebração de um mistério ou de mistérios, bem como reverência a memória dos santos. É somente por extensão que o termo *festum* é aplicado a outras ordens de realidade profana, mas que se originam a partir de algo que se considera sagrado, o que implica que a extensão da significação visa a profanação que escandaliza, é feita para liberar para um uso lúdico e paródico o espaço consagrado à liturgia.

No caso da Festa do Asno, um elemento importante consiste na referência ao Livro de Números, cap. 24, que, na referida festa, põe em cena inicialmente o profeta Balaão, encarregado de profetizar a desgraça dos hebreus.

Balaão ornado, assentando-se sobre o asno, donde o nome da festa, é obstado por um jovem que sustenta um gládio, e que vai impedir Balaão de profetizar. Quer dizer: após Balaão que introduz a figura do asno, este entra na igreja por ele montado. É por intermédio dele que Deus falou a Balaão, proibindo-o de profetizar a desgraça do povo de Israel. Seguem-se outros profetas [...]. No fim da missa, o sacerdote, voltado para o povo, em lugar de *ite missa est*, canta três *Hinam* e o povo repete. [...] No Códex 500 encontramos inclusive um hino: das partes do oriente chegou-se o asno, belo e fortíssimo, aptíssimo para as cargas. Aí vem um responso francês em que se faz uma reverência: *Ó senhor asno por que cantais? Com bela boca relinchais. Vós tendes feno suficiente e aveia à vontade*. Um texto latino segue-se de novo: *era lento de pés a não ser que se usasse o báculo para bater no asno para ele andar*; a que se seguem várias referências a Siquém, a Rúben, ao Jordão, a Belém. A ideia, portanto, é de que o asno ingressa: ele emerge da liturgia porque ele é o asno da fuga para o Egito e do retorno do Egito. É o asno que serviu de instrumento de salvação para o Messias. (SOUZA NETTO, 1998/99, p. 24-25)

Justamente este jogo lúdico de inversão dos polos opostos, que se transmutam em seus respectivos contrários, constitui o efeito mais corrosivo da carnavalesação, dos carnavais às festas medievais infantis e de loucos, em que animais e crianças são coroados dentro da igreja, em que asnos são adornados por clérigos com a mitra dos bispos e salmodiados com litanias,

em que o marido é convertido em mulher e vice-versa, o miserável em abastado, em que o súdito e o soberano invertem seus papéis, o rei vira mendigo e o mendigo rei, numa famigerada quebra dos artifícios e convenções sociais, assim como das leis da natureza.

Evidentemente, terminada essa parte que se desenvolvia dentro da igreja, a festa se prolongava do lado de fora e aí é que havia ensejo para tudo, porque este extravasamento, uma vez desbloqueada a regra segundo a qual o lugar litúrgico se reserva ao culto, permitia que se desdobrassem também outras práticas. Regada pelo vinho, a festa levava a orgias e, no interior das orgias, inclusive, à libertinagem, práticas que, infelizmente, para a nossa informação, não sabemos quais eram. A preocupação dos autores que se insurgiram contra isso nos revela que se ia até extremos limites, na prática inclusive, da fornicção, distinguindo fornicção de concubinato. (SOUZA NETTO, 1998/99, p. 25)

É precisamente a elaboração literária de uma peça de gênero semelhante que Nietzsche promove na quarta parte de *Assim Falou Zaratustra*, ao encenar sua própria versão da Festa do Asno. Penso que com ela Nietzsche leva a efeito sua mais incisiva deposição da seriedade, uma vez que o próprio Zaratustra aparece convertido em epicentro da zombaria, ao término da qual, no ápice da derrisão, o leitor é conduzido – pela irresistível potência do riso – à revelação do mistério e do fundamento a partir do qual ganha pleno sentido o pensamento abissal de Zaratustra: o eterno retorno e o consequente *amor fati* – a variante nietzschiana da Redenção na imanência, como superação do rancor e da impotência humana em face da experiência da finitude, do horizonte temporal em que transcorre a existência humana, marcada pela dor e pela sujeição ao inexorável fluxo do tempo.

Acompanhemos alguns estágios desta paródia da liturgia cristã, que contém, ao mesmo tempo, uma impiedosa derrisão do mal entendimento do próprio ensino nietzschiano do *amor fati*. De início, vale lembrar que em *Assim Falou Zaratustra* a litania entoada durante a Festa do Asno é inspirada numa irreverente retomada da tradução por Lutero do Livro do Apocalipse de São João, em permanente diálogo intertextual com outras passagens bíblicas:

Amém! Louvor, e glória, e sabedoria, e ação de graças, e honra, e força ao nosso Deus, para todo o sempre! – Mas a isso o asno respondeu ‘I-A’. Ele carrega nosso fardo, ele tomou a forma de servo, ele é paciente de coração e jamais diz Não; e quem ama o seu Deus também o castiga⁹. – Mas a isso o asno respondeu ‘I-A’. Ele não fala: exceto para dizer sempre Sim ao mundo que criou: assim glorifica seu mundo. É sua esperteza que não fala: assim raramente está

⁹ Aqui seria preciso lembrar a associação tanto com o texto paulino de Hebreus XII, 6 (“Porque o Senhor corrige o que ama e açoita a qualquer que recebe por filho”), quanto com as fontes históricas para a festa do asno acima citadas: “era lento de pés a não ser que se usasse o báculo para bater no asno para ele andar”.

errado. – Mas a isso o asno respondeu ‘I-A’. Sem dar na vista anda ele pelo mundo. Cinza é sua cor, na qual envolve sua virtude. Se tem espírito, ele o esconde; todos creem em suas longas orelhas. – Mas a isso o asno respondeu ‘I-A’. (Z IV, O despertar 2)

A ação dramática arquitetada por Nietzsche mostra um Zaratustra aturdido, perplexo ao presenciar este culto – e, ainda mais do que isso, moralmente indignado, tomado por uma espécie de ira sagrada contra a atitude piedosa e devota dos últimos homens:

Que sucede? Que fazem eles?, perguntou a si mesmo. Mas, prodígio dos prodígios, o que não teve ele de enxergar com seus próprios olhos! ‘Todos eles tornaram-se novamente *devotos*, eles *rezam*, estão loucos!’ – disse, extremamente admirado. E, de fato, todos aqueles homens superiores, os dois reis, o papa aposentado, o feiticeiro mau, o mendigo voluntário, o andarilho e sombra, o velho adivinho, o consciencioso de espírito e o mais feio dos homens: todos estavam de joelhos, como crianças e velhinhas crédulas, e rezavam em adoração ao asno. (Z IV, O despertar 2)

Zaratustra, então, sem poder controlar-se, exasperado e furioso, interpela bruscamente cada um dos homens superiores, procurando despertar neles um sentimento de vergonha pelo culto cínico e despudorado do asno. No entanto, dos homens superiores, Zaratustra recebe uma resposta desavergonhada e bandalha, juntamente com uma escusa e ardilosa revelação: o culpado pela ressuscitação do Deus venerado – então transfigurado no asno – é a mesma personagem que fora responsável pela morte do Velho Deus, isto é, o mais feio dos homens. Retomo um trecho de sua impagável réplica à interpelação indignada de Zaratustra:

Quem possui demasiado espírito bem pode se apaixonar pela estupidez e a tolice. Pondera tu mesmo sobre isso, ó Zaratustra! Tu mesmo – na verdade, tu também poderias, por superabundância e sabedoria, tornar-te um asno. Um sábio perfeito não toma de bom grado os caminhos mais tortos? A evidência o demonstra, Zaratustra, a *tua* evidência. (Z IV, A festa do asno 1).

Em seguida a esta resposta, já muito próximo, então, de compreender o sentido autêntico das ladainhas e da celebração da festa, Zaratustra não se furta a interpelar novamente o mais feio dos homens, que ele percebe, no entanto, já transfigurado:

Tu mesmo pareces esperto: que fizeste? Por que voltaste atrás? Por que te converteste? Fala, ó indescritível!’ ‘Ó Zaratustra’, respondeu o mais feio dos homens, ‘tu é um velhaco!’ Se *ele* ainda vive ou tornou a viver ou está completamente morto – qual de nós dois sabe mais sobre isso? Eu te pergunto. Mas uma coisa eu sei – e contigo mesmo aprendi uma vez, ó Zaratustra: quem quer matar mais completamente, *ri*. ‘Não com a ira, mas com o riso é que se mata’ – assim falaste um dia. Ó Zaratustra, homem oculto, aniquilador sem ira, santo perigoso – és um velhaco! (Z IV, A festa do asno 1).

É somente então que Zaratustra, profundamente chocado pelo espanto, desperta para o sentido profundo da festa cultural do asno, tendo sido levado a esta descoberta pela pantomima das personagens e velhacaria das respostas; só então ele reconhece como seus amigos os homens superiores – por efeito da patranha desses bufões e palhaços.

Zaratustra se dirige então em voz alta a todos os homens superiores e os chama de ‘palhaços’ [*Possenreissern*], que encenaram sua regressão à piedade com entusiasmo e a partir da soberba. Ele classifica o retorno deles a formas superadas e, em sua opinião, infantis de religiosidade (orar e cruzar os braços) como um espetáculo efêmero – assim como também a Festa do Asno medieval significou uma aliviadora ruptura com a ordem religiosa vigente, que não a questionava fundamentalmente. Pois os homens superiores teriam disposto sua existência não para o ‘reino dos céus’, mas para o ‘reino da terra’, não para a vida após a morte, mas para este mundo. Em correspondência com isso, Hans Blumenberg vê a Festa do Burro reinterpretada como um culto ao endurecimento: ‘Era preciso passar pela Festa do Asno como o culto ao Bezerra de Ouro, a fim de transformar a recaída em imunidade contra recaídas’. (GRÄTZ, 2024, p. 797).

Na verdade, eles são ainda adoradores do *Hoje*, da moderna civilização democrática, que transforma as antigas esperanças da fé em promessas de felicidade terrena, desta modernidade cultural e política a que prestam culto, e, portanto, ao fazê-lo revelam justamente que *não* são ainda os esperados filhos e herdeiros de Zaratustra, mas nem por isso deixam de ser uma estação no caminho para eles, isto é, para aqueles que, no final do livro, são simbolizados na enigmática figura do leão que ri.

“Ó meus novos amigos”, disse, “ó singulares, homens superiores, como me agradais agora, – desde que vos tornastes novamente alegres! Em verdade, vós todos desabrochastes: parece-me que flores como vós necessitam de *novas festas*, – de um pequeno e ousado absurdo, algum ofício divino e festa asinina, algum velho e alegre bufão-Zaratustra, um vendaval para varrer e clarear vossas almas. Não esqueçais esta noite e a festa do asno, ó homens superiores! Isso inventastes aqui, isso eu tomo como um bom sinal – só convalescentes inventam coisas assim! (Z IV, A festa do asno 3).

Por causa disso, Zaratustra agradeceu-se intensamente dos homens superiores.

Na sequência da narrativa, acontece, então, o mais desconcertante dos acontecimentos prodigiosos: o mais feio dos homens volta a tomar a palavra, desta vez não para entoar outra soturna canção da meia-noite, mas para cantar jubilosamente uma elegia do *amor fati*, transfigurando em alegria o que ele ainda conservava de opressão e gravidade:

“Vós todos, meus amigos”, disse o mais feio dos homens, “que vos parece? Por causa desse dia – estou contente, pela primeira vez, de ter vivido a vida inteira. E proclamar apenas isso não me basta. Vale a pena viver na terra: um só dia, uma só festa com Zaratustra me ensinou a amar a terra.

‘Foi isso – a vida?’ direi à morte. ‘Muito bem! Mais uma vez!’ Meus amigos, que vos parece? Não direis à morte, como eu: ‘Foi isso – a vida? Por causa de Zaratustra, muito bem! Mais uma vez!’?” – – – . (Z IV, O canto ébrio 1)

A louvação do mais feio dos homens aproximou seus companheiros do limiar de compreensão do sentido profundo do ensinamento fundamental de Zaratustra. Com isso, eles chegaram a entrever como pode ser vencido o mais pesado dos pesos, como se pode, afinal, zombar do espírito de gravidade, o pior inimigo do mestre do eterno retorno: só a potência do riso é capaz de matar completamente. O deboche do Velho Deus e de todos os seus sucedâneos leigos – a carnavalização do culto do Hoje pela festa do asno, amadureceu os últimos homens então tornados crianças, para então poder penetrar o mistério de Zaratustra – a sua versão da confluência entre tempo e eternidade, prazer e dor, vida e morte. É isso, portanto a vida venturosa: poder dizer Sim à totalidade, e não à felicidade de um único dia.

Se mesmo os homens superiores puderem dizer à vida Sim, mais uma vez,

em virtude daquele momento de felicidade, então eles têm, portanto, de estar preparados para dizer ‘por toda eternidade’, pois todas as coisas estão entrelaçadas. A felicidade, neste único momento, se funda num ilimitado Sim para tudo o que foi e é: em virtude deste único fragmento, a felicidade quer o todo de que é parte. Este é o caminho para amar o mundo, para querer todo momento e toda entidade, pois a alegria é fome e sede do mundo, conhecendo a sua dor e o seu sofrimento. (LAMPERT, 1986, p. 310).

Os homens superiores sabem agora que não somente os poetas, mas também o mais sábio dos homens é um louco, que sua sabedoria está fundada no enigma da unidade inseparável dos opostos, em seu máximo de tensão. “Aprendestes o meu canto? Adivinhastes o que ele quer dizer? Muito bem! Vamos! Ó homens superiores, cantai agora minha canção de roda! Cantai agora vós mesmos o canto cujo nome é ‘Outra vez’, cujo sentido é ‘por toda a eternidade’, cantai, ó homens superiores, a canção de roda de Zaratustra” (Z IV, O canto ébrio 12). Amadurecidos pelo ensinamento, eles podem entoar uma nova canção, ao mesmo tempo em que brincam e dançam como crianças, pois agora foram libertados de todo peso e dos grilhões do Hoje, deste mundo do ultraje, do aleijão, da aflita felicidade banalizada e medíocre reservada aos últimos homens – pois agora *eles conhecem bem este mundo*, cujas mensagens são dirigidas às grandes e insensatas orelhas do asno sacralizado:

Todo prazer quer a eternidade de todas as coisas, quer mel, quer borra, quer a bêbada meia-noite, quer túmulos, quer consolo de lágrimas nos túmulos, quer crepúsculos de ouro – o que não quer o prazer? Ele é mais sequioso, afetuoso, faminto, misterioso e terrível do que toda dor, ele quer a si, ele morde a si, nele peleja a vontade do anel, – ele quer amor, quer ódio, é riquíssimo, presenteia, joga fora, suplica que o recebam, é grato a

quem o recebe, bem gostaria de ser odiado, – tão rico é o prazer, que tem sede de dor, de inferno, de ódio, de aleijão, de *mundo* – pois esse mundo, oh, bem o conheceis! Ó homens superiores, por vós anseia o prazer, o indomável, o bem-aventurado – por vossa dor, ó malogrados! Por malogrados anseia todo eterno prazer. Pois o prazer quer a si mesmo, e por isso quer também pesar! Oh felicidade, oh, dor! Quebra, coração. Ó homens superiores, aprendei a dizer: o prazer quer eternidade, – o prazer quer a eternidade de *todas as coisas, quer profunda, profunda eternidade!* (Z IV, O canto ébrio 11).

Penso, com isso, que o diagnóstico de Agamben sobre a alegria demasiado séria de Nietzsche não faz inteira justiça a esta exaltação carnavalesca do sagrado e da totalidade da vida. Significativo é que Giorgio Agamben se recorde da experiência associativa entre *molle antonelliana* de Turim e Zaratustra, às vésperas da síncope mental que acometeu o filósofo: “sempre me afetou como um sinal de mau augúrio o fato de que justamente no mês de dezembro, imediatamente antes do desmoronamento, ele se compare a Zaratustra na *Molle antonelliana*” (AGAMBEN, 2015, p. 20s). Para Agamben, invés de Zaratustra, talvez a vilania de Pulcinella tivesse salvado da loucura e da infâmia o filósofo do eterno retorno.

Contrariamente a este entendimento, num dos assim chamados escritos da loucura de Nietzsche, encontramos um sentido completamente diferente para esta associação de Nietzsche com a *molle antonelliana*, numa passagem onde o mesmo monumento comparece na célebre carta endereçada por Nietzsche ao seu insigne historiador e amigo Jacob Burckhardt:

Querido senhor professor, ultimamente eu teria muito mais gosto em ser professor da Basiléia do que Deus; mas não ousei levar longe demais meu egoísmo-privado, para, por causa dele, descurar da criação do mundo. O senhor vê: a gente precisa fazer sacrifícios, como e onde se vive [...] Uma vez que estou condenado a manter a próxima eternidade com anedotas ruins, então eu trago aqui uma escrevinhação, que propriamente não deixa nada a desejar, muito bonita e de modo algum cansativa. (Carta a Jacob Burckhardt, de 06 de janeiro de 1889).

Para muitos, inclusive o próprio Jacob Burckhardt e o para o dileto amigo de Nietzsche, o teólogo Franz Overbeck, esta carta foi considerada pedra de escândalo, um ominoso escrito de loucura e sintoma inequívoco de enfermidade e demência. E, no entanto, examinado em seu todo e em profundidade, o documento não deixa de conter insinuações labirínticas sobre a potência do chiste, do humor, da carnavalização e do deboche no pensamento de Nietzsche. A carta faz lembrar o gesto de vestir com gosto o chapéu de palhaço, de fazer uso da carapuça de pícaro e assumir voluntariamente o papel do bufão, para evitar ser confundido com os santos paladinos do espírito de gravidade, com os fundadores de religião, com os espantalhos morais, de assustadora aparência; ou seja, também esta carta pode ser tomada como gesto que transforma em crianças alegres, em foliões, os pesados filósofos, mesmo aqueles que, por vezes, são mais peso do que homens e

mulheres. Compreende-se, pois, que, ao despedir-se dos homens superiores, tornados seus amigos, Zaratustra os conclame a elevar os corações: *Sursum Corda*, mas sem esquecer também de, como bons dançarinos e subversivamente, erguer bem as pernas:

Erguei vossos corações bem alto, meus irmãos! Mais alto! E não esqueçais as pernas! Erguei também vossas pernas, ó dançarinos, e melhor ainda: ficai de cabeça para baixo! [...] Ó homens superiores, o pior que há em vós é: não aprendestes a dançar como se deve dançar – indo além de vós mesmos! Que importa se malograstes? Quanto 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! Declarei santo o riso; ó homens superiores, *aprendei* a – rir! (Z IV, Do homem superior 19-20).

Referências Bibliográficas:

AGAMBEN, G. Karman. *Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*. Torino: Bollati Boringhieri, 2017

AGAMBEN, G. *Pulcinella ovvero Divertimento per li ragazzi*. Milano: Nottetempo, 2015.

AGAMBEN, G. Do desastre nos salvará a vileza de Pulcinella. Entrevista concedida a Alessandro Leogrande. Trad. Vinícius N. Honesko. Publicação Novembro/2015. <http://flanagens.blogspot.com/2016/09/do-desastre-nos-salvara-vileza-de.html>

AGAMBEN, G. *L'Uso dei Corpi*. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2014.

DETERING, H. *Der Antichrist und der Gekreuzigte. Friedrich Nietzsches letzte Texte*. Stuttgart: Reclam, 2012.

GRÄTZ, K. *Kommentar zu Nietzsches Also Sprach Zarathustra III und IV*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2024.

LAMPERT, L. *Nietzsche's Teaching. An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra*. New Haven; London: Yale University Press, 1986

NIETZSCHE, F. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. Ed. G. Colli; M. Montinari. Berlin; New York; München: de Gruyter; DTV, 1986.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Ed. G. Colli; M. Montinari. Berlin; New York; München: de Gruyter; DTV, 1980.

SALAGUARDA, J. Zarathustra und der Esel. *Theologia Viatorum* nº 11, 1973, p. 181–213.

SALAGUARDA, J. Zarathustra e o Asno: Uma Investigação sobre o papel do asno na Quarta Parte do Assim Falava Zarathustra de Nietzsche. *Revista Discurso* nº 28, 1997, p. 159–165.

SOMMER, A. U. *Kommentar zu Nietzsches Jenseits von Gut und Böse*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2016.

SOUZA NETTO, F. B. Do Sagrado ao Lúdico. A Festa do Asno. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, nº 21/22, 1998/1999, p. 21–26.

Recebido / Received: 02/07/25

Aprovado / Approved: 29/10/25



ESTUDOS NIETZSCHE

Vol. 16 - N. 2 ISSN 2179 - 3441

Paralelos possíveis entre Nietzsche e Celso: sedição e ressentimento

Possible parallels between Nietzsche and Celsus: sedition and resentment

Adilson Felício Feiler 

Professor de Filosofia Contemporânea na Faculdade de Filosofia e Teologia – FAJE.

Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil.

Contato: feilersj@yahoo.com.br

Resumo: Em que medida é possível aproximar as invectivas de Celso de conciliar o monoteísmo filosófico com o politeísmo político da filosofia e do Estado das críticas ao Cristianismo em seu aspecto moral é uma das metas a que se propõe esta investigação. Todo o esforço de Celso contra a sedição que envolve a política e a cultura da essência do Cristianismo, a revolta contra a própria essência do Cristianismo se aproxima do problema do ressentimento que se depreende das análises de Nietzsche do Cristianismo como dispositivo de contraforças, ou seja, de sentimentos de vingança e de ódio. A revolta das ações contra as leis do Estado se aproxima do ressentimento em Nietzsche. Por essa razão, as críticas de Celso ao Cristianismo têm em Nietzsche a sua atualização. Consistem estas em críticas no que tange à relação entre Igreja e Estado, precisamente à tendência de imposição da Igreja sobre as questões relativas ao Estado. Portanto, trata-se, em ambos os autores, de uma crítica ao Cristianismo subversivo, de se impor sobre o Estado. E, desta crítica do Cristianismo sobre o Estado, se depreende uma visão de ressentimento, pela incapacidade de interposição de forças capazes de superação.

Palavras-chave: Nietzsche, Celso, Cristianismo, Moral, Crítica

Abstract: The extent to which Celsus's invectives, reconciling philosophical monotheism with the political polytheism of philosophy and the State, can be reconciled with his critiques of Christianity in its moral aspect, is one of the goals of this investigation. Celsus's entire effort against the sedition that involves the politics and culture of the essence of Christianity, the revolt against the very essence of Christianity, approaches the problem of resentment that emerges from Nietzsche's analysis of Christianity as a counterforce—that is, feelings of revenge and hatred. The revolt of actions against the laws of the State resembles resentment in Nietzsche. For this reason, Celsus's critiques of Christianity are updated in Nietzsche. They consist of critiques of the relationship between Church and State, specifically the Church's tendency to impose itself on matters relating to the State. Therefore, in both authors, it is a critique of subversive Christianity, of imposing itself on the State. And, from this critique of Christianity on the State, a vision of resentment can be inferred, due to the inability to interpose forces capable of overcoming it.

Keywords: Nietzsche, Celsus, Christianity, Morality, Criticism

Todo o esforço de Celso contra a sedição que envolve a política e a cultura da essência do Cristianismo, a revolta contra a própria essência sobre o Cristianismo

se aproxima do problema do ressentimento que se depreende das análises de Nietzsche do Cristianismo como dispositivo de contraforças, ou seja, de sentimentos de vingança e de ódio. A revolta das ações contra as leis do Estado se aproxima do ressentimento em Nietzsche. Por essa razão, as críticas de Celso ao Cristianismo têm em Nietzsche a sua atualização. Consistem estas em críticas no que tange à relação entre Igreja e Estado, precisamente à tendência de imposição da Igreja sobre as questões relativas ao Estado. Portanto, trata-se, em ambos os autores, de uma crítica ao Cristianismo subversivo que se impõe sobre o Estado. E, desta crítica do Cristianismo sobre o Estado, se depreende uma visão de ressentimento, pela incapacidade de interposição de forças capazes de superação.

Celso conduz, em seus escritos, uma análise política e cultural da essência do Cristianismo, de modo a perceber como essas esferas influenciam a sua história. O Cristianismo é criticado por ele por considerá-lo uma religião de torpeza e de sedição, que se constitui em uma ameaça constante ao Estado.

Destas análises de Celso sobre a postura dos cristãos frente a ordem estabelecida se investe numa aproximação da leitura que contemporaneamente Nietzsche faz sobre a forma que a sublevação dos cristãos assume. Um dos aspectos pelos quais os cristãos reivindicam supremacia sobre a ordem social e política estabelecida é a dimensão de “Reino de Deus”. Por essa expressão, tanto Celso como Nietzsche investem contra o Cristianismo, acusando-o de abandono e recusa do mundo da vida. Psicologicamente falando, negar o mundo com tudo o que a este pertence, se traduz em ressentimento.

O itinerário que a presente pesquisa percorre principia com uma leitura dupla a respeito de como a sublevação dos cristãos é lida tanto por Celso como por Nietzsche. Como consequência dessa sublevação cristã, segue-se um segundo momento em que se aproxima das leituras de Celso e de Nietzsche sobre a noção cristã de “Reino de Deus”. Por fim, em um último momento, mostra-se o caminho para o qual se direciona a ênfase que se dá ao Reino de Deus em detrimento do Reino do Mundo, mediante a noção de ressentimento.

O autor Celso é de nome Romano, mas escreveu a sua obra em grego. É um autor versado em filosofia platônica, muito interessado no fenômeno religioso e social de seu tempo e muito apaixonado pela ordem da lei do Estado. É muito provável que sua obra tenha sido escrita em 178¹. Celso nega a divindade de Jesus, a descida de Deus ao mundo, bem como a fé em uma providência divina. Tudo isso, para ele, é absurdo. O Cristianismo é criticado por Celso por considerá-lo uma religião de torpeza e de sedição, que se constitui em uma ameaça constante ao Estado. Celso possui um espírito altamente polêmico com seu escrito, criticando a maneira pela qual o Cristianismo tem se imposto como uma nova fé contra a filosofia e a política do Estado.

¹ Em seu *Manual de Patrologia*, Hubertus Rudolf Drobler, informa que: “O platônico alexandrino Celso compôs por volta de 178 um escrito polêmico com o nome de *Αληθής Λογος* contra os cristãos.” (DROBNER, 2002, p. 74).

Os cristãos contrariam a própria razão ao tributar a fé em sacerdotes ascéticos, que se prestam a enganar seus fiéis. Contudo, esses seguidores da fé cristã não são treinados a questionar, senão apenas a “não indagar”, mas a eles se diz: “tenha fé” e “a tua fé te salvará”, de maneira que Celso conclui: “A sabedoria do mundo é um mal, a loucura um bem” (CELSE, 1,9, p. 69). Apesar da distância cronológica, tal afirmação se coaduna com a visão nietzschiana de que tudo aquilo que é baixo e fraco passa a ser um bem, e tudo o que é alto e nobre passa a ser um mal. É nesse sentido que Nietzsche dirá que o Cristianismo é motivado por uma psicologia degenerada: “[...] é a psicologia do cristianismo; o nascimento do cristianismo do espírito do ressentimento, *não* como se crê, do ‘espírito’ – um antimovimento em sua essência, a grande revolta contra a dominação dos valores *nobres*” (EH, Genealogia da moral). Tudo aquilo que é considerado alto, forte e biológica e psicologicamente saudável, passa a ser considerado perigoso e perturbador da ordem estabelecida.

A subversão é lida, mediante as análises de Celso, como uma contraforça, como inspiração de um sentimento de fraqueza, que se mostra incapaz de enfrentar, porque capaz apenas de subverter. Portanto, trata-se de um ressentir, de sentir para trás, de sentir novamente. Esse sentimento de subversão é, também para Nietzsche, um ressentimento. Eugen Fink, a esse respeito, mostra que é justamente pelo início da “moral a sublevação dos escravos, [que] começa o cristianismo” (FINK, 1988, p. 142). Este sentimento para trás, de vingança, é considerado tão forte que, nas palavras do filósofo alemão:

[...] nenhuma chama nos devora tão rapidamente quanto os afetos do ressentimento. O aborrecimento, a susceptibilidade doentia, a impotência de vingança, o desejo, a sede de vingança, o revolver venenos em todo sentido – para os exaustos é esta certamente a forma mais nociva de reação: produz um rápido consumo de energia nervosa, um aumento doentio de secreções prejudiciais, de bílis no estômago, por exemplo. O ressentimento é o proibido *em si* para o doente – *seu* mal: infelizmente também sua mais natural inclinação. (EH, Por que sou tão sábio 6).

Por isso, a subversão do Cristianismo, frente ao Estado, é lida, em Celso, como contraforça.

O ressentimento, nascido da fraqueza, a ninguém mais prejudicial do que ao fraco mesmo – no outro caso, em que se pressupõe uma natureza rica, um sentimento *superfluo*, um sentimento tal que dominá-lo é quase a prova da riqueza. Quem conhece a seriedade com que minha filosofia perseguiu a luta contra os sentimentos de vingança e rancor, até ao interior da doutrina do “livre arbítrio” – a luta contra o cristianismo é apenas um caso particular dela –, compreenderá por que coloco exatamente aqui em evidência meu comportamento pessoal, minha *segurança instintiva* na prática.” (EH, Por que sou tão sábio 6).

O Cristianismo, segundo Celso, é considerado uma associação que se une para se colocar contra a lei civil de uma maneira clandestina. Baseado num poder superior, o Cristianismo se arroga o direito de transgredir a lei comum. Essa noção

de transgressão diz respeito à noção de revolução, que Nietzsche vê como inspirada pelo ressentimento, sobre o qual será tratado com mais vagar. Na noção de transgressão se associa um sentir patológico, que é, como recorda Vânia Dutra de Azeredo, uma “[...] incapacidade de agir e reagir à excitação” (AZEREDO, 2016, p. 365). Nesse sentido, tal associação é comparada com o movimento liderado por Sócrates, de deixar de seguir os ensinamentos e leis existentes e inaugurar outros. A tal ponto de, como lembra Ingrid Flórez Fortich, ser considerado um movimento de “[...] mediocrização dos seres humanos que começou com Sócrates e Cristo” (FORTICH, 2010, p. 76). Ou, como assinala Domenico Losurdo, em suas análises sobre a crise da cultura, assinalando: “[...] a liquidação da Modernidade ao mesmo tempo utilitarista e destrutiva iniciada com Sócrates.” (LOSURDO, 2016, p. 21). Sócrates é, da mesma forma, também criticado por Nietzsche pelo seu sentimento de revolta, portanto, por seu ressentimento frente à ordem e à lei estabelecidas, tal como se depreende dessas palavras do filósofo alemão:

– É a ironia de Sócrates uma expressão de revolta? de ressentimento plebeu? Goza ele, como oprimido, de sua própria ferocidade nas estocadas do silogismo? *Vinga-se* ele dos homens nobres a quem fascina? – Como dialético, tem-se um instrumento implacável nas mãos; pode-se fazer papel de tirano com ele, expõe-se o outro ao vencê-lo. O dialético deixa ao adversário a tarefa de provar que não é um idiota: ele torna furioso, torna ao mesmo tempo desamparado. O dialético *tira a potência* do intelecto adversário. – Como? A dialética é apenas uma forma de *vingança* em Sócrates? (CI, O problema de Sócrates 7).

A doutrina cristã não representa novidade alguma, seja na parte ética, seja no culto devido às imagens. Não há no Cristianismo nenhum ensinamento elevado e novo, porque sua doutrina se encontra ligada a outros pensadores, como Platão² e Sêneca. Além de não apresentar nada de novo, o Cristianismo é também nada viril, assim como também mesquinho e enraivecido. Os cristãos se entregam cegamente a Deus, repetem que por Deus tudo será possível, afirmando uma vida definitiva em seu Reino. Quais as implicações da defesa do advento desse Reino?

A criação dessa ideia de um Reino de Deus para além do mundo³ é, da mesma forma, criticada por Nietzsche como sendo a mais forte expressão de vingança diante da morte de Jesus; portanto, como um deseangelho:

² Drobner “Reconhecia perfeitamente a doutrina dos cristãos sobre o logos, que podia facilmente se harmonizar com a filosofia platônica ou sincretista da época, assim como sua moral elevada e conduta modelar de vida, o que também seria um objetivo da verdadeira filosofia” (DROBNER, 2002, p. 156).

³ Tudo aquilo que vai além deste mundo evoca uma visão idealista, altamente criticada por Nietzsche, como podemos acompanhar mediante as reflexões de Robert Pippin: “[...] a objeção de Nietzsche ao idealismo não é meramente que ele falsifica o mundo – por pretender que há um Deus, por exemplo, ou por que liberdade no ‘sentido superlativo metafísico’ é possível.” (PIPPIN, 2012, p. 227).

Mas seus discípulos estavam longe de *perdoar* essa morte – o que teria sido evangélico no mais alto sentido; ou mesmo de *oferecer-se* para uma morte igual, com meiga e suave tranquilidade no coração... Precisamente o sentimento mais “inevangélico”, a vingança, tornou a prevalecer. A questão não podia findar com essa morte: necessitava-se de ‘reparação’, ‘julgamento’ (– e o que pode ser menos evangélico do que ‘reparação’, ‘castigo’, ‘levar a julgamento’!) Mais uma vez a expectativa popular de um Messias apareceu em primeiro plano; enxergou-se um momento histórico: o “Reino de Deus” vai julgar seus inimigos (AC, 40).

Para o público, pode bastar a afirmação de que os males não vêm de Deus, mas são apenas concedidos à matéria e aos cidadãos de direita na esfera moral. Da esfera moral, procede-se toda a oposição e dicotomia responsável por degenerar a vida: “[...] a oposição entre uma moral *nobre* e uma moral chandala nascida do *ressentiment* e da vingança impotente” (AC, 45). Do princípio ao fim o ciclo moral é sempre igual e, necessariamente, segundo as revoluções estabelecidas, aconteceram, acontecem e acontecerão as coisas da mesma forma. Por essa razão, como recorda Roberto Machado, “Tirar os valores morais do lugar dos valores supremos, que dominam e dão sentido a todos os valores, só será possível destruindo este valor que foi instituído pela própria moral” (MACHADO, 1984, p. 100). “O bem e o mal, na esfera moral não pode nem diminuir, nem aumentar, nem Deus sente a necessidade de uma correção ulterior, porque eles não operam de modo correto e perfeito, como um homem quando fabrica qualquer coisa” (CELSO, IV, 69, p. 163). A concepção de anjos e demônios dos cristãos tem promovido uma fratura e corrupção no pensamento grego. Os cultos de todos os povos são válidos, e, por essa razão, aqueles cultos da tradição hebraica não podem ser considerados superiores aos demais. O deus dos cristãos é o deus da magia, portanto, que enganou a todos. A doutrina cristã possui contradição na sua base, pois traz elementos da Grécia e da tradição judaica. Os cristãos não demonstram o conteúdo de sua doutrina, senão apenas ensinam uma certa fé. Eles sustentam que tudo o que representa a sabedoria humana é estultícia diante de Deus⁴. Por essa razão, os cristãos ensinam apenas o conteúdo da sabedoria divina, mas isto aos ignorantes. Razão pela qual urge uma transvaloração de todos os valores da cultura moderna, como recorda Oswaldo Giacoia Junior, nesta passagem: “Um dos aspectos mais marcantes da obra de Nietzsche consiste em sua crítica devastadora dos ideais e valores cultuados pela modernidade cultural” (GIACOIA JR, 2022, p. 10).

Na cultura foram forjados inúmeros valores, entre os quais os do Cristianismo se sobressaem, como o conceito de Filho de Deus, ligado à dimensão de criação do mundo. A concepção de criação do mundo é muito ingênua. Celso, ao criticar esta concepção de Filho de Deus (“Devo tratar da questão de Jesus, o assim chamado salvador, que ensinou novas doutrinas e foi considerado Filho de Deus”

⁴ Karl Jaspers reflete sobre a contradição que opera o Cristianismo ao converter o homem em Deus, quando, na verdade, Deus se torna homem em Jesus. “Que Deus se convertera em homem, significa que o homem não deve buscar sua beatitude no mais além, senão fundar seu céu na terra.” (JASPERS, 2001, p. 08).

(CELSE, p. 56-7)), cuja morte é mais uma vez resultado da vingança de um apenas que se considerava Filho de Deus, e este morreu na cruz, com isso, com essa morte, mais uma vez a vingança judaica tem lugar: “[...] sua vingança foi *exaltar* extravagantemente Jesus, destacá-lo de si: assim como os judeus de outrora, por vingança contra os inimigos, haviam separado de si e erguido às alturas o seu Deus. O único Deus e o único filho de Deus: ambos produtos do *ressentiment...*” (AC, 40). O homem foi criado e colocado no paraíso, contudo, pelo pecado lhe foi emitida uma expulsão do paraíso para viver em um lugar oposto ao jardim.

A atitude do ressentido é a daquele que busca a todo o momento se refugiar em subterfúgios, pondo-se às escondidas e fazendo da inteligência uma forte arma, mediante a qual subjaz os seus instintos e demais propriedades. Ele, da mesma forma, faz de sua capacidade de não esquecimento um de seus maiores flagelos, de modo a, em todo o momento, ter presente diante de si as imagens gravadas em sua memória, seus insultos e baixezas a condicionar contínua e permanentemente a si mesmo, e, por consequência, nos outros, pelo envenenamento de seu agir. Desse modo, se, com Celso, se constata nos cristãos uma atitude de sedição para com as autoridades civis, em nome de uma obediência a um Deus que é supremo e divino, então essa sua mesma atitude acaba por influenciar a massa do povo naquela mesma direção. Não basta que simplesmente experimentem a ruptura, mas também influenciem a outros da mesma experiência. E isto, na simples submissão, pela fé, a esse Deus único e todo poderoso⁵, de quem se espera unicamente receber algo, eximindo-se assim de agir, pois sua própria ação não representa nada diante da magnitude desse Deus. Esse mesmo Deus serve sempre de substrato por trás de toda a ação, de modo que o homem que age já não conta mais, e sim Aquele por quem, para quem e mediante quem se age. Deus passa a ser o articulador de toda e qualquer ação, destituindo assim ao humano toda e qualquer capacidade no sentido de criar, para restituir nada senão o ódio e a vingança, propriedades típicas do homem do ressentimento. Para que o ódio não prevaleça, se faz necessário que se empreenda um contra-ataque aos instintos degenerados judaico-cristãos, expressos sob a consigna do amor e do altruísmo. Em que medida todo esse cultivo do amor e altruísmo vem a se expressar em forma de ressentimento?

O ressentimento⁶ se expressa de forma bastante sutil, como se constata pelas consignas de amor e de mansidão com as quais os cristãos têm buscado justificar as suas ações, mas que, no fundo, são movidos pelo ódio e pela vingança, e, por essa razão, pela reação. Assim como Celso mostra em seus escritos a sedição

⁵ Claudio Moreschini, ao refletir sobre a polêmica de Celso contra os cristãos, observa: “(...) a sua recusa do fato de que Deus ou o filho de Deus jamais tenha descido ou jamais possa descer entre os homens” (MORESCHINI, 2008, p. 98).

⁶ De acordo com Robert Pippin, o ressentimento consiste num sentimento negativo contra o mestre opressivo: “(...) um sentimento reativo e negativo contra o mestre opressivo o qual Nietzsche chama de ‘ressentimento’” (PIPPIN, 2012, p. 207).

que os cristãos movem contra a ordem estabelecida⁷, Nietzsche constata no ressentimento a sedição expressa mediante o anarquismo:

[...] o ressentimento: hoje esta planta floresce do modo mais esplêndido entre os anarquistas e antissemitas, [...] como a violeta, embora com outro cheiro. E como do que é igual sempre brotarão iguais, não surpreende ver surgir, precisamente destes círculos, tentativas como já houve bastantes [...] de sacralizar a *vingança* sob o nome de *justiça* [...] e depois promover, com a vingança, todos os afetos reativos (GM II 11).

É pela contraforça do rancor, do ódio e da vingança que o ressentimento vai marcando a sua presença. Por essa razão, em Celso pode ser aplicada uma interpretação pré-nietzscheana do cristianismo como religião do ressentimento. É insuportável ao ressentido o deparar-se com o instinto de força, de afirmação daqueles instintos promotores de vida⁸. Em sua hostilidade à vida, o ressentido tem no ideal ascético a sua ferramenta de trabalho principal, e no sacerdote ascético, o seu executor:

[...] uma vida ascética é uma contradição: aqui domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciável instinto e vontade de poder que deseja assenhorar-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 (GM III 11).

A força que o ressentido utiliza para atacar a fonte e a raiz de toda a força consiste na contraforça, naquele movimento de anarquia, de desestabilização da ordem estabelecida em prol do desmonte e desajuste da ordem promovida pelos fortes, nobres e venturosos. A força, nobreza e ventura dos nobres são insuportáveis aos ressentidos, razão pela qual lhes resta não agir, pois para tanto se mostram incapazes, mas sim, reagir, reação cujos reflexos se expressam no ódio, na vingança, e “estes são todos homens do ressentimento, estes fisiologicamente desgraçados e carcomidos, todo um mundo fremente de subterrânea vingança, inesgotável, insaciável em irrupções contra os felizes” (GM III 14). E é justamente contra os felizes e venturosos que os ressentidos buscam insuflar o sentimento de culpa, como uma doença que não basta apenas ser acometido aquele que dela sofre, mas, mais do que isso, ele a dissemina, num processo de sedição constante dos cristãos.

A sedição, de acordo com a leitura da Crítica de Celso ao Cristianismo, é motivada por uma força voltada para trás, mediante “[...] diversos métodos de persuasão, e inventam um número de incentivos terrificantes. Sobretudo eles têm

⁷ A sedição dos cristãos levou a destruir a religião e a sociedade civil. Os cristãos não ensinam nada de muito sábio, daquilo que ensinava Heráclito, que via o que significava pregar para uma estátua, que é o mesmo que pregar a um muro. (cf. CELSO, VII, p. 259).

⁸ Robert Pippin reflete sobre a contradição do Cristianismo por ter se colocado contra a vida: “O Cristianismo fracassou por tratar Cristo como um exemplar, e assim ter falsificado o significado que tem o seu ‘caminho da vida’” (PIPPIN, 2012, p. 230).

inventado uma doutrina absolutamente ofensiva da punição e recompensa eterna” (CELSON, p. 70). Tais invenções se traduzem no fenômeno que Nietzsche destaca no fenômeno do ressentimento, pois se trata de um contra-sentimento, um sentimento voltado para trás. Assim como na sedição, o ressentimento é movido por uma contraforça, e, por essa mesma razão, não constrói, não cria, apenas degenera. Nas palavras de Robert Pippin, o ressentimento promove uma fisiologia decadente. “Por isso as imagens da modernidade de Nietzsche são imagens fisiológicas de uma exaustão e doença final ou decisiva” (PIPPIN, 2017, p. 308). Portanto, a sedição, em Celso, através “[...] da punição dos injustos e da recompensa dos abençoados” (CELSON, p. 70), funciona como doença e cansaço da vida. O mesmo é dito por Nietzsche quando menciona a: “Rebelião escrava na moralidade” (FP 1887, 8[4]). Os que sofrem do ressentimento, muito além de não perceber o fato da reação, também operam uma inversão, ao: “[...] interpretar o próprio ressentimento como virtude” (FP de 1887, 8[4]). Desse modo, mais uma vez, como antes analisado, o ressentimento atua de forma sutil, de modo a fazer com que não se o identifique como tal, mas como algo oposto do que realmente é, como: “[...] encontrado sob o fundamento do ressentimento ordinário algo de si mesmo romântico” (Carta de 24 de novembro de 1887 a Heinrich Köselitz).

Ao defender o império, Celso se mostra como aquele que se ergue em defesa da nação e de tudo o que a ela oferece suporte, como é, por exemplo, a religião do império, marcada pelo politeísmo. “A religião dos cristãos não é dirigida diretamente a uma ideia, mas ao crucificado Jesus, e isso certamente não é melhor do que a adoração de cães ou cabras no seu pior sentido” (CELSON, p. 71). A diversidade de divindades, de acordo com a leitura de Celso, acaba sendo muito mais realista por atender à diversidade de pessoas que compõem o império. Ao passo que o monoteísmo judaico cristão acaba fugindo ao realismo propugnado por Celso, pois acaba por obrigar a diversidade das pessoas a ter que se conformar a um Deus único, e, por isso, estranho ao seu modo de vida. Por essa razão, o monoteísmo judaico cristão age por desapropriar aquilo que é genuinamente presente na vida de cada um, obrigando-os a comungar de um antirrealismo. Este fenômeno, de acordo com Nietzsche, se traduz como moral de rebanho e consequente apequenamento do animal homem, desprovendo-o de seu topos: a terra, para o situar em um além, contrário, e mesmo inimigo a tudo o que inspira vida neste mundo, com todos os instintos que lhe fazem parte. Para emprestar uma terminologia de Celso, se comete uma verdadeira sedição, uma ruptura com o mundo e com tudo o que dele demanda para se entregar a um mundo além, fictício e sem garantias de experiências vitais. “Eles professam sua fé em um deus fantasma que apareceu apenas aos membros de seu fã-club” (CELSON, p. 71). Sem o usufruto destas experiências, próprias do mundo da vida, ao invés de se gozar de

um verdadeiro sentir criador, portanto, um sentir para a frente, se experimenta um ressentir, não criador, por isso, um sentir para trás⁹.

Enquanto o sentir se caracteriza como uma experiência de abertura de plenitude em cada instante vivido, o ressentir se caracteriza como uma experiência de fechamento e de ruptura, em que a vida não se compreende em seu todo pleno, mas em uma segmentação acéfala, em que nada se cria. No ressentimento, as forças não são promovidas, e, com isso, tudo passa a degenerar, pois somente quando direcionadas para fora as forças criam, ao passo que para dentro apenas degeneram. Enquanto o verdadeiro sentir une, o ressentir separa, tornando incapaz e impotente o movimento do criar. Ao se colocarem contra o mundo instintivo, os cristãos impedem a descarga da força, e, com isso, do movimento do criar resta nada senão o ressentir e degenerar.

O direcionar-se das forças para fora, aqui é apenas no sentido de criar valores, para não confundir com o fora, no sentido de um fundamento externo, no qual se apoia o agir. Por isso, o sentido desse direcionar-se para fora criador de valores diz respeito a um voltar-se para a interioridade, a fonte da criação de valores. Trata-se de um movimento em direção aosi mesmo, que é, além de criador de valores, um movimento de afirmação da vida. O direcionar-se para si mesmo implica em um movimento contrário daquele da crítica de Celso aos cristãos, o da sedição, da ruptura. “Os cristãos reclamam que somente eles sabem o caminho correto para viver, e que se os filhos acreditarem somente neles, eles serão felizes e suas casas serão, do mesmo modo, felizes” (CELSE, p. 73). Por isso, direcionar-se a si mesmo equivale a não promover rupturas, e unir ao estabelecimento de vínculos de unidade, no sentido de fomentar uma totalidade orgânica. Pois, essa última somente pode se destacar à medida em que contar com o devotamento de um verdadeiro sentir, e que se experimenta as coisas em sua profundidade e plenitude. Ao passo que o ressentir provoca afastamento de si, e, por essa razão, ruptura e divisão. Ora, neste sentido, de acordo com a crítica de Celso, o Cristianismo acaba, em suas investidas contra o Estado, concorrendo contra os seus próprios princípios, porque “[...] eles não querem ter nada para fazer com homens tão corruptos como os pagãos” (CELSE, p. 73). Ao invés de criar unidade com o Império, rompe com ele, ao invés de sentir com ele, dele se ressent, como de um rival perigoso a lhe impetrar toda a sorte de infortúnios, quando dele na verdade se poderia contar como de uma instância a provocar um movimento para a frente a desencadear um quantum sempre maior de forças. Contudo, dentro da perspectiva cristã, toda essa rivalidade é lida moralmente. O Cristianismo prefere romper com o Estado, o tratando como uma força hostil, a

⁹ Adele Monaci Castagno, em seu verbete *Orígenes*, no Dicionário de Literatura Patristica, sobre o ressentimento que se depreende da invenção da morte do Filho de Deus diz: [...] Celso introduz uma prosopopeia onde faz falar, em seu lugar, um hebreu, que se dirige com um primeiro discurso diretamente a Jesus, criticando-lhe o nascimento ilegítimo, a pobreza social e cultural, e o fato de ser mago e charlatão e não o Filho de Deus. O hebreu, depois, pronuncia um segundo discurso contra os cristãos provenientes do judaísmo por terem abandonado a lei dos pais, por terem acreditado ser Filho de Deus um criminoso justificado com morte infame e por ter inventado histórias para mascarar um acontecimento tão vergonhoso.” (CASTAGNO, 2007, p. 1305).

impedir a realização de suas capacidades e potencialidades. Ao Estado estão implicadas todas as leis e regulamentos, como Walter Kaufmann observa ao demonstrar o quanto a fé em Cristo tem operado como uma espécie de vingança nos seguidores de Jesus, principalmente em Paulo: “[...] ele concebeu a fé em Cristo como com um substituto. Esta foi a sua ‘fuga’ e ‘vingança perfeita’ contra a lei e àqueles que a seguiram” (KAUFMANN, 1974, p. 344).

Ora, dessa pacificação conformista e passivista não é possível desencadear nenhum estímulo que conduza ao desencadeamento da força. Por essa razão, o resultado dessa passividade acaba sendo o da deterioração e degenerescência instintual, ou seja, a doença¹⁰. E, a quem é acometido por esta doença não resta nada mais senão romper, movido não pela força, e sim pela contraforça, que é resultado da inveja e do rancor, típico daqueles que, ao se sentirem incapazes do movimento de superação, ressentem.

Logo, a unidade, acima apresentada, refere-se ao movimento de direção da força que supera a tudo o que apresenta sedição e que separa, mediante o atuar na própria base de onde os sentimentos são gerados, neutralizando o ressentimento e promovendo o sentir em sua dimensão proativa. Nesse sentido, os cristãos, conforme Celso, se consideram vítimas pelo sistema interposto, que frequentemente os tem conduzido a negar as suas crenças em favor de elementos mundanos próprios da cultura, como o: “[...] conhecimento é uma doença para a alma, e a alma que adquire conhecimento perecerá” (CELSON, p. 75). Nas palavras de Nietzsche: “O Cristianismo original é abolição do Estado” (FP de novembro de 1887 – março de 1888, 11[239]). O resultado desta investida não poderia ser outro senão o ressentir. Da mesma forma, se os cristãos, de acordo com Nietzsche, se colocam na posição de buscarem afirmação pela fraqueza e passividade, então, eles têm como mola propulsora de seu agir o rancor e a inveja aos fortes. A moral atua no sentido de os impedir de enfrentar a situação, de se colocarem na posição de levar à superação. Por isso, a moral constitui um dos principais fatores a impedir a consecução da unidade, que é o fator fundamental para a superação da sedição e do ressentimento.

Considerações finais

Em Celso e em Nietzsche existem muitos aspectos de aproximação, que se alicerçam, sobretudo, quanto à crítica que ambos os autores fazem com relação ao aspecto sectário do Cristianismo, que se dá, sobretudo, pelo rechaço a todas as coisas desta terra e deste reino, em nome da exaltação de um reino considerado por ambos como ficção, seja como magia em Celso (CELSON, 1,6b, p. 65), ou como falsidade (*Falschheit*) em Nietzsche (AC, 51). Desse modo, tanto pela acusação aos

¹⁰ A passividade e degenerescência instintual cria uma disposição enferma, própria de como foram os diversos mecanismos utilizados pelos cristãos: “(...) o cristianismo absorveu o ensinamento e os ritos de todos os cultos subterrâneos do império romano, com todas as variantes absurdas que inventa uma razão enferma” (JASPERS, 2002, p. 20).

cristãos de efeitos sobrenaturais atribuídos a Jesus de Nazaré e seus seguidores, como pelos embustes atribuídos a estes, em ambas as críticas está implícita uma natureza comum e fundamental: a ameaça à vida. Em Celso, o Cristianismo age como contraforça: “[...] corruptora da vida humana” (CELSO, 1,20c e d, p. 77), assim como em Nietzsche como um veículo de formato para todas as concepções, pela consigna de “[...] além, se mata a vida” (AC, 58). Ora, em Celso e em Nietzsche, o significado de afirmação da vida, enquanto força, se expressa em diferentes manifestações, como é o caso do *Imperium Romanum*: “[...] o grande Sim a todas as coisas visível como *Imperium Romanum*, visível para todos os sentidos, o grande estilo não mais arte apenas, mas tornado realidade, verdade, vida...” (AC, 59). A vida tem, pelo Império Romano, alcançado um alto nível de afirmação, por isso, tudo que se coloca frente ao Império, como é o caso do Cristianismo, acaba se colocando contra a própria vida, já que o império é uma de suas fontes de expressão. Nietzsche chega a considerar o Cristianismo como “[...] o vampiro do *Imperium Romanum*” (AC, 58), como aquele que, ao chegar à sua própria fonte de vitalidade, acaba por enfraquecer e degenerar. Mas isso acontece porque o seu próprio executor é, em si mesmo, fraco e degenerado. Ora, fraqueza, degenerescência e doença estão na base de uma concepção segmentária, fragmentária de vida, quando ao interior da vida se elege uma parte que se afirma como valor supremo, em detrimento da outra que se subjugua como indecente, pecaminosa e excrescente.

O resultado dessa posição segmentária é o da vida que se coloca contra ela mesma, já que a sua dimensão de totalidade orgânica, responsável pela ativação de suas forças, acaba sendo neutralizada. Por essa razão, a compreensão de vida enquanto uma totalidade orgânica afirmativa é um aspecto comum a mover as críticas ao Cristianismo em Celso e em Nietzsche. No entanto, há também alguns aspectos de distanciamento em ambas as críticas, como é o caso da compreensão que esse tem da instituição Estado, Império Romano.

Embora Nietzsche pareça assumir esta bandeira de se investir no aspecto crístico autêntico do Cristianismo, esse não pode se assentar em uma teologia da cruz, da culpa e da superação, mas antes, da prática, assentada na valorização da vida, em todas as suas dimensões. Dessa forma, também o Império Romano como um mecanismo que traduza aqueles aspectos da vida orgânica, da luta, da força, do embate por buscar aumento, crescimento e domínio: uma espécie de encarnação da vontade de potência. O problema está na existência de elementos tipicamente moralizantes, presentes em maior ou menor nível em todas as instituições. Esses mecanismos tendem a conduzir a instituição a um engessamento, fazendo com que elas não avancem mais na direção do alavancamento de novas possibilidades. Se constata, assim, em Nietzsche, o quanto a marca do niilismo é forte, se fazendo sentir nos mais diversos mecanismos que compõem o tecido social.

A instituição, o Estado, a Igreja atuam no mundo da vida como um espetáculo, que cumpre o seu papel de proporcionar um quantum excessivamente sublime de refinada beleza e arte. Mas atua na presente duração do espetáculo,

sem ultrapassar o presente instante em que a vida demonstra sua expressão máxima de força. Ora, se este se expressa apenas durante este pequeno instante, mas um instante pleno, se faz necessário aproveitar ao máximo cada instante da vida.

Nietzsche até parece dar azo a uma leitura que aponte para o utilitarismo, quando enfatiza a importância de se fruir ao máximo cada instante da vida. No entanto, essa leitura utilitarista parece se esvanecer, quando o filósofo aponta a ausência de alguma meta a ser alcançada. Aqui, mais uma vez, se nota um certo distanciamento da leitura de Celso, para quem a instituição, seja a religião ou a sociedade civil, ocupa um papel de verdadeira meta na vida do mundo. Como visto, Celso, diferentemente de Nietzsche, é considerado um nacionalista. Neste sentido, o aparato institucional do Estado é fundamental. Embora Celso se adiante, em muitos aspectos, da crítica de Nietzsche à moral, acaba se afastando drasticamente ao firmar-se num tipo de concepção nacionalista. O nacionalismo carrega em si uma marca tipicamente gregária, o que aos olhos de Nietzsche opera como uma das principais expressões da moral, que inocula o veneno de suas prescrições ao rebanho, destituindo o indivíduo de suas credenciais: as pulsões instintivas, o gênio e a capacidade de criar. Ora, se Celso questiona um tipo de nacionalismo: o Cristianismo, por considerá-lo uma cópia bruta da filosofia de Sócrates e Platão, acaba por instaurar um outro tipo de nacionalismo, que se rege pelos ditames institucionais da sociedade civil, cognominado Estado. Para Nietzsche, o Estado se constitui por elementos fantasiosos que lhe são atribuídos pelos que se curvam diante dele em um gesto de adoração idolátrica. Por essa razão, o Estado acaba atuando na vida das pessoas como uma espécie de monstro frio a lhes impor mandamentos e ordenações que roubam e destituem a individualidade de cada um. O nacionalismo bovino, tal como é compreendido por Nietzsche, presidido por um Estado que atua como um monstro frio, gera subordinação e convencionalismos gregários, destituintes da genialidade do indivíduo criador. As credenciais que são atribuídas ao Estado acabam reproduzindo as mesmas credenciais que foram atribuídas ao Cristianismo.

Desse modo, quando Celso critica o Cristianismo em prol de se fortalecer o *Imperium Romanum*, acaba por simplesmente mudar somente os nomes, já que o problema continua persistindo. Por isso, Celso não é capaz de conduzir a sua crítica ao Cristianismo até as suas últimas consequências, como, de alguma forma, faz Nietzsche. Este último, ao invés de substituir as instituições do Cristianismo para o Estado, busca solapar, desde a sua base, todos os elementos responsáveis pela constituição de um agregado social devotado a emitir ordenamentos morais. Celso, que realiza uma crítica revolucionária quanto ao Cristianismo, acaba por manter todos os princípios morais do Cristianismo, guardados sob a consigna do Estado.

Referências bibliográficas

- AZEREDO, V. D. de. Ressentimento (Ressentiment). Dicionário Nietzsche. Col. Sendas e Veredas. São Paulo: Edições Loyola, 2016, p. 364-366.
- CASTAGNO, A. M. Orígenes. Dicionário de Literatura Patrística. Org. Angelo di Berardino, Giorgio Fedalto, Manlio Sominetti. Trad. José Joaquim Sobral. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2007. pp. 1292-1311.
- CELSO. Contro i cristiani. Trad. Salvatore Rizzo. O Classici della Bur. Milano; Biblioteca Universale Rizzoli, 1989.
- CELSO. On the true doctrine. A discourse against de Christians. Trad. R. Joseph Hoffmann, New York: Oxford University Press.
- DROBNER, H. R. Manual de Patrologia. Trad. Orlando dos Reis e Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2002.
- FINK, E. A Filosofia de Nietzsche. Trad. Joaquim Loureço Duarte Peixoto. Lisboa: Editoria Presença, 1988.
- FORTICH, I. F. Nietzsche's Übermensch; the notion of a higher Aristocracy of the future. *Civilizar* 10[18]: 75-80, enero-junio de 2010.
- GIACOA JR, O. O leitor de Nietzsche. Col. Leitores. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.
- JASPERS, K. Nietzsche y el Cristianismo. Trad. Alberto Ciria. Barcelona: Herder Editorial, 2021.
- KAUFMANN, W. Nietzsche, Philosopher, Psychologist and Antichrist. Princeton: Princeton University Press, 1974.
- LEDURE, Y. Nietzsche et la religion de l'incroyance. Bélgica: Desclée, 1973.
- LOSURDO, D. Nietzsche e a crítica da Modernidade. Trad. Alessandra Siedschlag. São Paulo: Editora Ideias e letras, 2016.
- MACHADO, R. Nietzsche e a Verdade. Rio de Janeiro: Editora Rocco Ltda, 1984.
- MORESCHINI, C. História da Filosofia Patrística. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

NIETZSCHE, F. W. Kritische Studienausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin: Verlag de Gruyter, 1999, 15 Bd.

NIETZSCHE, F. W. Sämtliche Briefe: Kritische Gesamtausgabe Briefwechsel KGB. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter, 1986, 8 Bd.

NIETZSCHE, F. W. O Anticristo e Ditirambos de Dionísio. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

NIETZSCHE, F. W. Genealogia da Moral. Uma polêmica. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, F. W. Crepúsculo dos Ídolos. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2006.

NIETZSCHE, F. W. Ecce Homo. Como Alguém se torna o que se é. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

PIPPIN, R. Introductions to Nietzsche. Chicago: University of Chicago, 2012.

_____. “O suposto adeus de Nietzsche: o Nietzsche pré-moderno, moderno e pós-moderno”. Nietzsche. Organizado por Bernard Magnus & Katheleen Higgins. São Paulo: Editora Ideias e letras, 2017. p. 301-332.

Recebido / Received: 07/04/2025

Aprovado / Approved: 09/10/25



ESTUDOS NIETZSCHE

Vol. 16 - N. 2

ISSN 2179 - 3441

Devoção e convicção no antropoceno: por uma teologia da ciência niilista

*Devotion and conviction in the Anthropocene:
towards a theology of nihilistic science*

Carlos Estellita-Lins 

Doutor em filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ.
Pesquisador do Depes, Casa de Oswaldo Cruz, Fiocruz; pesquisador-colaborador do Museu Nacional, MN-UFRJ, PPGAS.
Contato: cefestellita@gmail.com

Resumo: Discuto como seriam os rumos do conceito maior de niilismo, utilizando algumas “antropocenas” ou cenas do teatro de guerra climática. Destaco, a saber: carbonização, negacionismo, antropocentrismo, tecnociências da prosperidade, devoção e criação científica. A hipótese é de que a vontade de verdade permanece uma crítica abrangente e poderosa da incapacidade de criar valores e do desespero em criar mercadorias. O progresso revela-se questão filosófica. Dado que “teologia” não seria um termo necessariamente marcado na obra de Nietzsche, discutiremos a sobrevivência da teologia, em especial no campo científico, a partir de “deus”, sua morte e seu cadáver insepulto. Uma hipótese secundária é de que o conceito, bastante desgastado, camuflou-se e reapareceu nas abordagens contemporâneas das ciências (sociologia da técnica, etc.).

Palavras-chave: Niilismo. Teologia. Tecnociências. Convicção. Morte de deus.

Abstract: discuss how a broader concept of nihilism might take shape, using some “anthropocenes” or scenes from the ongoing climate war theater. The following ones are highlighted: carbon economy, negationism, anthropocentrism, technosciences of prosperity, scientific devotion and scientific creation. The main hypothesis concerns Nietzschean “will to truth”. It remains a comprehensive and powerful critique of the powerlessness to create values and the desperation to create commodities. The very idea of progress turns out to be an important philosophical question. Given that “theology” is not necessarily a marked term in Nietzsche’s work, we will discuss the survival of theology, especially in the scientific field, based on the “death of “god” and its unburied corpse, which means some pervasive system of convictions underneath technoscience. A secondary hypothesis is that the concept of nihilism, quite worn out, has camouflaged itself and reappeared in contemporary approaches to science (sociology of technique, social studies of science, etc.).

Key-words: Nihilism. Theology. Technosciences. Conviction. Death of god.

“Todos os dias, quando abro minha mesa, peço que a verdade se revele e prevaleça. Quando a gente busca a verdade, não significa que a gente não vai ser enganado, isso não está sob nosso controle. Significa apenas que buscamos não enganar os outros. E a nós mesmos.” post de matryoska no bluesky em 2025

1. Panorama(s) do antropoceno

Após muitos meses de iniciado este trabalho, não resta dúvida de que prosseguem inúmeras dificuldades para uma investigação esclarecedora do niilismo nietzschiano no âmbito do antropoceno. Seus animais, a Terra, alguma vontade de potência dos não-humanos incluindo até inanimados – são conceitos e noções desconcertantes que interessam ao debate (CRAGNOLINI, 2018; DEL CARO, 2004; LEMM, 2009, 2016; MONTEBELLO, 2021). Imagino que há um verdadeiro programa filosófico ambiental sob a teoria nietzscheana do niilismo. Entretanto, qualquer tentativa de tradução de Nietzsche em ecologia mostra-se ensaboada. Paradoxalmente, é áspero apreender seu sentido dentro de uma enorme diáspora interpretativa, e ainda mais especificamente, acompanhar a crítica nietzscheana da civilização ocidental através do niilismo enquanto sintoma. Busco doravante explicitar como esta noção pode ser “reativada”,¹ assim como formas de compreender e orientar-se na crise política contemporânea do antropoceno (SORGNER, 2016; WOODWARD, 2019). Bernard Stiegler, pensador da técnica, parece ter ido longe neste sentido (STIEGLER, 2016). Discuto como seriam os rumos do conceito maior de niilismo, assinado por Nietzsche, utilizando algumas “antropocenas” ou cenas do teatro de guerra climática. Destaco, a saber: carbonização, negacionismo, antropocentrismo, tecnociências da prosperidade, devoção e criação científica. A hipótese é de que a vontade de verdade permanece uma crítica abrangente e poderosa da incapacidade de criar valores e do desespero em criar mercadorias.

A escrita de Nietzsche, sua doutrina e vida, sua posição *beatnik*: tudo conspira no sentido de desgastar a palavra *nihil*. Arrancá-la dos anarquistas russos e dos decadentistas franceses foi inesperado, sob o risco deste termo *witzig*, extremamente charmoso, acabar se tornando moda. O perigo de desgaste subsequente seria menosprezado, sem a mínima consideração de alguns pelo trabalho filosófico implícito no conceito. Nem todas as figuras da letra nietzschiana se prestam a pensar o mundo contemporâneo, contudo este conceito mantém uma posição hierárquica no seu pensamento e na filosofia. Penso que o niilismo cai no mesmo buraco que Blondel adverte:

Por exemplo, se tomarmos a problemática de Nietzsche ao pé da letra no sentido que seus termos têm no início do século XXI, é difícil ver como o leitor de hoje poderia se sentir preocupado por suas críticas ao cristianismo, à moralidade e ao idealismo, termos cuja significação lhe

¹ Reativar o senso comum para Isabelle Stengers significa lidar com a bifurcação compulsória produzida na ciência contemporânea entre o pólo natureza, repleto de fatos; e um pólo cultura – onde estão outras verdades; as opiniões e o senso comum. A ruminação seria a figura mais próxima desta figura maquiônica de “reativação”. Retomar, reler, revisitar, mas também sair da exegese: “dar mostra de perplexidade diante de uma situação”; trata-se de “abandonar a ideia de que o pensamento precisa de referências fixas para escapar da confusão ou da arbitrariedade [...] [e] restituir seu poder à crítica quando ela demanda responsabilidade, exige garantias, persegue o que chama de crenças.” (STENGERS, 2017, p. 14)

escapa ou participa do contrassenso acerca das intenções de Nietzsche (BLONDEL, 2006, p. 422)

Uma investigação sobre a recepção do conceito de niilismo ainda está por ser realizada – na cultura; na filosofia contemporânea; nos estudos especializados. Há condições e ambientes intelectuais para sua proliferação, a ponto de se falar em Nietzsche latino, francês e germânico. Suponho que um *a priori* histórico enquadra o debate, que inclui necessariamente o estatuto teórico deste conceito, suas ramificações, as devidas distinções para com o nada, o negativo, a aniquilação.

A teologia não é necessariamente um termo marcado na obra de Nietzsche². Considero que a “morte de deus”, discutida amplamente em *Gaia Ciência* (aforismo 125) constitui sua principal apreensão da teologia, ou pelo menos, o melhor caminho para compreender questões implícitas como a fé, a natureza do crer e da convicção, a causalidade, a coisa-em-si, o monoteísmo, as religiões dionisiacas e mistérios órficos... Tomo a hipótese de uma devoção ao progresso científico como rudimento de uma teologia nietzschiana da ciência. A rigor seria uma contra-teologia hipercrítica como ferramenta para sobreviver no niilismo. Isto implica em uma desdivinação radical da Natureza.

O niilismo, assim como o antropoceno, pode sempre recuar no tempo se buscamos algum marco inaugural. Dão dribles no intelecto. Certamente isso corrói o rigor do conceito. Para o senso comum é uma proposta sub-reptícia de aniquilação trufada de desesperança política como na comuna de Paris, nos Baader-Meinhof, na *jihad* islâmica ou ainda no ecoterrorismo. Na reflexão nietzschiana é uma atividade do pensamento face à transformação das avaliações que se estende do platonismo-cristianismo até a modernidade. O niilismo é europeu: “a moral adorna o europeu (...) fazendo-o parecer divino” (GC 352).³ O asseguramento criado pelas ciências não seria um bônus nem uma escolha, mas um constrangimento fundamental que já se aperfeiçoava no mundo da máquina de escrever e do teatro wagneriano de Bayreuth – figuras da modernidade tecnológica recusadas por Nietzsche.

É sua enorme perspicácia que nos alcança... Teria Zaratustra profetizado a enxurrada plástica, o aquecimento dos oceanos e a gaseificação bovino-motorizada da atmosfera? Possivelmente admitir isto seria um anacronismo manco, torpe, cafona. Alguns trabalhos têm buscado discutir isso tematizando Nietzsche no aceleracionismo, transhumanismo e pós-antropocentrismo (ANSELL-PEARSON, 2025; STEWART, 2018; STIEGLER, 2016; WOODWARD, 2019).

Examinaremos um fator que está situado no conhecimento. Chama-se niilismo à medida que é incapaz de avaliar mas apto a desvalorizar quase tudo.

² O termo *theologie* ocorre 60 vezes em 57 unidades ou recortes textuais. – Aparece na correspondência 15 vezes (início e final); na obra publicada 14 vezes (1873-78 e 1888) e em textos ou fragmentos em 28 passagens acompanhando período anterior. (busca digital em Nietzsche Source: <<http://www.nietzschsource.org/>>)

³ Todas as traduções da obra de Nietzsche são adaptações minhas das traduções de Paulo César de Souza a partir do original.

Nietzsche o retrata como um hóspede inoportuno: “O niilismo está à porta: de onde vem esse que é o mais sinistro dos convidados?” (FP 1887, 2[127] (2)).⁴ Cabe retornar a alguns aforismos nietzschianos que criticam as atitudes científicas no que elas insistem de niilismo, dano aos viventes e *hybris* do conhecimento “exato”. Cabe ainda examinar seu alcance em nossa época digital, que tenta transformar o saber-conhecimento da modernidade em informação. De acordo com J-F. Lyotard:

Pode-se então esperar uma explosiva exteriorização do saber em relação ao sujeito sabedor (*sachant*), em qualquer ponto que este se encontre do processo de conhecimento. O antigo princípio segundo o qual a aquisição do saber é indissociável da formação (*Bildung*) do espírito e mesmo da pessoa, cai e cairá cada vez mais em desuso. A relação entre fornecedores e usuários do conhecimento e o próprio conhecimento tende e tenderá a assumir a forma que os produtores e os consumidores de mercadorias têm com estas últimas, ou seja, a forma valor. O saber é e será produzido para ser vendido (...) ele deixa de ser para si mesmo seu próprio fim: perde o seu ‘valor de uso’. (LYOTARD, 1986, p. 5-6)

Este princípio ancilar da pós-modernidade não deixa de ser uma forma do niilismo. A ciência, do mesmo modo que a história, pode ser bastante danosa para a vida, insistiu Nietzsche. É sabido que seu programa hipercrítico, da “metacrítica” do riso na interpretação de Philonenko, pretende abrir caminho para uma ciência alegre, *Gaya Scienza* (PHILONENKO, 1995, p. 69-94). Por sua vez, não se distingue da arte por simples oposição ou negação, contudo carece de se desvencilhar da religião e da moral. Para Madelon-Wieland a crítica nietzschiana das noções tradicionalmente opostas de crença incondicional e de conhecimento, motivaram sua tentativa em definir outro tipo de fé a partir da perspectiva da morte de deus: “O conhecimento para Nietzsche é um álibi, um pretexto, um pseudo argumento para mascarar ‘a necessidade de acreditar, a busca de algum Sim e Não incondicional’” (MADELON-WIELAND, 2000, p. 49; AC 54; FP 1888, 6 [236]).

Encontro uma razão para ainda insistir um pouco mais. A crise climático-ecológica em curso é sistêmica, generalizada, extensa, ainda que muitos a ignorem ou lhe atribuam causas inócuas, irresponsáveis. Refiro-me ao aquecimento global progressivo do antropoceno (CRUTZEN, 2016; STOERMER, 2000; STEFFEN et al., 2011). Esta situação inédita pode ser vivida de uma absurda variedade de maneiras. Costuma ser trilhada através de indicadores, marcos e sinais científicos de caráter estatístico ou estocástico,⁵ mas há uma tendência em focalizar na pegada de carbono de bens e serviços. Isto permite um método global quantificável, o que implica em organizar políticas públicas considerando as emissões de gases de efeito estufa. Os gases do efeito estufa precisam ser mitigados ou inativados. Contudo, em nenhum dos casos admite-se modificar as noções de progresso, desenvolvimento e crescimento, mas apenas responder ao dano crescente (RUYER; SANTILLANA, 1958). Circulam atualmente teologias da

⁴ “Der Nihilismus steht vor der Thür: woher kommt uns dieser unheimlichste aller Gäste?”

⁵ A saber: modificações ecológicas, estresse hídrico, consumo energético, biodiversidade, mensurações térmicas na atmosfera, hidrosfera e geosfera, radioatividade, entre outras.

prosperidade sem que a divinização do progresso seja levada à sério na sociologia crítica. De onde vem a certeza quanto ao valor do progresso?

A COP 21 no famoso acordo de Paris de 2014 pactuou entre a maioria das nações poluentes uma estratégia de médio prazo para reduzir a pegada de carbono de cada humano vivendo na Terra. Abriu caminho para alguns acordos internacionais e estabeleceu uma álgebra limitadora da temperatura média e de crescimento tecnoindustrial. Tal capacidade de fazer contas é também bastante capaz de adiamentos e mistificações. Pressa quando se tem pressa e delonga quando verdades inconvenientes urgem. Medidas de carbono nocivo alimentam ambições de mais da mesma ciência: acelerada, nervosa, neurótica, prestativa, sempre apta em abolir suas pegadas (FRITH, 2020; STENGERS; DRUMM, 2017). As propostas de sequestro de carbono ou *carbon sinks* capazes de remover carbono da atmosfera e fixá-lo em reservatórios (oceanos, solos, florestas) vão desde a preservação estrita até a geoengenharia espacial. Qualquer legislação implica em contrato e território nacional. Desregulação torna-se uma bandeira do neoliberalismo. Uma legislação climática verdadeiramente capaz de regulação será possivelmente mais antinacionalista do que transnacional ou globalizada. De qualquer modo, se passaram dez anos e o acordo não foi cumprido.

Caberia então apenas e simplesmente conjugar esforços das indústrias, do mercado de capitais, das políticas públicas e de cada cidadão? Sob uma vaga e contestada orientação dos cientistas? Como as filosofias e ontologias nativas irão lidar com a necessidade de pensar para além da “pegada de carbono” ou de qualquer outra mensuração de agregados planetários? Como estão os direitos intrínsecos da natureza? A ciência consegue entrar numa democracia planetária e sentar-se no parlamento das coisas? De que modo agenciamentos para além dos humanos reúnem-se com o humano demasiado humano?

A sustentabilidade não pode mais ser sustentada pela ecologia política. O planeta precisa de crescimento zero, decrescimento, descanso: “Não existe planeta B”. Outras medidas e valores devem ser criados para substituir o produto interno bruto, especialmente como tipos ideais na transição.⁶ Como afirma Boyd, há uma tríplice desconexão essencial entre a legislação ocidental prevalente e as leis que governam o mundo natural: antropocentrismo (humanos separados e superiores ao resto do mundo animal); propriedade (qualquer coisa animada ou inanimada é ou se torna posse legal ao nosso dispor); crescimento econômico ilimitado, que aliás é o objetivo maior dos modernos. (BOYD, 2017, p. xxii–xxiii) Acompanhando Charbonnier diremos que: “A reforma econômica e a crítica da ilimitação não podem, portanto, ser concebidas sem uma reforma de nossos conceitos políticos” (CHARBONNIER, 2021. p. 347).

⁶ “Os mercados devem retomar uma escala humana de interação: uma cooperativa de consumo local ou um mercado de rua são locais para maior volume de interações sociais enquanto o comércio eletrônico não é” (CATTANEO; GAVALDA, 2010, p. 588).

Dar foco no estudo das “tecnociências”⁷ em época neoliberal pela via do niilismo é pertinente para a compreensão dos processos cognitivos do antropoceno. Uma hipótese secundária neste percurso consiste em admitir que o conceito de *nihil*, bastante desgastado, camuflou-se e reapareceu na sociologia da técnica e nas abordagens contemporâneas das ciências. Adorar o progresso enquanto religião secreta pode ter sido a mais forte tendência do niilismo depois de Nietzsche enlouquecer. Exatamente esta direção foi denunciada em alguns aforismos e fragmentos póstumos, tendo sido, contudo, rearticulada com outras e só aparentemente abandonada em sua obra. Será que o niilismo moderno se expressa através da técnica?

As filosofias da vida posteriores, e logo depois, o debate literário-filosófico da república de Weimar, retomaram o niilismo tecnológico nietzschiano com algum destaque, mas depois tiveram que modificá-lo ou esquecê-lo, já traduzido em algumas versões francamente totalitárias e anticomunistas, de Oswald Spengler ao “Blubo” (Blut und Boden) em diante (CONTE, 2019; RENSMANN, 2019; SPENGLER, 1958). Durante a segunda grande aceleração⁸, Hanna Arendt, Herbert Marcuse, Hans Jonas, Günther Anders e outros “filhos de Heidegger” pareciam ter esta problemática em mente quando discutiram a bomba atômica, a unidimensionalidade técnica e o totalitarismo do *homo faber* – aliás questões situadas na origem dos partidos verdes e movimentos de resistência ecológica (THOMSON, 2000; WOLIN, 2015).⁹

Como lembra Raynaud, caracterizando a tecnociência:

A referência à ecologia política explica duas características da palavra (...): 1) seu componente emocional, pois o “imenso poder” da tecnociência designa aqui a capacidade de destruir o planeta; 2) a indiferenciação das ciências e das técnicas, que resulta tanto da oposição artifício x natureza quanto da abordagem global preconizada pela ecologia (RAYNAUD; RÉDACTION, 2015)

Detenho-me na exegese antropocênica de passagens de *Gaya Scienza*. Mas para isto, assinalo outra vertente na mesma trilha, supondo que a tarefa de superação do niilismo na “vontade de verdade” retorna incógnita no construtivismo – a relação inextrincável entre fato e interpretação será reapropriada pelo campo de “estudos das ciências” ou “programa forte” descrito como um revisionismo do realismo científico (pós-moderno ou autodenominado não-moderno).¹⁰

⁷ O termo será discutido adiante. Adoto a curta definição de Gilbert Hottois: “a indissolubilidade dos dois pólos teórico e técnico-operatório” (1984 : 60).

⁸ “A marca da atividade humana no ambiente global (...) aumentou acentuadamente em meados do século (...) A mudança foi tão dramática que o período de 1945 a 2000 em diante foi chamado de Grande Aceleração” (STEFFEN et al., 2011, p. 849)

⁹ Este esboço de periodização histórica é uma hipótese subjacente que não pode ser demonstrada aqui, quiçá em outro texto.

¹⁰ Esta área de pesquisa interdisciplinar busca situar o conhecimento científico em contextos sociais, históricos e filosóficos ampliados. Assumem o projeto de um “programa forte” de sociologia da ciência exigindo a simetria entre ciências humanas-sociais e naturais-exatas-biológicas. Propuseram quatro “tenets” que modificam completamente os “cudos” mertonianos (programa

Face à dominação pela lógica operante nas ciências, especialmente na filosofia da ciência de estrato analítico estadunidense, emergiram modos sociológicos de tratá-las em sua multiplicidade e progressiva construção coletiva. Actantes ou agenciamentos incarnados deslocam categorias precedentes como: universal, particular, razão, natureza, cultura e indivíduo.¹¹ Os adversários encarnizados da filosofia da ciência parecem ter se aproximado de Nietzsche. É desnecessário dizer que modificaram completamente a concepção de ciência e que tem grande protagonismo na catástrofe climática. Este campo emergente nos últimos 50 anos pouco menciona Nietzsche.¹² Tampouco busca uma filosofia da tecnologia, mas permite o re-encontro com um debate acerca do niilismo da técnica, silenciado com o colapso da república de Weimar.

Para Leo Strauss existiu uma teoria do niilismo propriamente alemã cuja expressão específica seria o nacional-socialismo. Foi caracterizada em sua palestra de 1941 como: anticomunista, moralista, herdeira do positivismo, recusando a civilização em favor do militarismo, em confronto direto com anglo-saxões, lutando por primazia técnica (STRAUSS, 1999). Contudo, ele mesmo distinguia os “jovens niilistas” no pós-guerra de 1918 desta terrível versão popularizada, assim como admitia que a ambiguidade quanto a uma “pedagogia do progresso” era dotada de legitimidade (ALTMAN, 2007).¹³

2. Antropocenas da vontade holobionte

O pensamento que se originou da escrita cuneiforme mesopotâmica, ou seja, das Escrituras, parte da terra e entende a morte como retorno à terra. Avança por acumulação. Trata-se de hermenêutica defendida por Ricoeur face ao pensamento mitológico estudado por Lévi-Strauss (LÉVI-STRAUSS, 1962; RICOEUR, 1963) Ao contrário, no debate protagonizado por ambos, o pensamento indígena do mito costuma mover-se na direção da Terra e apenas retornar aos sonhos (ESTELLITA-LINS, 2022a). Forma fractais e fragmenta-se a cada

fraco). Utilizam métodos diversificados para analisar a produção, circulação, representação e recepção do conhecimento científico, destacando seu papel epistêmico e semiótico, podendo ainda emprestar métodos das ciências humanas, naturais e formais, da ciëntometria à etnometodologia ou às ciências cognitivas. Alguns exploram a simetria entre humanos e não-humanos utilizando a biosemiótica ou a etnologia. Desdobraram-se em subáreas como: Estudos de ciência e tecnologia, Tecnologia e sociedade, Sociologia do conhecimento científico e Construção social da tecnologia, etc. (SOCIAL STUDIES, WIKI, 2025)

¹¹ Há uma extensa bibliografia sobre a questão. Remeto especialmente ao comentário de Barbara Herrnstein Smith sobre a incomensurabilidade da controvérsia. (SMITH, 1998, p. 343-390).

¹² Lorraine Daston e Peter Galison descrevem regimes concêntricos de objetividade que nos ajudam a acompanhar o problema da confiança ou devoção nas ciências contemporâneas. No caldeirão de disputas sobre a objetividade, Nietzsche é situado na problemática de sua época, oferecendo uma estabilização na oscilação entre ciência e arte. A vontade dos conhecedores (*Wille der erkennenden*) unifica-se ao conhecido (*dem Erkannten*) através do que denominam “*liebvolle versenkung*”: um alçapão ou dispositivo que faz sumir ou aparecer actantes do conhecimento. (DASTON; GALISTON, 2024, p. 264-265)

¹³ Há inclusive um *qui pro quo* importante, pois foi recebido pelos liberais como porta-voz do anti-autoritarismo quando ao contrário pretendia sustentar certas aquisições da época contra um autoritarismo liberal.

acontecimento. Desenha-se já por aqui um contraste entre terráqueos e terranos (LATOURE, 2014). O pensamento selvagem pode inclusive prolongar-se numa geofilosofia.

A vida orienta-se para a Terra. No capitalismo a dignidade de seus componentes terranos carece de reconhecimento legal (ético-jurídico) e ontológico. Uma teoria da evolução dos viventes, secundando o cladismo, que seja emergentista, que seja assumidamente biosemiótica e paleoclimatológica, deveria sugerir que a escala antropomórfica estava equivocada pois não era capaz de compreender o “sistema Terra” e sua homeostase ampliada.¹⁴ Pode ser interessante enxergar todos os viventes como simbioses voltados para a terra. (GILBERT; SAPP; TAUBER, 2012) A hipótese de simbioses tem se afirmado progressivamente no sentido da integração das forças vivas:

Poderíamos nos perguntar por que demorou tanto tempo, quase 3 bilhões de anos, até que as células começassem a se empoderar como assembleias que formaram os ancestrais dos animais e das plantas. (...) Pensando dessa forma, como alguém poderia ser pessimista e imaginar que a crise do aquecimento global é o nosso fim ou mesmo o de Gaia? Provavelmente, ambos sobreviveremos e, a partir de nossos descendentes, poderão evoluir espécies mais sábias que poderão viver ainda mais perto de Gaia e talvez fazer dela a primeira cidadã de nossa galáxia. (LOVELOCK, 2010, p. 250).

Uma teoria da evolução como esta de Lovelock e Margulis – apresenta a hipótese do “sistema Terra” enquanto uma Gaia homeostática da grande comunidade dos viventes: “(...) a hipótese Gaia, que afirmava que a composição atmosférica da Terra é mantida em um estado dinamicamente estável pela presença da vida” (LOVELOCK, 2010, p. 163). Segue-se atualmente um debate sobre se uma Gaia autopoietica, não-holista e heteróclita albergaria Gaia vingativa e Gaia secular (Clarke, 2017). A biosfera é reputada como importante actante em função de seu protagonismo na formação do planeta, isto é, de criação de uma atmosfera complexa e de sua manutenção homeostática dentro da margem de interesse dos viventes:

A atmosfera, longe de ser um sumidouro inerte, é considerada um componente fluido regulado da biosfera, um sistema circulatório planejado para garantir a perpetuação de condições ótimas para todos os organismos vivos interconectados. Não queremos sugerir nenhuma força vital mística. O que queremos dizer é que não é mera coincidência que as condições das quais a Terra não se desviou sejam aquelas ideais para a vida. (LOVELOCK; MARGULIS, 1974, p. 96)

Havia ironia negacionista nos interlocutores de James Lovelock, ao acusá-lo de místico, não-científico e *new age*. A economia liberal não pode abrir mão do

¹⁴ A informação-divulgação científica tem grandes dificuldades em apresentar a ampla gama de teorias relacionadas com a evolução. Talvez por temor dos fundamentalistas e defesa do laicismo tente afirmar incontinentemente uma pretensa unidade da teoria evolucionista, verdadeira e científica, omitindo férteis ignorâncias e seu alcance filosófico. Aqui a oposição peremptória entre ciência e religião assume novamente todos os matizes. Na física cosmológica reflexões anti-liberais e desindividuais são geralmente menos populares e permanecem obscuras tal como a oposição big-bang versus metaverso.

crescimento infinito. Neste caso, a biologia e as ciências sociais também conspiram com as lutas ecológicas na destituição do antropocentrismo descritivo das grandes narrativas.¹⁵ A aposta das tecnociências dos humanos em promover “o progresso” acima de tudo foi capaz de criar um antagonismo com as forças vitais atuantes que formaram o planeta e irá se confrontar com vinganças de Gaia ainda mais terríveis do que as que já estamos experimentando.

Quando Nietzsche adverte: “Guardemo-nos de pensar que o mundo é um ser vivo” (GC 109), está atento para valores que se depreendem imediatamente do conhecimento numa inércia antropomórfica. Tinha em mente a alma do mundo platônica mas visava a vontade de potência constituinte do dado sensível:

Mas como poderíamos nós louvar ou censurar o universo? Guardemo-nos de atribuir-lhe insensibilidade ou falta de razão ou o oposto disto; ele não é perfeito nem belo, nem nobre e não quer tornar-se nada disto. Ele absolutamente não procura imitar o homem! Ele não é absolutamente tocado por nenhum de nossos juízos estéticos e morais! Tampouco tem impulso de autoconservação, ou qualquer impulso; e também não conhece leis. Guardemo-nos de dizer que há leis na natureza. (...) Quando é que todas estas sombras de Deus não nos obscurecerão mais a vista? Quando teremos desdivinizado completamente a natureza? Quando poderemos começar a *naturalizar* os seres humanos com uma pura natureza, de nova maneira descoberta e redimida? (GC 109)

Releituras modernas das escrituras autorizam a ponte entre natureza e criação. O romantismo em sua versão anglo-germânica cria a arte dos jardins como pintura da natureza (SCHAMA, 1996). Sabe-se ainda que há uma matriz para a ecoteologia estadunidense proveniente do movimento de criação de parques nacionais em meados do século XIX (CULLINAN, 2011; MACCORMACK, 1973). Nestes pensadores o tema da criação que obseda a teologia cristã é bastante relevante. Lembremos que Nietzsche condena a teologia de Tübingen por seus pensamentos ocultos: “Basta pronunciar a palavra “Tübingen Stift”¹⁶ para perceber o que a filosofia alemã é no fundo – uma teologia que esconde mentiras.”¹⁷ (AC, 10); aliás, para ele os suábios são excelentes mentirosos pois mentem sem nenhuma culpa. Podemos nos perguntar em que medida, e como, as

¹⁵ O meio-ambiente, conceito de *Umwelt* de Jakob von Uexküll, não é apenas o meio exterior ao vivente (uni ou pluricelular) pois é ao mesmo tempo altamente especializado (com nichos) e amplamente abrangente e interconectado. Nem mesmo organismos devem ser tidos por protagonistas, mas somente as relações e suas redes. Deveríamos evitar tomá-lo por conceito guarda-chuva, *passé-partout* ou *mot-valise*. Cf. tipos de organismo descentralizado e sujeito desconectado. (PLESSNER, 2017, p. 386–390)

¹⁶ O mais importante centro de formação teológica e estudos bíblicos da igreja reformada alemã. Situado em Württemberg e fundado pela nobreza da Suábia em 1536. Teve papel decisivo no luteranismo. Muitos filósofos e cientistas do século XIX foram alunos e permaneceram em sua esfera de influência. Cumpre notar que Nietzsche estudou em Pforta, escola “rival” de outra região.

¹⁷ Alguns nomes corroboram as afinidades denunciadas. Até o século 17: Joaenes Kepler, Heinlein, Carolus, Bilfinger; no século 18: Von Abel, Brastberger, Bardili, von Bohnenberger, Zoller, Hölderlin, Hegel, Schelling, Fischhaber, von Pfister, Glück. No século 19 temos contemporâneos de Nietzsche: David Strauss, Jakob Reiff, Eduard Zeller, Schwegler, Blumhardt, Dürr entre outros. A partir da inclusão das escrituras indianas e persas pela arqueologia no corpus religioso ocidental, muitos teólogos desta extração tornaram-se importantes filólogos, orientistas, indo-europeístas, etiopistas, germanistas, historiadores – o que está na raiz das ciências sociais modernas. Isto me parece influenciar a trajetória nietzschiana, mas será mantido fora de suas invectivas.

éticas ambientalistas, ditas “ecosofia”, que crescem a partir de Aerne Naess, Gregory Bateson e Felix Guattari, e mesmo o gnosticismo de Hans Jonas, rompem com uma teologia monoteísta centrada na totalidade. Em que medida a natureza será mediada pela fé, mesmo científica. Do mesmo modo, cabe interrogar a *Laudato Sí* que se apoia no criacionismo sem deixar de deslocar corajosamente seu centro tradicional na direção da noção de “casa comum” (PAPA FRANCISCO, 2017).

No antropocentrismo esconde-se o teocentrismo das ciências. Esta Gaia do debate recente (visando exclusivamente o planeta Terra) pode ser pensada como instabilidade do agente ou transubstanciação da natureza enquanto referente: “pura natureza redimida”. Montebello sustenta que há em Nietzsche um pensamento da natureza, cosmológico, mas exclusivamente em sentido que o reviramento da aparência se torna a “única realidade” (MONTEBELLO, 2007, p. 197–217). O perspectivismo vigora quando a abolição da essência acarreta também uma abolição da oposição entre essência e aparência, arrastando a aparência para além da negação. Qualquer ponto de vista é uma luta entre forças, disputa por afirmação que se sustenta na potência virtual do fluxo e não apenas no poder circunstancial da posse de determinada perspectiva.

Por fim, a noção de “espaços operacionais seguros” irá desmentir quaisquer narrativas globalizantes, já que o planeta é descrito por forças em fluxo instável com fronteiras de expansão (CREUTZEN, 2009; ROCKSTRÖM et al., 2009). Não fica centrada nos humanos senão por serem daninhos, não pretende reduzir o universo à Terra senão quando não há para onde ir. Sabemos que alguns destes limites planetários já foram ultrapassados.¹⁸ Há limiares irreversíveis (extinção animal maciça). A vingança de Gaia se confronta com caminhos diferenciados do conhecimento. Não sabemos se o texto revolucionário daquele grande coletivo de cientistas no prestigioso periódico *Science* é um conselho, uma advertência ou um aviso de incêndio. Trata-se de um esforço interinstitucional gigantesco em avaliar o impacto do lixo produzido pelas tecnociências e vendido em troca de algumas braçadas de progresso:

A abordagem centrada nos limites planetários baseia-se em três ramos da pesquisa científica: 1) escala da ação humana em relação à capacidade da Terra de sustentá-la (agenda de pesquisa da economia ecológica; ambiente de suporte à vida para o bem-estar humano; restrições biofísicas para a expansão do subsistema econômico). 2) compreensão dos processos essenciais do Sistema Terrestre (ações humanas, ciência do Sistema Terrestre, desenvolvimento da ciência da sustentabilidade). 3) estrutura de resiliência (vínculos com dinâmicas complexas e autorregulação de sistemas vivos com efeitos de atração e de limiares). (CREUTZEN et al., 2009, p. 4)

¹⁸ “Os nove limites planetários abrangem os ciclos biogeoquímicos globais de nitrogênio, fósforo, carbono e água; os principais sistemas de circulação física do planeta (clima, estratosfera, sistemas oceânicos); características biofísicas da Terra para a resiliência subjacente de sua capacidade de autorregulação (biodiversidade marinha e terrestre, sistemas de terras); e duas características críticas associadas à mudança global antropogênica (carga de aerossol e poluição química)” (CREUTZEN et al., 2009, p. 13)

A escala humana e a centralidade dos humanos estão na berlinda. Houve um desgaste dos humanismos no pós-guerra que tornou feroz a crítica ao homem enquanto personagem filosófico absoluto. Neste nexos o sujeito cartesiano, o indivíduo hobbesiano e as várias noções de pessoa do direito ou das ciências sociais, entre outras unidades discursivas pretensiosas, foram colocados sob suspeita arcando com enormes exigências. Mesmo uma chamada à *social action* ou ao estruturalismo permaneceram em *sursis*. Hoje, os agenciamentos, os coletivos e os comuns alimentam doutrinas emergentes em uma época de aniquilação efetiva dos humanos. Sua agência é mais do que social em acepção iluminista pois pretende incluir actantes não-humanos, animais, plantas, grupos subalternizados, povos colonizados e etnias originárias. Sair do antropocentrismo tornou-se uma tarefa contemporânea em busca de filósofos patrocinadores.

Se actantes e agenciamentos são conceitos semióticos erigidos contra a subjetividade tradicional, então Gaia é algo vital sem compor uma totalidade fechada. A vontade de potência nietzschiana não precisa ser um avatar, pois continua capaz de fornecer esta pauta. O conhecimento é coletivo, particular ou singular (anti-aristotélico), socialmente interessado e fabricado. Tampouco acomoda-se num relativismo pois transforma natureza e cultura. Sair do antropocentrismo é uma ambição dos pensadores do antropoceno, mas também é nova e velha palavra de ordem desde o jovem Nietzsche. Este insiste em uma disjunção entre “cálculo do prazer” e resultado da ação (FP 1885, 1[77]). Aliás: “a completa proveniência de uma ação teria que ser conhecida e não apenas o pedacinho que chega na consciência (a chamada intenção ou ponto-de-vista)”, o que remete a um conhecimento absoluto ou deus morto (FP 1885, 1[77]). A vontade de potência enquanto arte já nos desvia do homem trivial dos humanismos quase reivindicando o *übermensch*. Já explora impasses do antropomorfismo e do etnocentrismo para dissolver a identidade. Um estudo recente de Danilo Bilate reconstitui a terminologia de *Mensch* em Nietzsche mostrando de modo elegante que há um amor pelo humano assim como nojo de uma forma malograda de humanos, todavia acredito que isto não modifica a amplitude do descentramento do “Ich”, nem o convite à dispersão corporal. Ambos implícitos em sua reflexão sobre uma síntese via humanidade. (BILATE, 2025; ESTELLITA-LINS, 1989; KLOSSOWSKI, 1969)

Não se vive mais em uma era de incertezas. Inaugurou-se o período de certeza sobre as incertezas: o fim do holoceno (que hominizou rápido o animal humano). Por sua vez, esse bicho homem excepcionalista, criou garras e unhas exocorporais capazes de exterminar espécies, uniformizar ambientes e nichos, trabalhar pela entropia acelerada, passear de automóvel. Enfim, face ao caos climático e a destruição da biosfera conhecida, o Estado modernista conhece somente o contrato social. Ignora qualquer compromisso com a natureza-clima senão sob constrangimento:

Razão humana maior, natureza externa menor. O sujeito do conhecimento e da ação goza de todos os direitos e seus objetos de

nenhum. Eles ainda não alcançaram nenhuma dignidade legal. É por isso que, desde então, a ciência detém todos os direitos. (SERRES, 1992, p. 64)

As sociedades capitalistas têm interesses profundamente conflitantes e não existe “uma nova classe ecológica” – nem ainda ou talvez nunca. (LATOUR & SCHULTZ, 2023) Sua escala é individualista, tratando cidadãos enquanto empresas e vice-versa. Os direitos da natureza são importantes nos tribunais, mas costumam perder para coletivos dirigidos por humanos denominados pessoas coletivas.¹⁹

Algumas enunciações hodiernas podem ser ouvidas com insistência. O grande dizer não ao planeta Terra, ou seja, o Antropoceno. Um dizer não ao pensamento planetário, forma atual do niilismo. Um dizer não, jamais e nunca, à vida circundante, uma preferência secreta por telas e artefatos, isto é, o negacionismo.

Eventualmente acusa-se nietzschianos, relativistas, céticos, pragmáticos, construtivistas entre outros de ter permitido involuntariamente que as fake-news (calúnias e mentiras) promovessem sua confusão propagandista. Mas a mentira (*Lüge*) é um assunto filosófico denso, nada trivial. De Jean Granier até Jacques Bouveresse passando por Gunther Abel abre-se um mapa do ziguezague nietzschiano na relação verdade-mentira (ABEL, 2010; BOUVERESSE, 2016; GRANIER, 1966). Nos rumos vindouros da civilização “será preciso ter ideias loucas na cabeça” (BM, 20). A cultura caminha para que nada jamais “se revele divino com exceção do erro, da cegueira, da mentira” (GC 344). Não basta que o cristianismo abomine o diabo como pai-da-mentira. Como afirma Blondel sobre os nexos nietzschianos do mentir:

Vale a pena repetir que o termo “mentira” é usado aqui não apenas como um termo polêmico, mas essencialmente como uma palavra-chave genealógica: negação da verdade a fim de satisfazer certos instintos, comportamento de natureza psicológica e fisiológica enraizado em afetos e interesses, portanto, sintoma de uma forma de doença do corpo. Em uma palavra – a mentira é um dos grandes princípios da genealogia – é uma determinada manifestação da vontade de potência, ela expressa (no sentido genealógico) certos afetos e se origina em uma tipologia pulsional. (BLONDEL, 2006, p. 426)

Antes de tudo, não se costuma negar um tsunami ou um terremoto pois são indubitavelmente sensíveis e sua autoria é tida por indeterminada. O aquecimento progressivo da atmosfera envolve a responsabilidade das tecnociências, ou seja, um vetor que liga moral e conhecimento. A catástrofe climática inexorável é uma crise muito especial que pode ser negada de várias maneiras, todas em curso e bastante capazes de desdobramentos: 1) sob acusação, a catástrofe climática é negada como recurso de defesa, álibi ou escusas para desresponsabilizar-se pela

¹⁹ Estes coletivos racionais “pejotizados”, são dotados de direitos e deveres na ficção jurídica. Sua elaboração mais perfeita está na pessoa jurídica da teoria pura do direito de Hans Kelsen. Cumpre notar que se ignora quaisquer teorias etnológicas sobre pessoas “englobantes”, “dividuais”, etc. vigentes em sociedades tradicionais – aspecto pós-colonial digno de atenção na virada ontológica da etnologia contemporânea.

ação nociva cometida; trata-se do negacionismo da classe que detém meios de produção (1% da população representado pela oligarquia bilionária); 2) a crise pode ser espontaneamente negada, por conforto ou desinteresse pelas evidências, o que a confirma parcialmente, mas não resulta em diálogo ou transformação (negacionismo apático hegemônico das massas); 3) Ainda pode ser veementemente negada, mesmo contra a forte impressão individual e até corporal, o que confirma completamente a denúncia de transformação climática, tal como na denegação clínica (x-nóia generalizada), afinal:

Em uma frase que poderia encontrar seu equivalente em termos análogos em Freud, Nietzsche escreve: !Chamo de mentira: recusar-se a ver o que se vê [Freud, sem dúvida, falaria de Verleugnung], recusar-se a ver algo como se vê [o termo freudiano seria Entstellung ou, mais restritivamente, como em Nietzsche, Verneinung]: se a mentira ocorre perante testemunhas ou sem testemunhas é irrelevante. A mentira mais comum é aquela em que mentimos para nós mesmos; mentir para os outros é relativamente a exceção! (Blondel, 2006 p. 427; AC 55).

Poderia esta antropocena revestir-se de aceitação? Muito possivelmente. 4) Especialmente, o aquecimento global pode sofrer um reconhecimento cínico ao ser reapropriado pelos negócios e, por isso mesmo desdenhado tal qual aquela típica renegação perversa (“e daí ? eu sei, mas mesmo assim...”; “é vida que segue”) A sustentabilidade imaginada na crise climática acabou se revelando falaciosa. Este acordo com a crise significa manter um ideal de crescimento sem fim. Este é um dos sentidos de capitaloceno, sendo esta atitude muito encontrada no *business as usual* e nas práticas de *greenwashing* (dianóia). 5) Pode, evidentemente também ser afirmada, aceita com desespero ou energia, mas para que seja possível sobreviver precisa ser imediatamente transformada – reformulada, imaginada, encenada – aqui é preciso mudar de hábito: cuidado com o descarte, veganismo e até graus de militância dedicada (ecosofia, metanóia ou conversão); 6) No limite, ainda, se pode admitir um tamanho horror do antropoceno, uma clara percepção de sua magnitude catastrófica em que a negação se confunde com a afirmação: sonho de evasão interplanetária, delírio aceleracionista, geoengenharia mecanicista, *red pilling* ou transhumanismos (paranoia ambiental)

Alguns eventos recentes tornaram a guerra climática patente: após a crisecovid-19 uma inflação global é gerada; a energia nuclear é retomada, o pacto ecológico europeu – *Green Deal* – afunda (possivelmente a maior iniciativa climática de impacto continental); e retoma-se especialmente guerras nacionalistas que desenharam uma reação brutal de retorno aos combustíveis

fósseis, passando pela indústria bélica.²⁰ Todos sem exceção necessitam de novas ferramentas historiográficas que possam descrever a catástrofe sem saída em que nos situamos.

É possível captar no ar o clima de hipomania tecnológica que testemunha a carga de negatividade, aniquilação e renegação. Truques refinados, sofisticados, capazes de traduzir-se em seus opostos. Como foi dito acima, há distintas maneiras de praticar o “não” do negacionismo climático. Não se trata mais de controvérsia científica. Trata-se de algo similar ao velho niilismo das gerações russas de meados do XIX ou do decadentismo cínico da literatura francesa ao final daquele mesmo século. Temos, portanto, a fachada do niilismo, seu *páthos*, sendo oportuno examinar a psicologia filosófica praticada por Nietzsche que revela neste *status quo* uma ecologia da mente niilista. Como afirmou James Lovelock: “Vivemos no clima dos idiotas e estamos condenados não importa o que fizermos” (2007; 2010, p. 56).²¹ Em suma, o clima é de grande calor e frieza ainda maior, de bomba atômica onipresente, de apocalipse e também de ordem com enorme progresso. Temas do entre-guerras e da guerra fria vão caducando, junto com grandes narrativas englobantes. Em seu lugar instala-se a guerra das ciências. Tudo misturado, ao mesmo tempo, – agora! Trata-se de adiar o fim-do-mundo e ao mesmo tempo viver dentro dele (ESTELLITA-LINS, 2022B).

3. Antropocenas voluntárias: devoção ao progresso

O aforismo 344 de *Gaia ciência*, intitulado “*Em que medida também nós ainda somos devotos (noch Fromm)*”, fornece guia, *leitmotiv*, um arsenal de ideias pouco exploradas para examinarmos o questionamento dos valores implícitos nas tecnologias contemporâneas. O texto nietzschiano aponta com o dedo a questão do artifício constitutivo da experiência grega de *téchne* (para ele, assim como para Heidegger, embora de maneiras distintas), que podemos chamar aqui de truque, drible ou gambiarra – domínio da *métis* (DÉTIENNE; VERNANT, 1969). Mas não é somente isso. Quando Heidegger se esmerava em discutir a etimologia de técnica-arte e indicar a bifurcação entre cálculo e criação, já tinha em mente o problema levantado por Nietzsche. Não é evidente, porém, que tenha acompanhado todas as possibilidades inauguradas por Nietzsche, inclusive porque trabalhava acossado por outras interpretações concorrentes, especialmente

²⁰ Em seguida à forte negação do efeito-estufa aparece agora uma aposta redobrada na terraformação, em deflação solar ou qualquer outro truque apresentado pela hipertecnologia para desfazer seu rastro carbônico. Chama-se a isso geoengenharia e a cenoura na frente do cavalo é AI (inteligência artificial). No meio do caminho, como já foi dito: *greenwashing* e mercado de carbono. Descobrimos enfim que a inteligência artificial, além de plágio e destruição dos direitos autorais, de mecanização do trabalho intelectual, é sobretudo um ralo de energia, desperdício de água e submissão do pensamento livre, para gáudio dos negacionistas, climatocéticos, *redpill-mongers*, cripto-aceleracionistas e *tutti quanti*.

²¹ “We live in a fool’s climate and are damned whatever we do” (2007; 2010, p. 56).

aquelas de Oswald Spengler e de Ernst Jünger, em que a aceleração técnica é expressão morna do niilismo e sintoma decadente.²²

Desde o início da década de 1880 fica claro que Nietzsche está começando a problematizar a moral, sua existência, suas condições histórico-genealógicas e sobretudo a relação altamente problemática com a verdade. Ao colocar o trinômio costume-moral-ética na berlinda faz uma pergunta acerca de sua legitimidade. A dupla questão da veracidade e da verdade em sua relação com a vida autorizam Nietzsche a se perguntar se o conhecimento ainda não permanece moralista e teológico em função de sua dependência da verdade. É o conhecimento a chave para compreender sua formidável “reviração” da história da filosofia no Ocidente.²³

Nietzsche faz um questionamento da ciência moderna e do kantismo a partir de seus pressupostos, abrindo rumos para o que deveria ser uma história da verdade. Em lugar do fundamento denuncia um afundamento (*Ab-grund*) e aconselha sua refundação a partir da arte, ou artifício do falso, cuja definição vinha sendo desenvolvida em sua obra (entendida como virtude corporal, como veracidade do vivente, como apropriação do acontecimento) (BLONDEL, 1999). Arte-métis grega compreenderá então a estética transcendental de Kant e também o juízo de gosto com sua finalidade sem fim, reunindo ainda o privilégio do espaço praticado pelo romantismo de August Schlegel, *y otras cositas más*. É somente neste sentido que Zarathustra opõe uma pequena razão a uma grande Razão. Há degeneração no niilismo, há uma fisiologia do conhecimento incapaz de lidar com a vida. Igualmente deste modo Nietzsche admira mais a fisiologia da digestão do que a sideração cosmológica da astronomia, onde se podia reverenciar a lei moral segundo Kant. A religião, com suas formas emergentes de devoção à verdade, ao progresso e ao lucro, sobrevive ainda como um dizer não para a vida que se desenvolveu no interior do não – dito ao holoceno, aos animais, à atmosfera. Ela deveria ser substituída por uma nova atitude, aquela de uma prática científica estético-política mergulhada nos valores: a *gaya scienza* provençal, já mediterrânea, catalã ou occitana – revelando-se uma Grécia ao ocidente do Ocidente. Note-se a valorização do não-moderno nos termos latourianos ou do analogismo não-naturalista, para falar como Phillipe Descola. É notório que Bruno Latour foi convidado para as conferências Gifford porque sua reflexão ecológica

²² Reconsiderar o período da “*Neue Sachlichkeit*” é importante para aquilatar as leituras deste Nietzsche da vontade-de-ciência hipertecnológica. A técnica se expressa no elogio da máquina, cristalizando-se na corrida armamentista da primeira guerra: com o futurismo italiano; com a “tempestade de aço” germânica; com a propaganda fascista em cartazes, fotografias e radiodifusão. No mundo soviético iniciava-se a eletrificação do campo enquanto realização do socialismo. Mais tarde estes nacionalismos convergem para uma veloz corrida tecnológica do parque industrial armamentista, absolutamente central para o desenvolvimento da biomedicina, da computação e das redes digitais.

²³ Revirão, torção, *turn*, *kehre*, eventração, reviramento pelo avesso, fórmula canônica do mito, *panema* ameríndio e encantado caboclo – muitos nomes para a potência da ambiguidade. Para uma discussão sobre niilismo pós-moderno e a técnica, no sentido da *Verwindung* ou dis-torção, em Heidegger, ver VATTIMO, 1987, p. 135–139.

vai ao encontro da teologia. Com vocação espinosista parece conectar modos de vida a uma geologia tornada história da Terra (LATOUR, 2014, 2017).

Nietzsche se pergunta pelo caráter ontológico que ainda poderia ser emprestado à natureza. Neste ponto de seu argumento central sobre o niilismo, ou seja, sobre a desvinculação entre ciência e vida ao preço de jamais se enganar, é reexaminada a problemática do falso e da mentira, da incerteza e da dúvida, do acaso e da aposta.²⁴ Trata-se ainda de poder dar importância ao falso ao mesmo tempo em que o verdadeiro se impõe. Trata-se de vida, arte e de história num rumo algo diferente da terceira crítica kantiana e seu juízo reflexivo (GIACOIA JUNIOR, 2008). A capacidade da imaginação nietzschiana consistiria em suportar enganar-se, o que diz respeito aos valores que podem ser atribuídos ao erro. “Esquize do capital”, “possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo”, “vivendo com o problema”, “perquirição dos modos de existência” – há muitos nomes para a experimentação com a ciência no antropoceno, dentro e fora dela (DELEUZE; GUATTARI, 1972; HARAWAY, 2016; LATOUR, 2019; TSING, 2015).

A significação de “não mentir” ou desvalorizar a mentira situa-se de modo mais preciso em seu argumento, através da argúcia do serviço-do-conhecimento. Algo está a serviço do pensar (que é um jogo entre faculdades buscando acordo e subordinação no julgamento). O tribunal do conhecimento deslocou-se da crítica da Razão pura em seu uso transcendente para a experimentação científica em sua ambição empirista. O deus expulso pela estética transcendental estava somente escondido na segunda Crítica (KpV), mas igualmente arraigado na primeira enquanto fé no conhecimento. Corpo, vida e grande razão são juízes maiores do que o deus-verdade. O conhecimento não pode continuar sendo devoto e fiel. Súdito do noumeno sob a forma de natura. A certeza não pode manter-se como valor supremo. Deve ser apenas um valor entre outros por vir. Na teologia niilista da ciência que interessa a Nietzsche, a impossibilidade de conhecimento do absoluto é relevante. Há uma teologia negativa, apofática e inefável, que assemelha-se à questão de um conhecimento limitado pela finitude. A impotência ou a impossibilidade do conhecimento seria divina. Aliás, o conhecer jamais perseverou exclusivamente na devoção pois abriu-se de vários modos em novas direções. Continuou sua trajetória a despeito do niilismo.

Observe-se, portanto, que o conceito de niilismo nietzschiano toma impulso no interior de uma crítica radical dos agenciamentos científicos. Precisão, cálculo, certeza se apresentam como exatidão, usufruem do culto secreto aos deuses factiches ou da idolatria de fatos verdadeiros (Latour, 2002, 2008). Progresso, precisão e resultados mágicos de fabricação nutrem-se da moral aninhada num processo contemporâneo de perceber ou tomar-por-verdadeiro, literalmente *Wahr-nehmen*.

²⁴ Para Karl Jaspers leitor de Nietzsche (DUFRENNE; RICOEUR, 1947; WIGGINS; SCHWARTZ, 2013), a “vontade original de saber” (JASPERS, 1932, p. 72), espírito que anima a ciência, produz explicações redutoras: “qualquer explicação é, de alguma forma, degradante; ela desvaloriza o ser ao pronunciar um ‘isso não passa disso ou daquilo’” (JASPERS, 1932, p. 133)

A ciência positivista é metódica em seu exercício legítimo, tanto cético quanto experimental, e foi especialmente examinada na parte 4 de *Gaia Ciência*, especificamente no núcleo reflexivo em torno dos aforismos GC 343-345, que podem ser lidos a partir da apresentação do Eterno Retorno no final do livro IV. Deve-se admitir que a conclusão é espetacular: somos devotos da religião-ciência de um modo muito especial. A moral constitui o fundamento deste tipo de prática do conhecimento.

Será preciso tentar retomar o argumento de Nietzsche neste momento de crise planetária pós-covid. Não apenas encaramos um vírus que pulou do mundo animal em função dos desflorestamentos do aquecimento global, mas uma crise da ciência pós-prometeica que é despididamente onisciente – providencial, preventiva, asseguradora do porvir e adversária do acaso, aliás entendido exclusivamente como ignorância, privação de informação. Trata-se talvez de um ataque às pretensões de um Estado provedor da comunidade dos humanos, mas sobretudo da derrocada do Um, em suas versões usuais: deus, pai, Estado, governança racional, saber empacotado como informação, byte. Totalização, totalitarismo, totalidade aberta ou *dehors* – três vertentes que o niilismo coloca na mesa.

Podemos roubar no jogo neste momento e declarar que o antropoceno recoloca a vida enquanto critério para as tecnociências. Há um sentido secreto do não se enganar (esquecimento e memória dos animais) que a história atrapalha, que a domesticação do animal homem desafia (para se tornar capaz de prometer). Um sutil “não” faz o problema do engodo, do engano, do erro e da mentira se fundirem.

4. Cenas do aforismo GC 344

A ciência experimental não quer hipóteses, *hipóteses non fingo* diz a vulgata. Pretende funcionar sem quaisquer pressupostos. O ponto de vista nietzscheano é, portanto, uma articulação quiasmática entre a positividade ontológica de uma recusa e por outro lado, a afirmação soberana do engano, das potências do falso.

Mas Nietzsche acredita que a nocividade potencialmente negativa e negadora das crenças aninhadas no ceticismo experimental está exatamente no perigo de uma compulsão ao verdadeiro. Supõe ainda que o melhor vestígio arqueológico deste amor-da-verdade é uma vontade, remontando a uma cosmologia temente ao deus monoteísta morto, insepulto, caracterizado como a mais longa mentira.

Como desenvolve na sequência aforística argumentativa em GC 343-345: somos joviais (*Heiterkeit*), porém sempre devotos no que toca a relação do conhecimento com a moral. Isto resume o advento do niilismo europeu (STEGMAIER, 2012, p. 91-120). Observe-se que verdade em Nietzsche não é predicação lógica nem adequação dos enunciados, tampouco se ordena a partir da *aletheia* lida enquanto desvelamento. Inclusive, quase toda a obra de Michel

Foucault poderia ser entendida enquanto nota de pé de página ao redimensionamento da vontade de verdade repaginada em vontade de saber (verdade; vontade-de-verdade; discurso verdadeiro; dizer verdadeiro; coragem da verdade)²⁵, ou seja, transbordando tanto o heideggerianismo quanto a filosofia analítica da linguagem. Nem cálculo nem expressividade, mas vibração de forças em confronto. Nem a velha arte ou a nova ciência moderna, mas revisitação da política.

Henri Birault, autor de um estudo extenso e pioneiro dedicado a GC 344, busca entender o conhecimento tematizado no texto a partir de suas origens gregas, retomando a relação de Sócrates com os pré-socráticos (BIRAULT, 1962). Interessa em sua exegese destacar um não-saber paradoxal mais antigo. Ainda que a filosofia seja grega, para Nietzsche ela precisa de um deus alienígena vindo do oriente. Neste sentido o pensamento é selvagem e o conhecimento transborda a história da filosofia.²⁶ A rigor, tanto Pitágoras quanto Sócrates ou Nietzsche assumiam uma visão xamânica, seus daimons poderiam perfeitamente provir da Sibéria. Não sabemos se Nietzsche olhava para trás ou especulava para a frente como os xamãs siberianos e seus espelhos. É preciso avançar com calma. Não há dúvida que forjar alianças com outras ontologias ou filosofias selvagens seria arriscado etnocentrismo. Mas forçar conceitos nietzschianos até fazê-los ranger é digno. O fio condutor da finitude antropocênica vigente pode nos guiar na escuridão.

O termo *Wissenschaft* aparece em GC 344 com a cara da ciência moderna. O aforismo representa certo poder de negar inerente à ciência com tintas do positivismo. De que modo nosso filósofo errante empreende uma genealogia da “disciplina do espírito científico”? Enxergando a moral soterrada, contudo viva, sob a modernidade científica, ou ao contrário, a ciência apoiada na pedra da crença metafísica. Nietzsche parte de aspectos epistemológico-metódicos correntes e ainda vigentes. A metodologia científica expulsou completamente as convicções, mas a despeito disso elas ainda podem se imiscuir se reduzidas “à modéstia de uma hipótese” como ficção regulativa, sob “suspeita” e “vigilância” policial. Cabe, portanto, examinar se esta não seria exatamente um artigo de fé irredutível (exatamente o que não se quer examinar). Aqui aparece a crença, fé ou convicção absoluta como *pudenda origo* em sua correlação com a morte de deus. Como afirma Nietzsche, para que tenha surgido tal disciplina, tão avessa à crença-convicção “não seria preciso haver já uma convicção, e aliás, tão imperiosa e absoluta, que sacrifica a si mesma todas as demais convicções?” (GC 344). A convicção secreta que destrói hipóteses é um altar sacrificial que não para de imolar outras crenças para que seu culto prospere. Estamos numa contra-teologia

²⁵ Especialmente francófilo, dedicando-se a libertar a obra de Nietzsche dos impasses da interpretação Heideggeriana da história do *Seyn*.

²⁶ Diz Nietzsche: “O erro habitual de suas hipóteses [historiadores da moral] consiste em afirmar um consenso dos povos, ao menos dos povos domesticados, a respeito de certos princípios morais e disso inferir a incondicional obrigatoriedade destes para cada um de nós” (GC 345).

da fé como estado valetudinário pulsional. Nesta abertura a convicção é uma afirmação–pressuposto que nega quaisquer outras (STEGMAIER, 2012, p. 127).

Blondel ajuda a situar a importância da fé e da crença:

Mas o que é ‘fé’? A quem e, acima de tudo, a que (escutemos: qual sistema pulsional) Nietzsche se refere como “crentes”? “Fé”, “crentes”, duas palavras com etimologias diferentes em francês (ou português) para traduzir duas palavras com a mesma raiz: Glaube, Gläubiger. Isso ocorre porque a palavra francesa croyance (crença em português) vai muito além do domínio religioso de “croyant” (crente), enquanto fidèle (fiel) no francês moderno, não se refere mais de modo evidente ao seu parente etimológico foi (fé), também derivado do latim fides. É um termo-chave no vocabulário de Nietzsche, como muitos estudos têm demonstrado (...) Em suma, a “fé” não é apenas intelectual ou representativa, não é apenas um conjunto de julgamentos, é uma tipologia pulsional, um estado (mórbido) do corpo, uma síndrome patológica que se origina na fraqueza. (BLONDEL, 2006, p. 425)

Quando Nietzsche diz que “a mentira faz parte das formas embrionárias da convicção” (AC 55) nos coloca num caminho importante. O sentido de glauben, crença, credo, *Kred-dhê-* deriva da etimologia de *fido*, em latim antigo *fides*, *fidei*, *bona fide* e de *pistis*, do grego *πίστω*, *πίσθις*, proveniente de raízes indo-européias, *bheidh-* e *bhidh-*, presentes na religião romana arcaica, depois apropriada pela cristã, cuja etimologia implicava em devoção e culto. Também tinha o sentido jurídico de empenhar a palavra, de prestar juramento a alguém, portanto prometer, dizer a verdade, etc... A rigor muito girava em torno de práticas legais e espirituais de juramento aos deuses, de onde deriva o testemunho (BOYANCÉ, 1972; ERNOUT; MEILLET, 1985, p. 233).

Outro aspecto consiste em entender que *Überzeugung* também pode significar devoção, pois sua raiz é testemunho, *zeugen*, e deriva da *con-victio* latina (GRIMM; GRIMM, 1932, p. 679, [28]). Trata-se de um campo semântico relacional, de alteridade e sociedade, em que a designação está ancorada no cultural antes de ser naturalista e menos ainda *adequatio*. É mais relevante crer em alguém do que em alguma coisa. A divindade é modelo. A certeza vem da sobrenatureza. Nietzsche parecia visar vagamente a *instantias* ou *experimentum crucis* como índice de devoção ao testemunho científico (FP 1885, 1[81] e GC 110).

Paradoxalmente: “A ciência repousa numa crença de que não existe ciência sem pressupostos”! Aparece deste modo a absoluta vontade de verdade. Esta enfermidade se desenvolve no quadro do niilismo europeu, tido por ele como de longa duração e jamais resolvido numa escatologia. Ela estava disfarçada de fiscal de ficção reguladora, de rito experimental e provisório:

a tal ponto que a resposta exprima a crença, o princípio, a convicção de que ‘nada é mais necessário do que a verdade, e em relação a ela tudo o mais é de valor secundário’ – Esta absoluta vontade de verdade, o que será ela? (GC 344).

Nietzsche aponta a defenestração de qualquer convicção ou hipótese como sinal de uma convicção da ciência moderna. Convicção de que não existe

convicção. Sua reflexividade perfaz um círculo vicioso. A circunscrição argumentativa é ampla. Caberia tentar estendê-la ao mundo do consumo, da normatização industrial e da mercadoria virtual, particularmente no sentido da precisão e do cálculo; mas também especialmente nas redes de tecnociências entendidas como novo estatuto do científico no antropoceno. Contudo não se trata de um debate epistemológico sobre o método.²⁷

Se mergulharmos fundo na exegese do 344, logo aparecem pedregulhos tidos por filigranas. É perigoso. De início este paradoxo de um fundamento que exige ausência de fundamento. Portanto, neste sentido Nietzsche esforça-se por indicar um necessário e incontornável pressuposto, essencialmente enganoso ou factício, no âmago de um sistema que se pretende fechado e imune a crenças. Por aqui o método científico experimental encontra-se questionado indiretamente (BROBJER; MOORE, 2004). Não recusado ou substituído, mas radicalizado: sua pretensão de fundamento é insuficiente, perigosa e potencialmente niilista por ser moralista. Menos o ceticismo do método experimental e mais sua ambição de fazer o mundo existir sob crivo da verdade.

Entre os já variados sentidos do falso, aparece em GC 344 o valor do enganar-se e sua orientação voltada para o exterior, privilegiando um certo *dehors*, ou seja, numa situação exógena em sentido topológico. Há uma convicção original de que seria indiferente confundir a si próprio ou iludir aos outros.²⁸ A oposição enganar/não enganar (que ainda é negação pedindo superação) ilumina-se através da oposição dentro-fora como limites da alteridade. Ou enganar a si mesmo ou ludibriar os outros, – esta antinomia repulsiva ao cientista deriva da exigência de um primado pulsional mais fundamental, isto é: do não se enganar como tática vital.²⁹

A norma de “não ser enganado” permite que surjam preceitos morais de jamais enganar a si ou aos outros. Como seguir a sinuosa trajetória da mentira neste texto? O direito de mentir tem sua genealogia brumosa. Perdemos recursos, tornamo-nos menos espertos, menos odisseus, e mais carolas, mais piedosos. A moralidade sobrevive embutida no método ou o próprio método é criptodevoção, pretensa ausência de pressupostos, talvez apenas uma variação do monoteísmo.

Igualmente curioso é o comentário de Carlo Gentili, que recorre a Górgias o sofista, indicando um fragmento que ressoa com o texto e glosa a sabedoria trágica. Não obstante, não há evidência de sua utilização por Nietzsche:

²⁷ Muito embora especialistas em Nietzsche insistam no valor do cartesianismo, ele teve contato com a doutrina de Augusto Comte, seu uso do princípio de Broussais e o método experimental de Claude Bernard (vivissecção, etc.), à sua moda naturalmente. Neste sentido podemos supor que qualquer concepção metodológica que visasse estava atualizada e plugada nas ciências da vida.

²⁸ Edmund Husserl e Merleau-Ponty estudaram a continuidade topológica entre dentro e fora na percepção partindo da Gestalt ou psicologia da forma e chegando a problemas ontológico-fenomenológicos ainda mais abrangentes.

²⁹ É possível admitir a vida como ponto de vista acompanhando neo-kantianos e as filosofias da vida, ou enquanto perspectiva seguindo Georges Canguilhem (irreducibilidade do vitalismo na história das ciências da vida). Igualmente pode-se recusar completamente qualquer biologia na obra de Nietzsche, interpretando isto como equívoco e desvio da metafísica por vir, como fez Martin Heidegger. Por fim, ainda é cabível remontar a noção complexa de vida a uma agonística, a forças ou políticas, destacando a vertente estética ou etnológica implícita, como nos pós-estruturalistas.

“Referindo-se implicitamente à antiga sentença de Gorgias (B 23 Diels-Kranz), Nietzsche questiona-se se essa “vontade de verdade” não será apenas “a vontade de não se deixar enganar” e “a vontade de não enganar.”” (Gentili, 2025) Efetivamente, o belíssimo texto (B 23 DK) recuperado em 1903 numa doxografia cuidadosa, diz: “A tragédia, por meio da representação de mitos e paixões, cria um engano no qual o enganador é mais justo do que o não enganador e o enganado é mais sábio do que o não enganado.” (DIELS; KRANZ, 1960, B 23) Embora iluminador, trata-se de um raciocínio em quiasma bem diferente, pois traz uma solução, enquanto interessa a Nietzsche caracterizar o impasse insuperado.

Trata-se, portanto, de admitir o enganar e o enganar-se, ou ainda, de submeter a uma crítica feroz e implacável a exigência das ciências positivas, numa era de positivismo intolerante, concentrada na exigência de absolutamente “não se enganar”, e nem mesmo deixar enganar a si próprio (*sich-nicht-täuschen-lassen-wollen*). Lembre-se de que existe um “silogismo sacerdotal”: “a questão ‘verdadeiro’ ou ‘falso’ em tais coisas das quais os sacerdotes falam não permite mentir de forma alguma. Pois, para mentir, seria preciso ser capaz de decidir o que é verdade”. (AC 55)

Ocorre que a reflexividade deste pseudo-silogismo na ciência representa um caso particular. É importante verificar uma cisão, que coloca pulsões em conflito e o Ich a reboque de um centro egoísta que pretende orquestrar o processo. Não há primado ontológico do conhecimento, mas apropriação e acordos. Quando Nietzsche retoma Spinoza no aforismo GC 333, “*non lugere, non ridere... sed intelligere*, etc.”, tenta descrever a intimidade do processo de conhecer (já havia definido o conhecimento anteriormente). O pensamento consciente é a espécie mais fraca, sob a qual pode se dar acordo entre partes conflitantes e que, portanto, é a versão que mais engana acerca do conhecer. A refutação da convicção se robustece quando passamos da forma: não quero enganar a ninguém, pois eu próprio sou um outro (logo não quero nem posso enganar-me); para outro nível em que o conteúdo é interrogado: não prezo o engano porque é prejudicial, inútil, funesto, danoso. Afinal, “o fato de a mentira ocorrer diante de testemunhas ou sem testemunhas é irrelevante.” Aparece no Anti Cristo a fórmula: “A mentira mais comum é aquela com a qual se mente para si mesmo; mentir para os outros é relativamente uma exceção.” (AC 55).

A partir disso caberá um convite à “inverdade necessária” para tomar lugar junto da verdade útil. Objeções fundamentais: a) a vida é composta de “erro, aparência, embuste, simulação, cegamento e autocegamento”; b) como decidir de modo puro e a priori se ambas são realmente incompatíveis? A oposição lógica não explica nada e ainda revela origens distintas; c) a impossibilidade de sustentar ambas confirma o território puramente moral; d) ainda há devoção e falta afirmação ainda. É preciso acompanhar a afirmativa de que a verdade é uma decisão. Assim recorta-se uma pergunta decisiva: “existe alguma oposição entre mentiras e convicções?” (AC 55) Mas isso não é tudo!

É preciso muita confiança e muita desconfiança, sugere Nietzsche. Ambas. Fórmula apenas aparentemente paradoxal ou enigmática, pois, como indicamos,

há um risco constitutivo do conhecimento (acaso, incerteza, *hybris*, compreensão analítica parcial, princípio de responsabilidade, etc.):

Que sabem vocês de antemão sobre o caráter da existência para poder decidir se a vantagem maior está do lado de quem desconfia ou de quem confia incondicionalmente? E se as duas coisas forem necessárias, muita confiança e muita desconfiança: de onde poderá a ciência retirar a sua crença incondicional, a convicção na qual repousa, de que a verdade é mais importante que qualquer outra coisa, também que qualquer convicção? (GC 344).

Tanto prurido com enganos aprisiona o pensamento dentro da moral, sua divisão aumenta. Asseguramento no vantajoso bem mais próprio aos viventes do que aos cidadãos. Talvez a afirmação do sensível, daquilo que pode existir, do que existe, acarrete um desequilíbrio inédito. Seria um quixotismo, um desvario que se arrisca ao fracasso, ou pior, talvez a vontade de verdade possa ocultar uma vontade de morte, raciocina Nietzsche. É preciso ser pluriastucioso como Ulisses, tornar-se mestre da suspeita para tentar o conhecimento desta maneira perigosa.

Especialmente conflituoso consigo próprio, o homem veraz, *wahrhaftige*, é aquele que se deu conta que, ao perguntar-se – por que a ciência? só consegue cair num círculo vicioso perguntando – para que a moral? Já que a moral não faz nenhum sentido se a vida, natureza e história são “imorais”, então ele fica preso numa afirmação nilista:

no ousado e derradeiro sentido que a fé na ciência pressupõe, [ele] afirma um outro mundo que não o da vida, natureza e da história; e na medida em que afirma este “outro mundo” – não precisa então negar a sua contrapartida, este mundo, o nosso mundo?... (GC 344)

A crença não provém do cálculo ou da utilidade simplesmente, nem do medo ou risco das incertezas, mas de uma crença originária, mais radical e original:

Portanto – a crença na ciência que inegavelmente existe, não pode ter se originado de semelhante cálculo de utilidade, mas sim, apesar de continuamente lhe ser demonstrado o caráter inútil e perigoso, da vontade de verdade; da ‘verdade a todo custo’. O ‘todo custo’, nós compreendemos isso muito bem depois que ofertamos uma crença após outra neste altar! (GC 344)

Desenha-se a reviravolta. Há uma crença na percepção e uma fé nos fenômenos que caracteriza o novo modo de construir e avaliar a *démarche* científica. Em suma, o positivismo não é afirmativo, mas negador (de positivo só tem o nome). Com este fim precisa necessariamente conjurar o erro. Os positivismos são religiosos, mas não formam simplesmente uma nova religião da verdade. Podemos tomar o aforismo GC 344 como guia para a compreensão de uma vontade de calcular hipnotizada pela precisão e pelo rendimento, secretamente devota da vontade de verdade. Adivinhamos que há um *philum* maquínico que leva até as transformações do modo de produção pós-industrial ignoto da época de Nietzsche e seus principais intérpretes. Eis um hóspede

incômodo. A técnica é a sociedade, na exata medida em que esta vontade proteiforme pode e vai parasitar actantes.

Birault encerra sua exegese com a superação da antinomia de valores que é o cúmulo do trabalho do negativo e representa a versão nietzschiana da superação da metafísica. Heidegger propõe o ultrapassamento da metafísica como *Destruktion*, Derrida como desconstrução, Deleuze como dramatização, Foucault como história da vontade de saber. Cada explicitação converge para uma teoria do niilismo do conhecimento, último sobrevivente do totalitarismo onto-teo-lógico, voltado contra as formas de viver fora dos requintes do Idêntico.

5. Antropoceno enfim

Emerge um tsunami que é obstáculo e tarefa necessária a um só tempo, uma prova decisiva da capacidade de afirmar o devir, apropriar-se da história e viver a própria vida enquanto sistema axiológico descolado dos velhos valores. Será “a grandeza deste ato” demasiado grande para nós? A resposta de Nietzsche é afirmativa. A passagem do louco da lanterna constitui, portanto, um precioso traço arqueológico do comentário de Nietzsche ao projeto crítico e ao iluminismo – ambos são tarefas necessárias, enormes, contudo, se inacabadas seremos soterrados. Não é apenas a razão substituindo a teologia tradicional, mas a sobrevivência desconcertante do deus morto, que é sua contrapartida, ou instauração do niilismo da devoção científica.

Neste sentido não houve propriamente desencantamento do mundo, mas ao contrário, sua continuidade permaneceu oculta. O que não pode ser claramente visto vem a ser seu caráter religioso, mais do que aquele mágico ou esotérico.³⁰ Max Weber teria consagrado, para não dizer popularizado, uma versão do desencantamento do mundo em que a ciência expulsa o sagrado e a religiosidade. Na tese de Nietzsche, este exato movimento não se consuma, permanecendo, ao contrário, algumas amarras feitas de aço. A ciência é devoção (*Frommigkeit*) antes de ser vocação weberiana (*Beruf*). Evidentemente continua em debate o teor da influência de Nietzsche em Weber, seja indireta, com Ludwig Klages por meio do círculo de Munique, ou mesmo direta (LUNDSKOW, 1993). A compreensão weberiana do desencantamento e o problema dos valores não é exclusivamente historicista, mas também nietzschiana (ISAMBERT, 1993; SOLMS-LAUBACH, 2007).

³⁰ Sabe-se que Richard Wagner e São Paulo tornam-se personagens chave do niilismo no último Nietzsche. Contudo há uma dimensão mais ampla que permite separar a “cristologia nietzschiana do anti-cristo” de uma crítica da devoção científica do niilismo: “Embora tanto Weber quanto Nietzsche se refiram ao cristianismo e a outras religiões estabelecidas como exemplos, ambos definem a religião de modo geral para incluir qualquer conjunto de crenças organizadas em um sistema dogmático e inquestionável (pelo menos em sua legitimidade essencial) baseado na irracionalidade da fé, independentemente de quão internamente racional o sistema funcione.” (LUNDSKOW, 1993, p. 47). Para Vattimo, assim como para Jaspers, há um privilégio do cristianismo que me parece deduzido imediatamente dos textos, com pressa, embora inquestionável. Para Lynn White Jr. existe uma passagem secreta das técnicas medievais cristãs ao abuso tecnológico atual.

Esta estratégia retórica busca exaurir com hipérboles a metáfora da luz, como na dramaturgia do louco da lanterna em GC 125.³¹ Ao final de GC 343 Nietzsche reconhece que o horizonte aparece novamente livre, “embora não esteja limpo.” Claridade quase segura para navegar. Na reconsideração do niilismo pode-se dizer que os debates sobre a tarefa modernista abandonada ou inacabada, ou seja, discussão sobre crítica e crise, consenso-dissenso ou diferença, estão firmemente ancorados no conhecimento. Pois o niilismo será um dos nomes do conhecer moderno sob o peso de sua origem teológica. O debate sobre o tema é extenso (Adorno, Koselleck, Sartre-Heidegger, Lyotard, Foucault-Habermas, Beck, Latour).

Em resumo, a questão que se coloca no antropoceno é aquela da vontade de verdade fazendo crescer o deserto. Nietzsche pergunta se a ênfase está na verdade ou na vontade, afinal ambas merecem suas respectivas genealogias. Estamos, portanto, às voltas com o valor e a capacidade de avaliar a ciência, agora não mais de um ponto de vista epistemológico ou exterior ao mundo da vida, mas no interior do trabalho inexorável da ciência transformando o planeta e a relação do homem com a Terra. A saída do campo ameaça o planeta. As cidades se tornaram megamáquinas e doenças de pele da Terra:

Uma das tendências mais dramáticas do último meio século tem sido o abandono generalizado de fazendas e vilarejos em favor de uma vida na cidade. Mais da metade da população humana – acima de 3 bilhões de pessoas – agora vive em áreas urbanas e essa fração continua a aumentar. (STEFFEN et al., 2011, p. 849)

Trata-se do amor/confiança no progresso técnico, como vimos a palavra chave é convicção ou *Überzeugung*. Junto com isso, caberia avaliar a capacidade mecânica da tecnociência em sua expansão infinita, em que fica mais clara a problemática do artifício no sentido de um mundo inteiramente factício constituído por híbridos, cyborgues, vírus e nanoferramentas. Pleno de ficções mecanizadas, mas bastante afastado das práticas de avaliação que consagraram a arte como atividade estética no romantismo. O sensível ficou fora de escala corporal, o juízo de gosto foi conspurcado pelo *shopping center*, o *marketing* tornou-se substituto da retórica. A amizade vira gestão de pessoas e responde pela engenharia de produção, design industrial e comunicação empresarial, produzindo interfaces para *bullshit jobs*, tal como David Graeber descreve (GRAEBER, 2019; RABINOW ET AL., 2008; VAZQUEZ, 2017).

O niilismo irá emergir através da ciência, aninhado nela com um culto à verdade acima de todas as coisas, valor enorme que impede as reavaliações e sua transvaloração. O tal custo não custa nada, somente a vida ou o planeta. O enigmático crepúsculo da vontade, perseguido por Nietzsche, está exatamente na vontade de verdade – não em uma vontade de potência *in abstractu*. A ciência não é estranha ao niilismo, especialmente quando se torna doutrina do ente regional,

³¹ Aliás, ainda poderíamos tomá-la à guisa de suplemento, imaginando um comentário inexistente de Nietzsche, aos preciosos testemunhos kantianos sobre o fim de todas as coisas, além dos textos que fazem corpo com *Was ist Aufklärung?*

da entidade mecânica desmontável e produtivo. A mercadoria tem valor de uso, valor de troca e também valor-de-verdade pois está incrustada de vontade e apadrinhada pela convicção.³²

Na atualidade, as tecnociências são óbvias. Onipresentes no dito círculo exotérico, ou seja, divulgadas, popularizadas, presentes no cotidiano, distribuem seus produtos por megacidades interligadas que iluminam a face oculta do planeta durante a noite. Contudo tornaram-se uma estranha prática de conhecimento, extremamente esotérica. Exercem-se em profundidade analítica excessivamente especializada cuja proficiência é custosa e demorada. As tecnociências são praticadas coletivamente por gigantescas corporações, universidades, sistemas editoriais e laboratórios com escassas limitações territoriais ou ideológicas. Igualmente são consumidas por Governos, empresas e comunidades inteiras através de objetos técnicos, aliás mais do que efetivamente conhecidas ou dominadas formam actantes em redes sociotécnicas. Pessoas jurídicas alavancadas emulam pessoas, indivíduos, sujeitos. *Too big to fail* e *too big to jail* conseguem evadir-se dos deveres e justificar seus direitos com as ciências e a fome planetária.

Instauraram comitês de ética em pesquisa, de controle dos procedimentos, de padronização dos resultados, todos dotados de caráter fortemente legal. A contabilidade de tabuletas palacianas agora usa tablets para auditorias, previsões e cenários não só do presente, mas no futuro da produção. Dependem de sistemas de normatização e de *accountability* extensos e mutantes, com matemáticas quantitativas renovadas. Existe mineração de dados. A extração de informação dos corpos vivos é uma nova arena bio-cosmo-política. Qualquer noção de rede, ainda disputada entre 1970 e 1990, torna-se autoevidente a partir da *Internet*, do uso de *smartphones* ou de aceleradores de partículas. A construção científica é social em inúmeros sentidos e sua “Natureza” é igualmente factícia. Para não lembrar que muito já se refletiu sobre a experimentação – seja como método racional, como critério do cientista, como prática grupal compartilhada em debates, como pacto de realização de fatos ou como laboratório coletivizado transnacional.

A fé no conhecimento, convicção acrítica em seu valor superior se volta contra a vida. Trata-se assim da volúpia do cálculo e da precisão levando ao medo, o páthos de controle e domínio que faz perder a importância do acaso e o caráter indispensável do acontecimento. A fortuna memorável de todos os erros. A gênese de valores ou transvaloração perspectivista se opõe aos sistemas de valores de toda e qualquer moral. Remeto aqui ao acaso inerente ao artifício entendido como anti-engenharia do bricolador, sua primitiva alegria com o improvisado. Podemos certamente “substituir” arte por política e vice-versa, isso inclusive em acepções distintas, algumas desenvolvidas por vários filósofos. A emergência de uma interpretação da arte-política e de uma política da arte marca as vanguardas do

³² Seria interessante examinar a mais valia de código tal como aparece em Deleuze, assim como a reformulação lacaniana do objeto a pequeno como o “mais gozar”. (Deleuze; Guattari, 1972)

século XX. Vivemos em guerras de religiões, guerras de imagens e guerras de ciências: *iconoclash* (LATOIR, 2008).

Novas abordagens das ciências mostram-se sensíveis aos problemas do niilismo, diferentemente do tempo de Nietzsche em que não existia propriamente epistemologia, filosofia da ciência ou história das ciências; e mais ainda nas últimas décadas – mas, seriam os estudos sociais das ciências filhos bastardos de Nietzsche ?

Referências bibliográficas

ABEL, Günter. Zeichen der Wahrheit – Wahrheit der Zeichen. *Nietzsche-Studien*, v. 39, n. 1, p. 17–38, nov. 2010.

ALTMAN, William H. F. Leo Strauss on “German Nihilism”: Learning the Art of Writing. *Journal of the History of Ideas*, v. 68, n. 4, p. 587–612, 2007.

ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche’s Earthbound Wisdom. The Philosopher, the Poet, and the Sage*. Chicago & London: Chicago University Press, 2025.

BILATE, Danilo. O nojo pelo homem e o “humanismo” nietzschiano. *Cadernos Nietzsche*, v. 45, p. e45.3.V6, jan. 2025.

BIRAULT, Henri. «En quoi, nous aussi, nous sommes encore pieux»: Nietzsche. *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. 67, n. 1, p. 25–64, mar. 1962.

BLONDEL, Eric. Critique et Généalogie chez Nietzsche, ou Grund, Untergrund, Abgrund. *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, v. 189, n. 2 (La Critique après Kant), p. 199–210, 1999.

BLONDEL, Eric. La « Psychologie de la Foi » chez Nietzsche: L’antéchrist, § 50, et Ecce Homo, « Pourquoi Je suis un Destin », § 7. *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, v. 196, n. 4, p. 421–436, 2006.

BOUVERESSE, Jacques. *Nietzsche contre Foucault. Sur la vérité, la connaissance et le pouvoir*. Marseille: Agone, 2016.

BOYANCÉ, Pierre. « Fides » et le serment. *École Française de Rome*, v. 11, n. Études sur la religion romaine, p. 91–103, 1972.

BOYD, David. *The Rights of Nature: A Legal Revolution That Could Save the Planet*. Toronto: ECW, 2017.

BROBJER T.H.; MOORE, G. *Nietzsche and Science*. 1st. ed. London, Amsterdam, Brussels: Routledge, 2004. v. 1

CATTANEO, Claudio; GAVALDA, Marc. The experience of urban squats in Collserola, Barcelona: what kind of degrowth? *Journal of Cleaner Production*, v. 18, p. 581–589, 2010.

CHARBONNIER, Pierre. *Abundância e Liberdade. Uma história ambiental das idéias políticas*. Tradução: Fábio Mascaro Querido. São Paulo: Boitempo, 2021.

CLARKE, Bruce. Rethinking Gaia: Stengers, Latour, Margulis. *Theory, Culture & Society*, v. 34, n. 4, p. 3–26, 2017.

CONTE, Domenico. Oswald Spengler a cent'anni dal Tramonto. In: BISTARELLI, A; PERTICI, R. *1917: un anno, un secolo*. (I libri di Viella; 326), p. 239–257, 2019.

CRAGNOLINI, Mónica B. Proposições nietzschianas para pensar a questão animal. *Cadernos Nietzsche*, v. 39, n. 1, p. 120–131, 2018.

CREUTZEN, Paul, et al. A safe operating space for humanity. *Nature*, v. 461, n. 7263, p. 472–475, 2009.

CULLINAN, Cormac. A History of Wild Law. In: BURDON, Peter (Org.). *Exploring Wild Law: The philosophy of earth jurisprudence*. New York: Wakefield Press, 2011. p. 12–23.

DASTON, Lorraine; GALISTON, Peter. *Objektivität*. Berlin: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 2024.

DEL CARO, Adrian. *Grounding the Nietzsche rhetoric on Earth*. 1 ed. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2004.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Anti-Oedipe. Capitalisme et Schizophrénie*. Paris: Minuit, 1972. v. 1

DÉTIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. La métis du renard et du poulpe. *Revue des Études Grecques*, Année 1969 82–391–393 pp., v. 82, n. 2, p. 291–317, 1969.

DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. *Fragmente der Vorsokratiker*. 6a. ed. Berlin, Charlottenburg: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960. v. I

DUFRENNE, Mikel; RICOEUR, Paul. *Karl Jaspers et la Philosophie de l'Existence*. Paris: Éditions du Seuil, 1947.

ERNOUT, Alfred; MEILLET, Antoine. *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots* (révision de la 4e édition). 1985. ed. Paris: Klincksieck, 1985.

ESTELLITA-LINS, C. Apresentação de Pierre Klossowski. *34 Letras*, v. 7, 1989.

ESTELLITA-LINS, Carlos. Pensamentos de Quintal. *Eleuthería-Revista do Curso de Filosofia da UFMS*, v. 7, n. 13, p. 23–61, 2022a.

ESTELLITA-LINS, Carlos. Beija-Flor Airborne Redux. *Amazônica. Revista de Antropologia*, v. 14, n. 2, p. 302–333, 2022b.

FRITH, Uta. Fast Lane to Slow Science. *Trends in Cognitive Sciences*, v. 24, n. 1, p. 1–2, jan. 2020.

GENTILI, Carlo. La scienza e “l’ombra di Dio”. *Studia Nietzscheana*. Nietzsche Source, 2014. Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/SN/gentili-2014>>. Acesso em: 25 maio. 2025.

GIACOA JUNIOR, Oswaldo; Esclarecimento (Per) verso: Nietzsche à sombra da ilustração. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 20, n. 27, p. 243–259, 2008.

GILBERT, Scott F.; SAPP, Jan; TAUBER, Alfred I. A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals. *The Quarterly Review of Biology*, v. 87, n. 4, p. 325–341, 2012.

GRAEBER, David. *Bullshit Jobs. A Theory*. London: Penguin, 2019.

GRANIER, Jean. *Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. 1. ed. Paris: Éditions du Seuil, 1966.

GRIMM, Jacob; GRIMM, Wilhelm. „überzeugung, f.“ *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm: XI. Band, 2. Abtheilung, Lfg 5. überweisen — um*. Erscheinungsjahr: 1932, Bearbeiter: . Berlin: B. Beckmann, V. Dollmayr, E. Scheunemann, 1932. (Texto para discussão, n. XI. Band, 2. Abtheilung, Lfg 5. überweisen — um. Erscheinungsjahr: 1932, Bearbeiter: XI). Disponível em: <<<https://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemid=U02516>>>. Acesso em: 26 maio. 2025

HARAWAY, Donna J. *Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene*. New York / Oxford: Duke University Press, 2016.

ISAMBERT, François. Valeur et rationalité chez Max Weber. *Revue européenne des sciences sociales*, v. 34, n. 103, p. 27–45, 1993.

JASPERS, Karl. *Philosophie*. 1. ed. Berlin: J. Springer, 1932. v. I

KLOSSOWSKI, Pierre. *Nietzsche et le cercle vicieux*. Paris: Mercure de France, 1969.

LATOUR, Bruno. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe (i) tiches*. São Paulo: Edusc, 2002.

LATOUR, Bruno. O que é iconoclash? Ou, há um mundo além das guerras de imagem? *Horizontes antropológicos*, v. 14, n. 29, 2008.

LATOUR, Bruno. Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno. *Revista de Antropologia*, v. 57, n. 1, p. 11–31, 2014.

LATOUR, Bruno. *Facing Gaia: eight lectures on the new climatic regime*. Tradução: Catherine Porter. Cambridge, UK; Medford, MA: Polity Press, 2017.

LATOUR, Bruno. *Investigação sobre os modos de existência: Uma antropologia dos modernos*. [S.l.]: Editora Vozes, 2019.

LEMM, Vanessa. *Nietzsche's animal philosophy*. New York: Fordham University Press, 2009.

LEMM, Vanessa. Is Nietzsche a Naturalist?: Or How to Become a Responsible Plant. *Journal of Nietzsche Studies*, v. 47, n. 1, p. 61–80, 2016.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Pensée Sauvage*. Paris: Plon Pocket, 1962.

LOVELOCK, James; MARGULIS, Lynn. Homeostatic Tendencies of the Earth's Atmosphere. *Origins of Life*, v. 5, p. 93–103, 1974.

LUNDSKOW, George. Research Note: Reading Nietzsche and Weber: An Essay on Religion, Science, and the Human Spirit in Modernity. *Mid-American Review of Sociology*, v. 17, n. 1, p. 45–55, 1993.

LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1986.

MACCORMACK, Geoffrey. Revenge and Compensation in Early Law. *The American Journal of Comparative Law*, v. 21, n. 1, p. 69–85, winter 1973.

MADELON-WIELAND, Isabelle. The Nietzschean Legacy in Drewermann's Critique of Christian Theology: A Disappointing Promise. *Journal of Nietzsche Studies*, v. 19, n. Special Issue: Nietzsche and Religion, p. 44–55, Spring 2000.

MONTEBELLO, Pierre. *Nature et subjectivité*. Grenoble: Jérôme Millon, 2007.

MONTEBELLO, Pierre. *Nietzsche. O Mundo da Terra*. Tradução: Fábio Yasoshima. São Paulo: Unesp, 2021.

NIETZSCHE, Friedrich. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*. D'IORIO, P. (ed.). Paris: Nietzsche Source, 2009–. Disponível em: <http://www.nietzschesource.org/eKGWB>.

PAPA FRANCISCO. *Laudato Sí. Louvado sejam. Sobre o cuidado da casa comum* (Carta Encíclica do Sumo Pontífice). São Paulo: Paulus/Edições Loyola Jesuítas, 2017.

PHILONENKO, Alexis. *Nietzsche. Le rire et le tragique*. Paris: Librairie Générale Française, 1995.

PLESSNER, Helmuth. *Les degrés de l'organique et l'Homme. Introduction à l'anthropologie philosophique*. Tradução: Pierre Osmo. Paris: Gallimard, NRF, 2017.

RABINOW, Paul *et al.* *Designs for an Anthropology of the Contemporary*. [S.l.]: Duke University Press, 2008.

RAYNAUD, Dominique; RÉDACTION. Note historique sur le mot « technoscience ». *Zilsel*, avril 2015.

RENSMANN, Lars. Oswald Spengler: Autoritäre Anti-Aufklärung und der Mythos vom kulturellen Untergang des Abendlandes. In: FÜCKS, R; BECKER, C. (Hrsg.) *Das alte Denken der Neuen Rechten*. Berlin: Zentrum Liberale Moderne, 2019. p. 39–52.

RICOEUR, Paul. Structure et herméneutique. *Esprit*, « La pensée sauvage » et le structuralisme. n. Novembre, 11, p. 596–627, 1963.

RUYER, Raymond; SANTILLANA, Maurice de. Les limites du progrès humain. *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. 63, n. 4, p. 412–427, 1958.

SCHAMA, Simon. *Landscape and Memory*. Reprint ed. New York: Vintage Books, Random House, 1996.

SERRES, Michel. *Le Contrat Naturel*. Paris: Flammarion/François Bourin, 1992.

SMITH, Barbara Herrnstein. *Crença e Resistência. A dinâmica da controvérsia intelectual contemporânea*. Tradução: Maria Elisa Sayeg. São Paulo: Editora Unesp, 1998.

SOLMS-LAUBACH, Franz Graf zu. *Nietzsche and Early German and Austrian Sociology*. Berlin: Walter de Gruyter, 2007.

SORGNER, Stephan Lorenz. Nietzsche éducateur. D'Héraclite au transhumanisme. In: ASTOR, Dorian; JUGNON, Alain (Orgs.). *Pourquoi nous sommes nietzschéens*. Paris: Les Impressions Nouvelles, 2016. p. 229–238.

SPENGLER, Oswald. *L'Homme et la Technique*. 2. ed. Paris: Gallimard, NRF, 1958.

STEFFEN, Will *et al.* The Anthropocene: conceptual and historical perspectives. *Philosophical Transactions of the Royal Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*, v. 369, n. 1938, p. 842–867, 2011.

STEGMAIER, Werner. *Nietzsches Befreiung der Philosophie Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft*. Berlin, Boston: Walter de Gruyter, 2012.

STENGERS, Isabelle; DRUMM, Thierry. *Une autre science est possible! Manifeste pour un ralentissement des sciences*. Paris: La Découverte/Poche, 2017.

STEWART, John. The Anthropocene: Where Are We Going? In: LOEVE, Sacha; GUCHET, Xavier; BENSANDE VINCENT, Bernadette (Orgs.). *French Philosophy of Technology. Philosophy of Engineering and Technology*. Cham: Springer International Publishing, 2018. v. 29 p. 227–235.

STIEGLER, Bernard. La grande bifurcation vers le négueanthropos. Exceptions et sélections dans la noodiversité. In: ASTOR, Dorian; JUGNON, Alain (Orgs.). *Pourquoi nous sommes nietzschéens*. Paris: Les Impressions Nouvelles, 2016. p. 87–108.

THOMSON, Iain. From the Question Concerning Technology to the Quest for a Democratic Technology: Heidegger, Marcuse, Feenberg. *Inquiry*, v. 43, n. 2, p. 203–215, jun. 2000.

TSING, Anna Lowenhaupt. *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2015.

VATTIMO, Gianni. *O fim da modernidade. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Tradução: Maria de Fátima Boa Vida. Lisboa: Editorial Pfença, 1987.

VAZQUEZ, Rolando. Precedence, Earth and the Anthropocene: Decolonizing design. *Design Philosophy Papers*, 2017.

WIGGINS, Osborne P.; SCHWARTZ, Michael Alan. Karl Jaspers' Multiperspectivalism. *Psychopathology*, v. 46, n. 5, p. 289–294, 2013.

WOLIN, Richard. *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Lowith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. Princeton: Princeton University Press, 2015.

WOODWARD, Ashley. Nihilism, Neonihilism, Hypernihilism: 'Nietzsche aujourd'hui' Today? *Nietzsche-Studien*, v. 48, n. 1, p. 244–264, 1 nov. 2019.

Recebido / Received: 31/05/25
Aprovado / Approved: 29/10/25



ESTUDOS NIETZSCHE

Vol. 16 - N. 2

ISSN 2179 - 3441

Nietzsche e a música do futuro. Um diálogo com Berlioz e Wagner

*Nietzsche and the music of the future.
A dialogue with Berlioz and Wagner*

Márcio José Silveira Lima 

Doutor em filosofia pela Universidade de São Paulo, USP, e professor de filosofia Universidade Federal do Sul da Bahia, UFSB, Porto Seguro, Bahia, Brasil.

Contato: marsil@ufsb.edu.br

Resumo: A partir do veredito de Nietzsche de que teria se tornado wagneriano quando conheceu a redução para piano de *Tristão*, o artigo analisa o quanto é confiável essa afirmação. Ao considerar a relação de Nietzsche com a música desde sua primeira juventude, uma investigação sobre a música do futuro e do debate em torno dessa polêmica nos permite não apenas conhecer os seus posicionamentos, como também matizar aquela afirmação sobre sua adesão a Wagner. O que os textos anteriores ao contato pessoal entre Nietzsche e Wagner revelam é um gosto nem sempre inequívoco do filósofo em relação à obra wagneriana. Descobrimos que é com a música de Berlioz que essa aproximação primeiro acontece. Dessa forma, quando, a partir de *Humano, demasiado humano*, a ruptura com Wagner ocorrer, muitos elementos dessa primeira crítica, anterior a *O nascimento da tragédia*, voltarão à tona, ainda que inserida no contexto da obra em que são retomadas.

Palavras-chave: Nietzsche. Wagner. Berlioz. Música do futuro.

Abstract: Starting from Nietzsche's verdict that he became a Wagnerian when he encountered the piano reduction of *Tristan*, the article examines how reliable this claim actually is. By considering Nietzsche's relationship with music since his earliest youth, an investigation into the music of the future and the debates surrounding this controversy allows us not only to understand his positions, but also to nuance that statement about his adherence to Wagner. What the texts written before Nietzsche's personal contact with Wagner reveal is a taste not always unequivocal toward Wagner's work. We discover that it is with Berlioz's music that this rapprochement first takes place. Thus, when the break with Wagner occurs from *Human, All Too Human* onwards, many elements of this early critique—already present before *The Birth of Tragedy*—resurface, although now integrated into the context of the later work in which they are taken up again.

Keywords: Nietzsche. Wagner. Berlioz. Music of the future

1. Nietzsche foi wagneriano? Prelúdio à música do futuro

As últimas obras de Nietzsche intensificam o que já fora intenso em sua trajetória, ou seja, a presença de Richard Wagner. Em 1888, dois livros serão dedicados ao compositor, e *Crepúsculo dos ídolos* traz no título uma referência à ópera que encerra o ciclo do *Anel dos Nibelungos*. Em *Ecce homo*, o filósofo escreve:

“não teria suportado minha juventude sem a música wagneriana [...]. A partir do instante em que houve uma partitura para piano do *Tristão* – meus cumprimentos, sr. von Bülow! – eu fui wagneriano” (EH, Por que sou tão inteligente 6). Diferente do tom combativo adotado nos dois livros dedicados a Wagner, o nome do compositor aparece num contexto diferente nessa seção de *Ecce homo*, com palavras lisonjeiras e fraternais. O que chama a atenção nessa passagem não é apenas o seu aspecto reverenciador, mas, sobretudo, o tom hiperbólico: Nietzsche, de alguma forma, parece querer amplificar a já imensa importância de Wagner em sua trajetória. De fato, ele não se tornou wagneriano quando teve contato com a redução para piano da partitura de *Tristão e Isolda*.

De início, seria possível avaliar que o distanciamento temporal obnubilou a memória do filósofo, pois escreveu as palavras elogiosas em *Ecce homo* dezesseis anos após a sua “conversão”. Contudo, é questionável se realmente se trata disso, por duas razões principais: primeiro, na construção de seu pensamento e de sua filosofia, Nietzsche sempre teve como experimentos de elaboração os escritos “biográficos” e retrospectivos; segundo, a própria presença de Wagner é intensa e importante para que o evento de descoberta pudesse ter sido esquecido¹. E que Nietzsche possa ter esquecido o curso de sua adesão a Wagner, justamente num momento de acerto de contas em termos teóricos e de escrita de seus livros dedicados ao compositor, torna ainda mais enigmático esse esquecimento fatual.

Como lemos na passagem de *Ecce homo*, o instante decisivo a que Nietzsche alude se refere ao contato que teve com a partitura da redução para piano de *Tristão e Isolda*, feita pelo maestro von Bülow. Em sua juventude em Naumburg, Nietzsche havia criado, juntamente com seus principais amigos à época, Wilhelm Pinder e Gustav Krug, a sociedade literária *Germania*. O pai deste último, Gustav Adolf Krug, era ele mesmo um pianista e compositor, e matinha boas relações com músicos importantes que frequentavam sua casa, tais como o casal Robert e Clara Schumann, além de Mendelssohn-Bartholdy, padrinho de seu filho.

Essa inserção musical é relevante por revelar aspectos do gosto musical de Nietzsche, os quais deixarão marcas por toda a sua trajetória filosófico-musical². Refiro-me àquela que talvez seja a principal discussão musical da época, isto é, a polêmica em torno da música do futuro e o lugar que nela assume Richard Wagner. Não é impossível que, de início, o pai de seu amigo Krug, ocupando um lugar de destaque no cenário musical, possa ter deixado alguma marca nas preferências do garoto Nietzsche, que a princípio não via com bons olhos a música moderna; contudo, Krug, o filho, será responsável por oferecer uma outra perspectiva,

¹ Para uma compreensão específica das apreciações de Nietzsche sobre *Tristão*, ver o artigo de Eckhard Heftrich; contudo, ao se debruçar sobre a importância dessa ópera, ele sequer menciona a narrativa sobre a redução para piano, mostrando como as interações decisivas de Nietzsche com a obra se deram mais tarde, já quando ele era amigo de Wagner (Cf. HEFTRICH, 1985, pp. 24ss).

² Segundo Martin Pernet: “No apartamento de Krug, ele [Nietzsche] também recebeu impressões literárias e musicais – Gustav Adolph Krug tornou-se ‘um conselheiro verdadeiramente familiar e amoroso’ para ele” (PERNET, 1990, p. 493).

quando apresentou a Nietzsche a obra de Richard Wagner, dando ensejo para a descoberta descrita em *Ecce Homo*.

Em um texto autobiográfico, de 1858, denominado *Da minha vida* (*Aus meinem Leben*), Nietzsche expõe sua visão estética de então, escrevendo algumas reflexões sobre o seu percurso, no qual não poderiam faltar considerações sobre a música. Nesse texto, ele já traça uma linha divisória entre os estilos, para criticar o que chama de música moderna, uma tendência que tinha em Liszt e Berlioz seus principais representantes e à qual mais tarde se filiaria Richard Wagner, cujo nome está ausente do texto. O relato da educação e dos gostos musicais está ainda muito ligado à sua formação religiosa; foi a experiência de ouvir o coro cantando o Aleluia do *Messias*, de Haendel, que fez despertar seu desejo por aprender música. Com um gosto inicial assim moldado, Nietzsche faz uma distinção entre a música clássica e a moderna. A primeira, cujos fundamentos se encontram na tradição religiosa, vai de Bach a Beethoven, incluindo também Mozart, Haydn, Schubert e Mendelsohn. A segunda, em contraponto, teria em Liszt e Berlioz seus defensores.

Sem se preocupar em estabelecer uma distinção rigorosa, Nietzsche critica a música moderna por se afastar do aspecto religioso e por sua tendência a ser escrita de forma sombria. Ao se afastar da tradição clássica, os compositores adeptos da música moderna compõem períodos artificiais, que podem encantar o conhecedor, embora deixem com frio o ouvido humano saudável. Noutras palavras: a música, assim elaborada, pode ter um aspecto formal que agrada a quem conhece a música de uma perspectiva teórica, mas no fundo *significa* uma perda de qualidade estética para o bom ouvinte³. Por fim, atento às discussões de sua época e em uníssono com ela, denomina essa forma de compor de música do futuro.

[...] se a música é usada apenas para diversão ou para nos tornarmos visíveis às pessoas, então ela é pecaminosa e prejudicial. E, no entanto, é exatamente isso que se encontra com tanta frequência, e quase toda a música moderna traz vestígios disso. Outro fenômeno bastante triste é que muitos compositores modernos tentam escrever de uma forma obscura. Mas são precisamente esses períodos artificiais, que talvez deliciem o conhecedor, que deixam frio o ouvido humano saudável. Em particular, esta chamada música do futuro [*Zukunftsmusik*], de Liszt e de Berlioz, procura mostrar passagens tão peculiares quanto possível (*Da minha vida*, p. 27).⁴

³ Sublinhei a palavra “significar” pois, como veremos adiante, será a forma como Nietzsche retoma essa mesma crítica em *Humano, demasiado humano*. Como bem observa Peter André Bloch, os estudiosos de Nietzsche não costumam levar a sério esses seus textos de sua primeira juventude, embora as “estruturas de pensamento e tendências de formulação”, assim como a “força imaginativa e o comportamento linguístico peculiar” podem ser vistos no Nietzsche posterior (Cf. BLOCH, 1995, p.63).

⁴ Utilizei a edição *Werke und Briefe*, publicado por Hans Joachim Mette e Karl Schlechta, para os escritos *Da minha vida* (vol. 1), *A Valquíria de Richard Wagner. Redução completa para piano por Karl Klindworth* (Vol. 3) e *Retrospectiva dos meus dois anos em Leipzig* (Vol. 3), conforme referências completas no final.

Durante a década de 1850, “música do futuro” era o termo que os opositores de Liszt, Berlioz e Wagner usavam para referir-se às obras desses compositores. Em 1860, o próprio Wagner escreve um ensaio com esse título, colocando o termo entre aspas para diferenciar do sentido que seus adversários lhe haviam dado. A forma mesma com que Nietzsche elabora o problema da música do futuro nos mostra a importância dessa discussão e de como sua trajetória intelectual vai ser marcada por esse contexto polêmico. Ao referir-se à música moderna por meio da expressão “música do futuro”, Nietzsche mostra estar atento à polêmica musical mais importante de sua época.

O termo fora utilizado inicialmente pelos adversários da tendência mais moderna e que, na esteira das inovações introduzidas por Beethoven, advogavam uma renovação da estética musical. Liszt fora seu principal defensor e, a seguir, aqueles a quem o próprio compositor húngaro ajudou a consolidar suas carreiras, tais como Berlioz e depois Wagner. O compositor francês, por exemplo, teve sua trajetória marcada por muitas batalhas para obter reconhecimento; seu próprio país resistiu muito à sua obra. A Inglaterra e a Alemanha lhe foram menos resistentes. Contudo, resistência houve. E é nesse contexto que sua arte será tida, inicialmente, como exemplo de charlatanismo e por isso mesmo chamada de música nova ou música do futuro. O wagneriano Wilhelm Tappert publicou, em 1877, o livro *Um léxico de Wagner (Ein Wagner-Lexicon)*, no qual esclarece pontos importantes sobre o contexto de utilização do termo “música do futuro” e das reviravoltas por que passou a expressão.

Segundo Tappert, o professor Ludwig Bischoff, falecido àquela altura, Diretor da *Niederrheinische Musikzeitung* e editor do *Kölnische Zeitung*, teria sido o primeiro a usar a expressão “música do futuro” de forma rancorosa. Contudo, os inovadores a quem o termo se referia acabaram por obter reconhecimento após as críticas iniciais, como era o caso de Liszt e Berlioz. Wagner, porém, como Tappert explora em seu verbete, é que tem uma ligação mais próxima com a história do conceito. Em 1830, quando Wagner tinha 18 anos e apresentou uma obra juvenil em Leipzig, os membros da orquestra e o maestro parecem ter reprovado a peça, sobre a qual o condutor teria acenado com a palavra futuro. Mais tarde, entre as notas de *Florestan*, Schumann teria escrito que ainda faltava um jornal para a música do futuro. Em 1844, ao chegar em Berlim para supervisionar a apresentação do *Holandês voador*, Wagner encontrou o mesmo ambiente hostil, exceto pela presença de Carl Gaillard, que fundou e editou o *Berliner musikalische Zeitung* e defendia a música wagneriana, a quem Hans von Bülow iria se juntar anos mais tarde.

Em 1856, Hans von Bülow pôde zombar da “conhecida miopia espiritual da crítica berlinense” – e mesmo neste momento – embora muita coisa tenha mudado nos últimos vinte anos – é uma coisa bastante ousada apoiar a novidade, especialmente Wagner, sem rodeios, isto é, diretamente. Qualquer um que quisesse falar sobre a escola poderia

contar coisas bonitas! Gaillard possuía a coragem necessária e lutou cavaleirescamente pelo genial amigo, para perturbar a paz musical pública. Ele também – por acaso – contribuiu para levar a ideia da "música do futuro" para as pessoas." (TAPPERT, 1877, p. 46).

Antes, porém, que a ideia propriamente de música do futuro tivesse recebido palavras lisonjeiras, os compositores que precederam Wagner nesse campo de batalha tiveram menos sorte. Tappert também lembra que o mesmo Gaillard partilhava com Schumann a dúvida sobre Berlioz, ou seja, se ele era um gênio ou um aventureiro, e cita uma resenha que Gaillard escreveu em 1847 sobre o compositor francês, deplorando seus planos de tocar na Alemanha. Conclui que, para tanto, se ele criasse sua própria orquestra poderia expor seus truques musicais, a chamada música nova ou música do futuro (TAPPERT, 1877, p. 46). Ora, quando essas palavras de Gaillard foram escritas, isto é, na década de 1840, a expressão ainda estava envolvida em muita confusão, além de possuir muita plasticidade, pois se ampliava a nomes que depois seriam considerados inimigos conhecidos do "movimento". No início, integravam o grupo Liszt, Chopin e Berlioz, tendo o compositor húngaro como seu líder; depois, Schumann ocupa o lugar de Chopin, para finalmente, numa troca do representante alemão, Wagner substituir Schumann, estabilizando o trio com que ficou identificada a música do futuro. Mas, por ironia, até mesmo músicos que escreveram manifestos contra o movimento, como Brahms e Josef Joachim, foram a ele identificados (TAPPERT, 1877, p. 47).

Disso tudo podemos concluir que inicialmente há uma resistência ao nome de Wagner, ao qual é associado a ideia de futuro, mas depois um grupo de compositores também serão muito criticados por estar também associado ao termo. Um conceito de uma amplitude tal que vai acrescentando e excluindo nomes, até cristalizar-se no trio pelo qual ficou ligado: Liszt, Berlioz e Wagner. Além da mudança em relação aos nomes que integravam a música do futuro, a própria visão sobre as inovações que ela defendia também sofre alterações, uma vez que essas mudanças se tornam também bem vistas.

Escrito em 1877, o verbete de Tappert, em seu histórico da expressão, mostra que em 1858, quando Nietzsche escreveu o relato sobre sua vida, já estava quase consolidado o vínculo da música do futuro com o trio formado por Liszt, Berlioz e Wagner, embora ainda estivesse em jogo o confronto das interpretações. De fato, a expressão "música do futuro", tendo sido utilizada por seus adversários para criticar os adeptos dessa arte e deles zombar, aos poucos começa a receber uma apreciação positiva. O próprio Wagner escreve seu texto com uma tendência favorável em 1860, mas se sente impelido a colocar o título entre aspas, justamente como forma de indicar a singularidade que a expressão tem, além do histórico de disputas em torno do nome (Cf. MESQUITA, 2015, p. 31). Em 1858, Nietzsche, contudo, filia-se à tendência que resiste às inovações musicais defendidas pelo

grupo; o nome do compositor alemão não aparece em seu texto, sobretudo porque essa presença parecia-lhe indiferente.

2. Berlioz e a música do futuro

De início, a polêmica em torno da música do futuro teve no solo francês seu mais robusto enraizamento. Há uma resistência às composições vistas como mais inovadoras de Beethoven e o gesto de Berlioz de defender esse legado, bem como de criar suas obras sob essa influência. As inovações que insere na forma sonata, as liberdades que toma em relação às sinfonias, muitas vezes com descrição de certas passagens, e, sobretudo, a inserção de um poema a ser cantado por um coro, como ocorre com a *Nona Sinfonia*, são indícios das inovações de Beethoven.

Segundo Berlioz, a obra de Beethoven o teria abalado, tendo sobre ele um efeito comparável ao que Shakespeare havia provocado, pois lhe abriu um novo mundo na música, assim como o poeta lhe revelara um novo universo na poesia. Uma reação contrária à provocada em outros compositores franceses e italianos, refratários a um alemão cujas composições consideravam monstruosidades (BERLIOZ, 1969, p. 137). É significativo que os nomes de Shakespeare e Beethoven sejam mencionados lado a lado e com papéis de destaque na formação artística de Berlioz, pois, nas trilhas abertas pelo compositor alemão, ele comporá muitas obras do gênero programático, com a união de música e literatura; não só isso: também rompe com as barreiras dos gêneros. *A sinfonia fantástica*, *Romeu e Julieta* e *A danação do Fausto* seriam exemplos do estilo de Berlioz, que teriam levado o compositor italiano Luigi Cherubini, então diretor do conservatório de Paris, a dizer que a música de Berlioz era exemplo daquilo que não se deve fazer (BERLIOZ, 1969, p. 189)⁵.

Numa crítica que escreveu para o *Journal des débats*, em 9 de fevereiro de 1860, destinada a comentar uma apresentação de Wagner em Paris, Berlioz toma partido na discussão sobre a música do futuro. No texto, comenta os méritos e defeitos de cada uma das peças apresentadas, para então assumir um tom mais grave quando trata de *Tristão e Isolde*; por fim, confessa não ter a menor ideia do que o autor quis fazer ao compor essa ópera. Ainda assim, enxerga várias qualidades musicais que teriam maior brilho se estivessem a serviço de mais inventividade e menos afetação (BERLIOZ, 1862, p. 298). Por isso mesmo, ele adota outra estratégia ao analisar a obra pelo viés da escola a que pertence Wagner, isto é, a da música do futuro, tomada com uma certa dose de ironia, e assim caracterizada: “supõe estar em oposição direta ao gosto musical do presente, mas

⁵ Lauro Machado Coelho apresenta um bom panorama para compreender as discussões em torno do legado de Beethoven e o lugar de Berlioz nesse cenário (Cf. COELHO, 2009, especialmente os capítulos “As sinfonias Fausto e Dante” e “A guerra dos românticos”, pp. 249-269).

certa de estar em perfeita concordância com o de uma época futura” (BERLIOZ, 1862, p. 298).

Como é próprio de seu estilo, ao jogar sempre com o gosto e a opinião da crítica e do público, Berlioz nega aquilo que costumam lhe atribuir, caso essas supostas características sejam do agrado de seus críticos, para depois concordar que talvez possua tais qualidades, caso provoque a ira de seus adversários. Para tanto, apresenta duas imagens da música do futuro, com prós e contras, para depois se filiar a uma e negar que pertença à outra. Se música do futuro representa a plena força da juventude, está emancipada, livre, faz o que quer; se ela não respeita muitas regras antigas por não terem mais valor, se infringe as antigas leis, porque diversas formas estão demasiado gastas para serem ainda admitidas; se as óperas não devem ser escritas para cantores, mas os cantores, ao contrário, devem ser formados para as óperas, então Berlioz admite sua adesão à escola da música do futuro.

Entretanto, a música do futuro também pode defender que se faça o contrário do que ensinam as regras, pode opor-se à melodia e romper com os desenhos melódicos; ela pode estar cansada de duetos, trios e das peças cujo tema se desenvolve regularmente; pode exigir que o ouvido se acostume a tudo, pois “é preciso levar em conta apenas a ideia, não fazer o menor caso da sensação. É preciso desprezar o ouvido, esse trapo, brutalizá-lo para dominá-lo. A música não tem por objetivo agradá-lo” (BERLIOZ, 1862, p. 300). Nesse caso, se a música do futuro compartilha com as bruxas de Macbeth o adágio de que o belo é horrível, o horrível é belo, Berlioz nega pertencer a essa nova religião.

3. Wagner e a música do futuro

Em fevereiro de 1860, numa carta a Berlioz, Wagner responde a essa crítica, cujo ponto de partida é esclarecer sua posição sobre o que o compositor francês chamou de escola, da qual Wagner seria o mestre; reflete também sobre as duas tendências, aquela que deveria ser digna de louvor e a outra digna de protesto, ao tentar, por exemplo, querer apresentar algo já conhecido como algo novo. Wagner lembra que não pode ser o mestre dessa escola, e que não foi ele a inventar o termo, mas o Professor Bischoff, como vimos com o verbete de Tappert. A confusão ocorreu porque, dez anos antes, ele publicou *A obra de arte do futuro*. Ao expor os motivos que o fizeram escrever esse texto, Wagner afirma que, após sua participação na revolução de 1848, temeu pelo lugar da arte e das instituições, caso aquela tivesse saído vitoriosa. Conclui que essa tomada de partido era a mesma de Berlioz, ou seja, proteger a arte do público que está sempre propenso a não compreender a importância artística.

Wagner acrescenta ainda que a busca por essa identificação entre público e obra de arte o conduziu à Grécia, em que havia um respeito sagrado e inviolável e

onde trinta mil gregos puderam assistir, com o mais profundo envolvimento, à encenação de tragédias como as de Ésquilo. Analisando os motivos desse respeito e do êxito do drama grego, reconheceu que isso se ocorria “justamente na união de todas as artes numa única grande e verdadeira obra de arte” (WAGNER, 1907a, p. 84). O espírito dessa forma de arte consistia em fazer uma arte aparecer quando outra tivesse encontrado seu limite. Essa atuação conjunta de todas as artes poderia, enfim, transpor as barreiras entre público e arte, pois o fracasso de uma determinada forma artística baseia-se em sua individualidade, enquanto sua atuação compartilhada poderia ser comunicada de maneira mais compreensível. Essa seria sua ideia sobre a obra de arte do futuro.

Em setembro de 1860, Wagner escreve ao crítico Frédéric Villot o texto “*Música do Futuro*”, título que coloca entre aspas, sinalizando um distanciamento crítico em relação à expressão usada por seus opositores. No texto, o compositor alemão traça um panorama de sua trajetória artística, revendo suas composições e escritos teóricos à luz do desenvolvimento histórico da música. Wagner contrasta dois eixos principais: a música grega antiga versus a moderna, e a tradição alemã em oposição à ópera italiana e francesa. Ele considera que a ópera italiana, surgida com foco na exibição vocal por meio de árias, representa um afastamento do verdadeiro drama, e que a francesa perpetua esse vício ao subordinar o compositor aos cantores e bailarinos. Na Alemanha, segundo ele, a ópera não encontrou um formato original, sendo inicialmente mera imitação das estrangeiras, mas a música em si — especialmente a instrumental e a coral — manteve a ligação com a tradição litúrgica, alcançando, de Bach a Beethoven, uma expressividade superior.

Na verdade, não ter encontrado uma linguagem própria para o desenvolvimento da ópera, tal como fizeram a Itália e a França, tornou-se um fator positivo para a música alemã, porque ela manteve a riqueza expressiva da música contrapontística desenvolvida no fim da idade média. Segundo Wagner, porque na Grécia a música sempre acompanhava as danças, que lhe forneciam as leis do ritmo, a música só podia ser vista como dança expressa em sons e palavras. Quando o cristianismo se apropriou dessas danças no processo de formação de seu culto, excluiu o essencial da melodia antiga, perdendo, portanto, o ritmo extremamente vivo e variável. Ao retirar a mobilidade rítmica da melodia, esta perdeu sua expressividade.

A harmonia polifônica, invenção já do final da Idade Média, veio à luz justamente para devolver à melodia sua forte expressão, atingindo seu ápice com a arte contrapontística. Com isso, esse desenvolvimento musical, iniciado no Renascimento, representou um salto elevadíssimo em relação à música grega pagã antiga. Ao acusar a ópera de ser a decadência da música italiana, Wagner tem em vista o abandono dessas tendências musicais renascentistas, isto é, a harmonia e a polifonia. Isso explica a ventura do caminho seguido pela música alemã, pois,

diferente da italiana e da francesa, ela nunca abandonou a riqueza harmônica para se contentar com a pobreza melódica desenvolvida na ópera.

Nesse processo, a polifonia, que se movia de forma independente, não só foi mantida, mas também desenvolvida até o ponto em que cada voz, por meio da arte contrapontística, participava de forma independente na execução da melodia rítmica, de modo que a melodia não era mais apresentada apenas na voz principal, mas também em cada uma das vozes acompanhantes. Como isso resultou em uma eficácia musical maravilhosa e única, que só a música pode proporcionar, pode ser facilmente percebido por aqueles que têm a oportunidade de ouvir uma bela execução das composições vocais de Bach, e cito aqui, entre outras, uma motete de oito vozes de Johann Sebastian Bach: *Singet dem Herrn ein neues Lied!* (WAGNER, 1907b, p. 108).

Da forma como interpreta a história da música, Wagner considera que o cristianismo, num primeiro momento, apropria-se da música grega para dela retirar sua dimensão rítmica, empobrecendo-a, para depois conferir uma nova forma de expressão com a polifonia vocal, culminando no rico e variado estilo da harmonia e do contraponto. Um caminho que iria se bifurcar: na decadência da música de ópera italiana, uma vez que ela abandona essa complexidade harmônica em favor da simplicidade melódica e, por outra via, na continuidade dessa forma expressiva na Alemanha, cujo ápice é o tratamento dado por Beethoven. Como autor de óperas, Wagner luta contra essa tendência majoritária da linguagem operística, buscando estabelecer na música dramática alemã o mesmo estilo alcançado pelos grandes mestres que o antecederam. Sua obra, teórica e musical, é um *continuum* em busca desse objetivo. Ele julga que atingiu esse seu alvo com a tetralogia, de que o texto *Ópera e drama* é seu libelo, mas sobretudo com *Tristão e Isolda*, cujos motivos históricos, estéticos e filosóficos estão expostos em “*Música do futuro*”.

Colocando o título entre aspas, Wagner destaca sua posição dúbia diante do termo, pois, tendo sido criado pelos seus críticos, dele se afasta; porém, também se aproxima por sentir sua criação musical inserida nesse contexto. O compositor assume a defesa da música do futuro quando responde aos dois pontos centrais de seus críticos, ou seja, de que para entender sua música é preciso ler seus escritos teóricos e que suas composições careciam do elemento melódico. Ora, Wagner lembra que seus primeiros textos só foram escritos quando ele já havia composto três óperas, textos produzidos justamente na esteira de sua insatisfação com a ópera, sobretudo pela pobreza melódica. Na ópera italiana, o momento melódico é usado como arma para o compositor conquistar a atenção do público, como se fosse música de banquete. Nos demais momentos, que ligam os trechos mais melódicos, impera a pobreza dos elementos musicais.

Como a música alemã manteve a expressividade da época do contraponto e da fuga, a tradição sinfônica que se constituiu de Haydn a Beethoven leva adiante esse legado. A fusão entre melodia e dança prova seu argumento. Em sua forma

pura e limitada, e melodia serve à dança. Contudo, em Beethoven e na ópera italiana, a forma como a dança se expressa na melodia difere bastante, por isso que, nesta última, a expressão melódica, embora agradável, é pobre. Nas sinfonias de Beethoven, a dança se estende por todas as partes da obra, ao contrário do que acontece na ópera italiana, em que a melodia aparece de forma isolada, cujos espaços são preenchidos por momentos não melódicos.

Já o método *genial e singular* de Beethoven consistia em fazer essas passagens intermediárias desaparecerem completamente, conferindo às transições entre as melodias principais o caráter pleno da melodia (WAGNER, 1907b, p. 126).

Vemos, com isso, o terreno ser preparado para a apresentação do papel da melodia em *Tristão*. A dança, sendo a “matéria prima” da melodia, que na Grécia representava uma riqueza rítmica, primeiro abandonada pelo cristianismo, e depois por este recuperada em forma de harmonia, alcançará no desenvolvimento da música moderna sua dimensão mais rica. Ao reconstruir esse desenvolvimento, Wagner concebe a realização de sua meta ao compor *Tristão*.

Se a música alemã atinge o auge da sua expressividade harmônica com a obra instrumental de Beethoven, e mesmo ele tendo elaborado uma obra em que há uma fusão rítmica da dança com a melodia, faltou-lhe o mesmo êxito quando se valeu da palavra cantada. Wagner afirma que nas composições em que trabalhou com a palavra, como a *Missa Solenis*, a *ópera Fidélio* e na *Nova Sinfonia* (que será objeto de análise em livro que Wagner escreverá em 1870), o material textual não consegue atingir o mesmo resultado que no instrumental sinfônico.

Wagner expõe como ele próprio finalmente resolve o problema que tanto apontara na ópera italiana, assim como responde a seus críticos quanto à suposta falta de melodia de suas obras. Elabora, também, uma concepção dramática a partir da fusão mais adequada entre palavra e música, trazendo ao palco outra vez um drama digno da tragédia grega. Porque o mito oferece ao escritor a possibilidade de uma dramaticidade ideal, permitindo que a ação possa ser exposta ao espectador sem a necessidade de repetição desnecessária de um excedente de palavras, à música cumpre a função de dar mais força à ação dramática.

A música instrumental, tal como ocorre nas sinfonias de Beethoven, contém muito mais expressividade do que a melodia italiana. Por isso mesmo, ao unir-se ao conteúdo mítico, potencializa a força do drama. Assim, em vez das poucas melodias das óperas italianas, que são os momentos apazíveis para agradar ao público ligados entre si por trechos que nada têm de melódicos, *Tristão* está construído sobre a ideia de uma melodia infinita, um contínuo melódico que traz a expressão sinfônica em fusão com a linguagem do mito. Wagner responde assim a crítica de que falta à sua música melodia, ao mesmo tempo em que sugere que a força melódica de sua obra nada tem a ver com a exigência desses mesmos

críticos. Se eles entendem que uma concepção musical assim expressa uma música do futuro, o compositor a aceita, acrescentando-lhe as aspas, dado o apelo difamador que traz desde sua origem⁶.

4. Tentativa de Resposta à pergunta sobre o wagnerianismo de Nietzsche.

Essas três visões aqui apresentadas sobre a música do futuro compõem um mosaico relevante para compreensão da música na filosofia de Nietzsche. Há tantas divergências quanto concordâncias parciais. Em comum, parecem compartilhar apenas a admiração por Beethoven, e uma dívida musical, no caso dos dois compositores. Se Berlioz e Wagner enxergam no compositor da *Nona Sinfonia* o ponto de ultrapassagem da tradição, Nietzsche, ao contrário, coloca-o como pertencente a um cânone, cujos defensores da música do futuro gostariam de superar. Seja como for, a questão central é uma reflexão singular que cada um faz sobre o impacto das ideias estéticas que a música do futuro tem, e que mostra uma gradação. Enquanto no texto de 1858 Nietzsche rejeita *tout court* a ideia de música do futuro, Berlioz e Wagner, estando a ela associados, primeiro se afastam para depois com ela também concordar.

Ao perseguir o histórico em torno da música do futuro e de como desde as primeiras reflexões estéticas Nietzsche já se ocupava dela, veremos que, diferente do que escreve em *Ecce homo*, não é ao nome de Wagner que ele se ligará quando mudar seu ponto de vista. Esse lugar foi ocupado antes por Berlioz. Em carta de 1864 Nietzsche escreveu à sua mãe:

Fui para o nosso encontro na taberna, e no caminho vi muitas janelas iluminadas. Lá encontrei os outros membros da Frankonia e uma bela árvore de Natal. Então trocamos pequenos presentes engraçados. Por exemplo, alguém que gasta muito dinheiro recebeu um cofrinho; eu, por minha preferência por Hector Berlioz, recebi uma lua crescente. Bebemos várias taças de ponche preparadas pelo anfitrião e estávamos animados. (Carta do Natal de 1864, a Franziska e Elisabeth Nietzsche, KSB 1, p. 31).

Quando comparamos a mudança da apreciação estético-musical de Nietzsche em relação à música do futuro, há matizes importantes entre Berlioz e Wagner. Diferente do que ocorre com o compositor alemão, não conseguimos identificar o processo de gestação da mudança quando se trata do compositor francês. Contudo, desde que escreveu as palavras acima, veremos em suas cartas

⁶ Um bom livro introdutório sobre a música do futuro e à estética de Wagner foi escrito em 1874 pelo crítico inglês Francis Hueffer. Na obra, ele defende o compositor de seus críticos e do teor em que estavam inseridas as polêmicas, argumentando que a música do futuro era proposta de renovação estético-filosófica. Além disso, também é interessante ver a citação do nome de Nietzsche, cujos argumentos de *O nascimento da tragédia* são invocados como aportes teóricos em favor das ideias de Wagner em relação à música e à poesia (Cf. HUEFFER, 2009, p. 19).

um verdadeiro entusiasmo por Berlioz⁷. O mesmo não ocorre com Wagner, em que temos um evento no qual a adesão supostamente teria acontecido, isto é, a descoberta da redução para piano de *Tristão*, em 1862. Contudo, mesmo depois do episódio na casa de Krug, a correspondência de Nietzsche não é inequívoca, pois haverá muita variação do gosto pela música wagneriana, com uma visão negativa prevalecendo até o encontro pessoal dos dois, em 1868. Além disso, Nietzsche mesmo não deixou nenhum testemunho do episódio ocorrido em 1862 quando ele aconteceu. Apenas em 1888, no *Ecce homo*, ele o destaca com tanta força.

Os posicionamentos de Berlioz e de Wagner diante da música do futuro nos ajudam a entender por que Nietzsche se torna um ouvinte mais ligado à música do compositor francês. Embora os dois compositores se sintam próximos da estética musical do futuro, não deixam de fazer objeções a ela. Tudo somado, os compromissos menos radicais que Berlioz assume com a renovação musical certamente teriam atraído Nietzsche, que ainda mantinha uma forte ligação com a tradição. É natural, portanto, que ele assumisse de forma gradual o gosto por um estilo musical que a princípio ele renegara. Além disso, haveria ainda mais afinidades eletivas com o compositor francês, cuja música se mesclava de maneira intensa com a literatura. No caso de Wagner, além de não deixar testemunho de sua adesão no momento em que ela teria acontecido, Nietzsche, ao longo dos anos 1860, antes do encontro pessoal com o compositor, emite sobre ele opiniões conflitantes. Nada que testemunhe uma mudança de tal magnitude que o teria feito tornar-se wagneriano tão logo teve contato com redução para piano de *Tristão*.

Na verdade, o nome de Wagner sequer aparece com tanta frequência entre 1862 e 1868, intervalo da descoberta da partitura de *Tristão* e o encontro pessoal com Wagner. Quatro escritos revelam ainda a desconfiança de Nietzsche frente ao compositor: duas cartas, uma pequena crítica e um texto autobiográfico. Em 1867, ele escreve a seu amigo Carl Von Gersdorff, relatando sua ida a um festival de música em Meiningen. Presidido por Liszt, a tônica do evento era a celebração das orgias musicais dos defensores do futuro (*Zukünftlern*). O tom irônico reservado aos músicos partidários do futuro é completado com uma crítica a uma sinfonia de Hans von Bülow, intitulada *Nirvana* e baseada em Schopenhauer.

Ao mesmo Carl Von Gersdorff, ele já havia enviado uma carta, um ano antes, lamentando não estar tocando piano, e que não estava completamente afastado da música porque o arranjo para piano de *A Valquíria* o acompanhava. Tentando, primeiro, não emitir um juízo sobre a peça, afirma a seguir que seus sentimentos sobre ela são mistos, uma vez que na obra convivem as grandes belezas e virtudes com feiuras e falhas igualmente grandes (Carta a Carl von Gersdorff, de 11 de outubro de 1866, KSB 2, p. 174). Ainda no ano de 1866, essa

⁷ A passagem acima da carta de Nietzsche dá o tom da importância de Berlioz para seu gosto musical. Apesar disso, essa relação é quase que completamente desprezada pelos estudiosos do filósofo. Uma exceção é o livro de Dominique Cateau, *Nietzsche e Berlioz. Une Amitié Stellaire* (Cf. Cateau, 2001).

mesma partitura que o acompanha será motivo de análise num pequeno texto, denominado *A Valquíria de Richard Wagner. Redução completa para piano por Karl Klindworth*.

A tese geral do breve escrito afirma que a estética musical (*musikalische Aesthetik*) está em crise, e, tal qual Lessing, que delimitou as fronteiras entre a poesia e as artes visuais, seria preciso alguém estabelecer os limites entre a poesia e a música. Justamente essa falta de clareza não permitiria fazer um julgamento justo da obra de Wagner, cujas inovações, na relação entre som e palavra, ainda não haviam chegado a seu pleno desenvolvimento. Na visão de Nietzsche, as próprias inovações musicais de Wagner não eram bem avaliadas pelos textos teóricos do compositor.

Se a união entre reflexão teórica e prática da composição tornou-se incontornável nas obras de Wagner, seria preciso inspirar-se em Lessing para encontrar os limites entre poesia e música nessas obras, uma tarefa da qual, aos olhos de Nietzsche, o compositor mesmo parece não estar à altura. Aliás, ele sugere inclusive que se abandone as teorias da “ação” (*Handlung*) dramática do compositor, pois assim seria possível ouvir *A Valquíria* como a essência de sua obra. Nesse aspecto, Nietzsche explica por que havia adotado um tom duvidoso sobre gostar da obra na carta em enviada a Carl Von Gersdorff, pois, nessa ópera, as grandes virtudes e as grandes falhas encontram sua melhor expressão. Muitas vezes, os textos de Wagner geram uma confusão interpretativa, levando o condutor e a orquestra a um caminho que pode não ser aquele da própria partitura.

Por exemplo: se o prelúdio à partitura informa que o andamento deve ser tempestuoso, isso não significa que a orquestra deva soar caótica e descontrolada. Segundo Nietzsche, a composição é tempestuosa, não a orquestra, pois o compositor busca despertar na alma do ouvinte a imagem de uma tempestade; se a orquestra soa tempestuosa, é possível que um outro efeito surja, como, por exemplo, de um trem a vapor passando em alta velocidade (*A Valquíria de Richard Wagner. Redução completa para piano por Karl Klindworth*, p. 207-208).

Em 1867, Nietzsche escreve um outro texto autobiográfico chamado *Retrospectiva dos meus dois anos em Leipzig*. É digno de nota a diferença como apresenta os nomes de Schopenhauer e Wagner. Enquanto narra com entusiasmo sua descoberta pelo filósofo, menciona o nome do compositor de forma indireta ao relatar seu contato com um amigo recente, Hüffer, afirmando que a diferença mais marcante entre eles era Wagner, uma vez que seu amigo era um defensor da música wagneriana (*Retrospectiva dos meus dois anos em Leipzig*, p. 303).

Nessas poucas passagens que citam Wagner, o tom crítico ou duvidoso é mais recorrente. Se compararmos os três escritos “autobiográficos” que aqui tive a oportunidade de apresentar, a forma como o nome de Wagner neles aparece revela uma tensão. Tanto em *Da minha Vida*, de 1858, quanto em *Retrospectiva dos meus dois anos em Leipzig*, de 1867, Wagner ou é, respectivamente, criticado ou tratado

com indiferença. Já em *Ecce Homo*, de 1888, temos a afirmação de Nietzsche de que se tornou wagneriano tão logo conheceu a partitura com a redução para piano de *Tristão*. Vimos que as coisas não se passaram tal como está relatado nessa última obra. Para um filósofo em que a autoavaliação desempenha um papel central na construção das ideias, é improvável que Nietzsche tivesse se confundido com respeito aos fatos em torno de Wagner.

Considerando, ainda, o contexto das últimas obras e de como o posicionamento de Nietzsche diante de Wagner nelas ocorre, ora adotando um tom crítico, ora elogioso, as palavras contundentes de *Ecce homo* soam como estratégicas. Na verdade, com as palavras hiperbólicas sobre sua conversão a Wagner, o filósofo pode estar querendo mudar a tônica em relação à importância da obra wagneriana⁸. Ao louvar a música, busca ofuscar aquela que talvez tenha sido a mais importante influência, isto é, a do pensador. Se assim for, trata-se de uma estratégia, pois, elevando o gosto pela música a um nível que ela nunca ocupou, Nietzsche desloca o foco para mitigar a influência do pensador⁹.

No período que culmina com a escrita de *O nascimento da tragédia*, quando Wagner de fato passa a exercer alguma influência sobre Nietzsche, não há uma obra em que a música é o tema central, tal como ocorrerá em 1888, com *O caso Wagner*. De fato, a *Quarta Consideração Extemporânea* é sobretudo um panegírico ao empreendimento de Bayreuth e às posturas do homem e do pensador Wagner. É acima de tudo o lugar do artista e do homem ético e combativo, em luta contra seu tempo, que Nietzsche louva em Wagner. Aprecia-se a música na medida mesma em que ela expressa as virtudes do artista e do pensador. Noutra passagem de *Ecce homo*, dessa vez ao comentar *Humano, demasiado humano*, o contexto da ruptura será apresentado como o cruzar de duas espadas, aqui Nietzsche se referindo ao confronto das duas últimas obras elaboradas por ele e por Wagner em 1878, isto, o livro para espíritos livres e a *Parsifal* (Cf. EH, *Humano, demasiado Humano* 5).

A ruptura com a estética wagneriana e com as posições filosóficas que orientaram os primeiros livros de Nietzsche está na forma mesma como se inverte o papel da arte e da ciência, que agora é o modelo adotado para o novo método

⁸ Em seu livro sobre *Ecce Homo*, Nicholas D. More também não comenta a passagem sobre a descoberta da redução para piano de *Tristão*. Seja como for, concordo com ele que as muitas características do gênero satírico — ironia, paródia, contraste, exagero, inversão de valores — aparecem em *Ecce Homo*. Ainda mais: isso não implica que a sátira deslegitime as afirmações filosóficas, pois o riso, a crítica, o jogo retórico são parte do modo como Nietzsche articula suas ideias profundas. No caso específico do parágrafo 6 de “Por que sou tão inteligente”, a questão principal, segundo entende, é a afirmação de Nietzsche de que é e sempre será mal compreendido (Cf. MORE, 2014, p. 94).

⁹ Pode haver um quê de hiperbólico na afirmação de Georges Liébert de que, para os leitores de Nietzsche, conhecer *Tristão e Isolda* ou os escritos teóricos de Wagner é mais importante do que ler as obras completas de Kant, Schopenhauer e Heidegger. Ele está corretíssimo, porém, quando afirma que tanto as composições de Nietzsche, suas reflexões musicais e o conhecimento justo da obra de Wagner não são levados em consideração como deveriam, tendo em vista a importância da música na obra nietzschiana (LIÉBERT, 2012, p. X).

defendido em *Humano, demasiado humano*: a química dos conceitos e dos sentimentos e o filosofar histórico. Responsável por mostrar a falta de sentido histórico dos filósofos, que tomam as crenças de agora como se fossem verdades eternas, o método, noutra direção, revela as transformações por que passam os múltiplos fenômenos, tais como os do conhecimento, da linguagem, da moral, da cultura, do Estado e da estética. Ao longo dos capítulos, Nietzsche analisa como a química dos conceitos e o filosofar histórico, como um método das transformações, revela o devir daqueles fenômenos.

No caso estético e, em especial, da música, Nietzsche se posiciona diante das principais questões de sua época, como a da música absoluta e a representativa, a fim de criticar os pressupostos de uma visão em que à música cabe revelar o em si. Abandona, portanto, os princípios metafísicos de sua estética inicial. Além disso, apresenta uma análise histórica do processo de formação da linguagem e da música a partir de gestos, sons, mímica e dança, elaborando, assim, uma estética sensualista preocupada em entender os processos pelo qual os sentidos elaboram os fenômenos. Por último, sem nomear Wagner, retoma a mesma crítica que havia feito na autobiografia de 1858. Nesse texto, como vimos, Nietzsche também apresentou um esboço de uma estética ao justificar sua crítica à música do futuro, uma vez que ela desagradava àqueles que possuem um ouvido sadio, embora seja apreciada pelo conhecedor.

Em *Humano, demasiado humano*, essa fórmula é retomada, agora numa perspectiva mais ampla e mais bem elaborada, e que consiste em fazer uma distinção entre “o que significa” (*es bedeutet*) e “o que é” (*es ist*). No primeiro caso, o gosto musical é cultivado pelo ouvido de forma natural, pois ele é capaz de avaliar por si mesmo e distinguir aquilo que ouve. No segundo caso, a música pode ser barulhenta e não agradável ao ouvido, mas ela é apreciada a partir do que pode significar, um tipo de compreensão que é de base teórica e por isso mesmo depende não mais do ouvido, mas do intelecto (Cf. HH I 217). Essa intelectualização dos órgãos dos sentidos é o que o filósofo chama de dessensualização (*Entsinnlichung*), pois o intelecto substitui os sentidos na forma de apreciação das artes.

Consequência dessa perda da sensibilidade é que o feio ocupa um espaço que antes não tinha. Do ponto de vista do que uma música é, por exemplo, um discurso agradável dos sons, o ouvido consegue apreciar a beleza da obra. Contudo, a música pode deixar de lado o ideal belo de composição e por isso mesmo soar desagradável ao ouvido. Aí onde falta o apelo sensitivo para a apreciação musical, o intelecto vem em seu auxílio, pois ele é capaz de compreender a razão de ser, ou, antes, o significado de a música ser composta dessa forma. Uma tal música desagradava aos ouvidos, embora encontre uma justificativa intelectual. O lado feio do mundo, originalmente hostil aos sentidos, foi conquistado para a música.

Sem citar o nome de Wagner, essa crítica ao processo de dessensualização da música retoma um dos pontos principais em que estava envolvida a polêmica

em torno da música do futuro. É uma visão mais bem elaborada dos princípios estéticos expostos em *Da minha vida* e que já apontavam para o conhecimento que Nietzsche tinha da discussão. Era, aliás, uma das vertentes centrais com que os adversários de Wagner criticavam sua música e da qual o compositor se defendeu com vigor em seu texto “Música do futuro”. Em *Opiniões e Sentenças diversas*, na mesma perspectiva do filosofar histórico, o aforismo 171 estabelece uma análise da música moderna a partir da tese de que ela, de todas as artes, é o fruto tardio da cultura. Aquilo a que se chama de música clássica, ilustrada pela obra de Mozart, por exemplo, é um fruto tardio da cultura, na verdade o último, pois nas demais esferas artísticas, como a pintura, o período clássico já havia sido superado (OS, 171)¹⁰. Esse será um dos aforismos selecionados que comporão o livro *Nietzsche contra Wagner*. Contudo, o filósofo faz pequenas, porém importantes modificações: suprime o final e altera o título.

Em vez de aludir ao aspecto temporal da música em conexão com os pressupostos de seu período “positivista”, agora o texto é nomeado “Uma música sem futuro” (Cf. NW, Uma música sem futuro). Como se vê, mantém-se ainda um compromisso com o sentido histórico, mas ressoa o contexto de toda a discussão crítica em relação ao projeto wagneriano. Um aforismo revisto no mesmo contexto do ajuste de contas de *Ecce homo*, e que revela o quão importante foi a discussão sobre a música e do legado que ela deixou, inclusive para Nietzsche. De 1858 a 1888, a discussão sobre a música do futuro aparece como motes importantes dos posicionamentos de Nietzsche em relação à estética musical e a Wagner e se torna uma chave de leitura importante para compreender muitas das nuances de sua riquíssima interação com o compositor.

Referências bibliográficas

BERLIOZ, Hector. *A travers chants. Études musicales, adorations, boutades et critiques*. Michel Lévy Frères, 1862.

BERLIOZ, Hector. *Mémoires I*. Paris: Garnier-Flammarion, 1969.

BLOCH, Peter André — ‘Aus meinem Leben’: Der Selbstporträtcharakter von Nietzsches frühen Lebensbeschreibungen: Selbstdialog als Selbstbefragung. In: *Nietzscheforschung* (Vol. 2). Berlim: De Gruyter, 1995, pp. 61-94.

CATEAU, Dominique. *Nietzsche e Berlioz. Une Amitié Stellaire*. Paris: Publibook, 2001.

¹⁰ Para uma análise mais pormenorizada dessas questões, nos dois volumes de *Humano, demasiado humano*, ver LIMA (2017 e 2025).

COELHO, Lauro Machado. *O cigano visionário. Vida e obra de Franz Liszt*. São Paulo: Argol Editora, 2009.

HEFTRICH, Eckhard. "Nietzsches 'Tristan'. Richard Wagner als semiotische Figur". In: *Nietzsche-Studien*, 14 (1): 1985, pp. 22-34.

HUEFFER, Francis. *Richard Wagner and the Music of the Future. History and Aesthetics*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2009.

JANZ, Curt Paul. *Friedrich Nietzsche. Uma biografia* (Vol. 1). Petrópolis: Vozes, 2015).

LIÉBERT, Georges. *Nietzsche et la musique*. Paris: PUF, 2012.

LIMA, M.J. S. "Música e temporalidade em Nietzsche". In: Correia, A.; Frezzatti Jr., W. *Nietzsche*. Coleção XVII Encontro ANPOF: ANPOF, 2017, pp. 64-73.

LIMA, M.J. S. "Estética musical, química dos conceitos e filosofar histórico em Humano, demasiado humano". In: *Cad. Nietzsche*, Rio de Janeiro/Recife/Santo André, v.46, n.1, e46.1V3, jan./abr., 2025, pp. 1-24.

MESQUITA, Marcos. "Uma encruzilhada estético-musical: 'Música do futuro': de Richard Wagner". In: *Revista Vórtex*, Curitiba, v.3, n.1, 2015, pp.25-37.

MORE, Nicholas D. *Nietzsche's last laugh. Ecce Homo as Satire*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2014.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*, 15 vols. (Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari), Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1988.

NIETZSCHE, F. *Werke und Briefe Werke. Historisch-Kritische Gesamtausgabe* (Publicado por Hans Joachim Mette e Karl Schlehta) (3 Vol.). C. H. BECK'SCHE Verlagsbuchhandlung, Munique, 1935.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe (KSB)*, 8 Vols. (Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari). Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1986.

NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1999.

PERNET, Martin. “Friedrich Nietzsche über Gustav Krug, seinen ‘Ältesten Frund und Bruder in Arte Musica’: Aus dem Nachlass der Familie Krug.” In: *Nietzsche-Studien*, 19: 1990, pp. 488 – 518.

TAPPERT, Wilhelm. *Ein Wagner-Lexicon*. Leipzig: Verlag von E. W. Fritsch, 1877.

WAGNER, R. “Ein Brief an Hector Berlioz”. In. *Gesammelte. Schriften und Dichtungen*. Vol. 7. Leipzig: C. F. W. Siegel's Musikalienhandlung, 1907a, pp. 82-86.

WAGNER, R. In. “Zukunftsmusik”. In. *Gesammelte. Schriften und Dichtungen*. Vol. 7. Leipzig: C. F. W. Siegel's Musikalienhandlung, 1907b, pp.87-137.

Recebido / Received: 26/09/2025

Aprovado / Approved: 26/11/2025

ESTUDOS NIETZSCHE

Vol. 16 – N. 2 ISSN 2179 – 3441

Ecumenismo, diversidade e deficiência em Nietzsche. A inoculação do novo e o cultivo das culturas em *Humano, demasiado humano*.

*Ecumenism, diversity and disability in Nietzsche. The inoculation of the new
and the cultivation of cultures in Human, all too human.*

Gustavo Bezerra do N. Costa 

Doutor em Filosofia pela UERJ, professor adjunto do Curso de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação do PPGF da UECE e coordenador do GENi – Grupo de Estudos Nietzsche da UECE. Fortaleza, Ceará, Brasil.

E-mail: gustavobn.costa@uece.br.¹

Resumo: Pretende-se apresentar e discutir aspectos relacionados ao que aqui tratamos por *cultivo das culturas*, isto é, à dinâmica de inoculação de novos valores e favorecimento à expansão de uma cultura, conforme apresentada em *Humano, demasiado humano*, ressaltando a importância da fixação de objetivos ecumênicos para tal tarefa, bem como o papel da diversidade e da deficiência dentro de tal dinâmica. Pautada por uma leitura de teor naturalista e por princípios ecumênicos, guiados pelo conhecimento das condições específicas de gestação de cada cultura, as hipóteses de Nietzsche buscam se contrapor à iminência da tirania baseada em um conhecimento universal oníabrangente, sem com isso legar ao acaso o destino das culturas. Por outro lado, ao mesmo tempo em que demarcam um posicionamento crítico em relação à sociobiologia spenceriana, fornecem também elementos para se pensar as deficiências para além de sua compreensão usual. Isto é, não apenas como carências a serem suprimidas pelo nivelamento físico e psíquico – em relação à mediania e homogeneidade própria aos agrupamentos sociais, submetida a certa lógica da eficiência –, mas como potências transvalorativas que, pela inclusão ou inoculação do diverso, impediriam o embotamento e promoveriam, em sentido específico, o progresso de uma cultura.

Palavras-Chaves: Ecumenismo. Diversidade. Deficiência. Cultivo. Perspectivismo.

Abstract: This article intends to present and discuss aspects related to what we here call *the cultivation of cultures*, that is, to the dynamics of inoculation of new values and favoring the expansion of a culture, as presented in *Human, all too human*, emphasizing the importance of setting ecumenical objectives for such a task, as well as the role of the diversity and disability within that dynamics. Guided by a naturalistic tendency and ecumenical principles, guided by the knowledge of the specific conditions of gestation of each culture, Nietzsche's hypotheses seek to oppose the imminence of tyranny based on an all-encompassing universal knowledge, without thereby bequeathing the fate of cultures to chance. On the other hand, at the same time that they demarcate a critical position in relation to Spencerian sociobiology, they also provide elements for thinking about deficiencies beyond their usual understanding. That is, not only as deficiencies to be suppressed by physical and psychic leveling – in relation to the mediocrity and homogeneity proper to social groupings, submitted to a certain logic of efficiency – but as transvaluative powers that, through the inclusion or inoculation of the diverse, would prevent dullness and promote – in a specific sense – the progress of a culture.

Keywords: Ecumenism. Diversity. Deficiency. Cultivation. Perspectivism.

¹ Este texto integra o conjunto de pesquisas realizadas sob o projeto: *O corpo além da pele. A ética do cuidado como extensão egoística da criação de si*, institucionalizado pela Universidade Estadual do Ceará.

À guisa de introdução. Cultura e cultivo

Humano, demasiado humano, escrito em 1878, pode ser considerado como o marco inaugural de uma nova agenda no pensamento de Nietzsche. E isto, por uma série de fatores que vão desde o rompimento com duas de suas grandes influências de juventude – Schopenhauer e Wagner –, passando pela adoção do estilo aforismático em detrimento do ensaio-manifesto, até a pauta programática que o leva, dentre outros tópicos, a encampar uma crítica efetivamente radical à metafísica; não apenas em seu estatuto onto-epistêmico, mas também quanto a suas prerrogativas – ainda sustentadas em certa medida pelo neokantismo de Lange – de se pôr como uma “ficção conceitual para fins edificantes” na cultura (Cf. LOPES, 2008). Trata-se de combater o dogmatismo a partir de sua estrutura conceitual, isto é, em sua maneira de formular problemas filosóficos tal como há dois milênios: pela hipóstase e divinização de valores, configurados em pares opostos hierarquicamente dispostos e imiscíveis entre si: bem x mal, verdade x engano; realidade x aparência; racional x irracional etc. Tal tarefa encontra lastro na adesão, ou minimamente aproximação do filósofo a um programa de teor naturalista², implicando também aproximações estratégicas com o utilitarismo, o ceticismo e o próprio neokantismo (Cf. LOPES, 2008).

Inspirado nas ciências naturais – e aqui remeto à leitura que faz de Anaxágoras poucos anos antes – interessa a Nietzsche bem mais a pergunta pela causa eficiente, isto é, pelo “‘mediante o quê’ uma coisa é”, do que pelo “‘porquê’ da coisa” (FT, p. 107). A radicalidade desse escopo, para além de seu intento de crítica à metafísica, logrou colocar em pauta um “novo método” traçado já nos primeiros aforismos da obra e por ele concebido como *filosofar histórico* – cujos desdobramentos irão resultar na já bem conhecida genealogia nietzscheana³ (GM prólogo 2). Esse método,

[...] que não se pode mais conceber como distinta da ciência natural, o mais novo dos métodos filosóficos, constatou, em certos casos (e provavelmente chegará ao mesmo resultado em todos eles), que não há

² Foge ao escopo deste artigo uma problematização, ou mesmo uma contextualização mais detalhada acerca da pertinência, ou ainda, dos termos da aproximação de Nietzsche em relação às teses naturalistas, especialmente pelas vias de um debate com neokantismo. Sobre esse tema, que remonta ao início do século XX com Hans Vaihinger (2011) e que foi retomado no final daquele século e início do XXI por autores como Richard Schacht (1983; 2011) e Brian Leiter (2002; 2011), já há uma farta bibliografia disponível em língua estrangeira e portuguesa. A guisa de recensão, cf. o dossiê com esse tema publicado nos *Cadernos Nietzsche*, n. 29, 2011. Especificamente o artigo de Lopes (2011) salienta a especificidade do comprometimento de Nietzsche com o naturalismo no contexto de crise de legitimação da filosofia no século XIX e a partir de sua interlocução com o neokantismo, especialmente com F. A. Lange e A. Spir, Cf. também a tese de Daniel F. Carvalho intitulada *Nietzsche como filósofo naturalista* (UFMG, 2018), que oferece um valioso mapeamento acerca desse debate.

³ Sobre a pertinência da aproximação entre o “filosofar histórico” do chamado período intermediário das obras de Nietzsche e a genealogia de seus escritos tardios, bem como a importância do conceito de vontade de poder para esse desenvolvimento, como critério para a valoração dos valores, cf. COSTA, Gustavo; CARVALHO, Daniel. “O cinza e as cores: Gênese e significado da genealogia” (2012).

opostos, salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica, e que na base dessa contraposição está um erro da razão [...] (HH I 1).

Diversamente do pensar metafísico, as hipóteses formuladas sob esse novo filosofar apontam para as origens ancestrais, e por isso mesmo, humano, demasiado humanas daqueles valores. Isto é, para a possibilidade de que talvez o “bem” possa advir do “mal”, o “racional” do “irracional”, a “verdade” do “engano” e a “realidade”, de aparências atavicamente sedimentadas; e de que por outro lado, no cerne daquele modo de pensar metafísico residiria um “defeito hereditário”, o de

[...] tratar o homem dos últimos quatro milênios como um ser *eterno*, para o qual se dirigem naturalmente todas as coisas do mundo, desde o seu início. Mas tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas. – portanto, o *filosofar histórico* é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia. (HH I 2).

Característico desse novo método pautado pelo sentido histórico seria o diálogo profícuo com as ciências de sua época, em particular, a fisiologia (A 119, 462, 538, 542 et. al.) e a psicologia⁴ (HH 35 a 38, 132, 141, 196 et. al.). É o que leva Nietzsche, aliás, a se compreender bem mais como psicólogo do que como filósofo (HH I 35); cuja figura epistêmica corresponderia ao *espírito livre* e cujas hipóteses, ao contrário dos *espíritos cativos*, teriam sua *verdade* na exigência de correção intelectual, e não na justificação retroprojetiva de artigos de fé, conforme a passagem a seguir:

O espírito livre, um conceito relativo – É chamado de espírito livre aquele que pensa de modo diverso do que se esperaria com base em sua procedência, seu meio, sua posição e função, ou com base nas opiniões que predominam em seu tempo. Ele é a exceção, os espíritos cativos são a regra [...]. Se os espíritos livres estão certos, então aqueles cativos estão errados, pouco interessando se os primeiros chegaram à verdade pela imoralidade e os outros se apegaram à inverdade por moralidade – De resto, não é próprio da essência do espírito livre ter opiniões mais corretas, mas sim ter libertado da tradição, com felicidade ou com um fracasso. Normalmente, porém, ele terá ao seu lado a verdade, ou pelo menos o espírito da busca da verdade: ele exige razões; os outros, fé. (HH I 225).

O ponto que nos interessa mais de perto, no entanto, está em que esse novo método, o filosofar histórico, aponta também para a hipótese de que tais valores, e mesmo a necessidade de sedimentá-los, expressam – e ao mesmo tempo retroalimentam – as condições melhores de expansão de predisposições fisiopsicológicas⁵ específicas, cuja história remete à nossa ancestralidade. É com

⁴ Cf. a esse respeito, dentre outros textos: Giacoia, Jr. *Nietzsche como psicólogo* (2001).

⁵ A aproximação, ou mesmo indistinção entre esses dois campos de saber aparece de modo claro, dentre outras passagens de textos posteriores, já no aforismo 462 de *Aurora*. Sobre o “programa psicofisiológico de Nietzsche”, cf. Giacoia Jr., 2013, p. 142-4 et. al. É também Giacoia Jr. que, aproximando essa fisiopsicologia de uma “grande psicologia”, considera o modo peculiar da

base nessa reciprocidade entre *valores* e *fisiopsicologia* que irá pensar, enfim, o problema do indivíduo tanto quanto da cultura. É bem certo que esse problema já compunha o escopo da filosofia de Nietzsche desde o período de *O nascimento da tragédia*, ainda que perpassada pelo léxico de uma metafísica de artista e pelo critério da exemplaridade⁶. Já nesse período, é o problema das condições de superação do pessimismo e fomento de uma cultura *superior* – que se sobreleve ao longo período de decadência instaurado com o otimismo racionalista – que o atrai; o que se depreende, por exemplo, da distinção ali feita entre as culturas: socrática, artística e trágica (NT 18). A partir de *Humano, demasiado humano*, no entanto, ambos, *indivíduo* e *cultura*, serão pensados em um viés naturalista que leva Nietzsche, inclusive, a adotar um léxico que reúne metáforas oriundas da biologia, botânica e mesmo da agricultura (p. ex. HH 285). Quanto a esse deslocamento em relação ao período de juventude, Wotling afirma:

O deslocamento de problemática que Nietzsche opera deve-se à descoberta do fato de que a exigência filosófica é dual: dizer a cultura como produto do corpo, ou seja, preferências fundamentais que nele se exprimem sob a forma de pulsões; mas também dizer o corpo como produto – em outras palavras, dizer a influência da cultura sobre o corpo (pela intermediação do processo de incorporação dos valores). É essa ligação recíproca entre corpo e interpretação que constitui o núcleo da reflexão de Nietzsche: as interpretações são ao mesmo tempo “efeitos” (tratados como sintomas que indicam secretamente suas origens) e “causas” (tratadas como fatores de modificação prática, eventualmente como terapias). E as variações de tipo às quais o ser humano é suscetível representam, assim, a preocupação central do problema da cultura (WOTLING, 2010, p. 30-1).

Cultura [*Kultur*; *Cultur*], sob esse enfoque, passa a designar, também com Wotling, o conjunto das “diversas estruturações possíveis da vida humana (é isso o que significa ‘cultura’)” – dentre elas, a que se organiza em função da verdade como valor incondicional (WOTLING, 2020, p. 24). De modo mais amplo, compreende o conjunto dos meios para a organização e complexificação da vida. Daí a aproximação, acentuada pela ênfase naturalista desse período, com a noção

abordagem nietzscheana, que vai de encontro às teses reducionistas que partem do metafísico ao psicológico e deste à “infraestrutura” fisiológica (2001, p. 12-3): “O próprio Nietzsche [...] caracteriza seu tratamento psicológico da cultura como *fisiopsicologia*, o que pode causar a impressão de um privilégio da fisiologia, como determinação em última instância de julgamento. [...] Porém, Nietzsche jamais deixou de considerar [...] que a gênese da linguagem, da consciência e da socialidade são simultâneas e que esse complexo influi de modo determinante em toda maneira de estruturar uma visão de mundo. Esta, por sua vez, não somente organiza nossas mentes, mas também influencia nossos corpos”. Sobre a especificidade da fisiopsicologia de Nietzsche no chamado período “pré-genealógico”, isto é, nas obras do período intermediário, cf. BENOIT. B. “Du volontarisme moral à l'autorégulation des pulsions? Quelques remarques à propos d'Aurore, §109” (2015).

⁶ Segue esse mesmo léxico, a nosso ver, a concepção defendida nas duas primeiras *Considerações extemporâneas*, da cultura [*Kultur*] como “unidade do estilo artístico em todas as expressões da vida de um povo” (DS 1). Acerca da centralidade do problema da cultura no pensamento de Nietzsche, interligando as fases de seu pensamento, bem como das distinções com que o tema é tratado em cada fase, cf. GIACOLA JR., 1989, p. 97-8.

de *cultivo* [Züchtung]⁷ – que nas línguas latinas já lhe é etimologicamente aparentada. Aproximada da ideia de cultivo, a noção de cultura que aqui se delineia remete aos costumes [Sitte] que lhe dão suporte; e estes, por sua vez, às condições melhores de existência e expansão (GIACOIA JR., 1989, p. 123–4). Sobretudo na obra tardia de Nietzsche, elas serão remetidas aos valores que lhe dão suporte: “o ponto de vista do valor é o ponto de vista das condições de conservação e crescimento de formações complexas de vida de relativa duração no interior do devir” (KSA XIII, p. 36. FP 11 [73] *apud* GIACOIA JR., 1989, p. 100) – de modo que os valores vêm a indiciar precisamente as condições de conservação e expansão do tipo de vida que os elege (GIACOIA JR., 1989, p. 100).

Ainda distante desse período e pensado nos termos, não das estimativas de valor, mas de um “progresso espiritual”, o aforismo 224 de *Humano, demasiado humano*, de que trataremos mais adiante, nos oferece, não obstante, uma interessante hipótese acerca da dinâmica inerente a estas condições de conservação e expansão, que aqui tratamos por *cultivo das culturas*; e que de resto nos permitiria, a nosso ver, lançar luz sobre o problema da hierarquia [Rangordnung] das culturas – mas também de indivíduos – em Nietzsche.

Com efeito, o fomento de uma “cultura superior” [höhere Cultur] – problema que Nietzsche persegue desde o período de juventude, que assume contornos naturalistas no período intermediário (p. ex. HH 251, 275, 281, 285 e 439), e que no período tardio virá associado ao problema das “estimativas de valor” [Werthverschiedenheit] (BM 257) – não parece remeter a um termo de comparação e prevalência de uma cultura específica, e menos ainda de uma raça (termo em voga no século XIX e que Nietzsche incorpora a seu léxico) sobre as demais. Até porque, de saída, isto colocaria uma suposta “cultura superior” em situação de dependência em relação às outras – o que seria bem mais um indicativo de culturas inferiores (GC 99). Antes, como se verá a seguir, superioridade para Nietzsche tem um sentido intrínseco e implicaria bem mais a relação de uma cultura, ou mesmo de um indivíduo, consigo. Diz respeito à sua própria capacidade de *elevação* [Erhöhung] e autossuperação [Selbst-Überwindung]⁸ (BM 257) – ou seja, ao favorecimento de suas próprias condições de cultivo.

⁷ O termo, que vem a designar cultivo tanto quanto criação, possui setenta ocorrências em toda a obra filosófica de Nietzsche (publicada e póstuma). Embora na obra publicada venha a ser utilizado com bem mais frequência a partir de *Além do bem e do mal*, a primeira ocorrência nas anotações, ao que parece, data de 1873 (KSA VII, p. 646. FP 1873 29 [48]), constando com relativa frequência nos fragmentos entre 1875 e 1885. Em boa medida, o termo aparece associado à disciplina [Zucht und Züchtung] e à educação [Erziehung als Züchtung]. Destaca-se ainda, em *Crepúsculo dos ídolos*, a distinção feita entre uma moral do cultivo e uma moral da domesticação [Die Moral der Züchtung und die Moral der Zähmung].

⁸ A ideia de *autossuperação* (termo que aparece dezenove vezes na obra filosófica de Nietzsche) é analisada por Giacoia Jr. referida ao problema da consciência moral e das estimativas de valor, bem como pelo papel central que ocupa em *Assim falou Zaratustra*, relacionada ao conceito de vontade de poder – esta compreendida como “energia organizadora, delimitadora, instauradora de sentidos, hierarquias, funções, portadora de critérios de medida e avaliação” (GIACOIA JR., 1989, p. 103). A este respeito, cf. GIACOIA JR., 2014, partes I.2 (p. 70), I.3 e II.3.

Por certo está longe dos propósitos deste artigo esgotar uma análise exegética do aporte de temas e conceitos até aqui arregimentados. Antes, trata-se de matizar um cenário – em boa medida, já reconhecido no âmbito das pesquisas em Nietzsche – a partir do qual se possa, em viés heurístico, lançar luz sobre o objeto desta pesquisa. É dentro desse contexto que se pretende pensar o problema da relação entre *deficiência* e *diversidade* em *Humano, demasiado humano*; em particular, a partir da necessidade, antevista nos aforismos: 24, 25 e 224, de se atentar para o conhecimento das condições de gestação e desenvolvimento de uma cultura.

Cultivo e ecumenismo

São as condições de cultivo do ser humano sobre si mesmo, como indivíduo e como cultura, que interessam mais de perto a Nietzsche – especialmente a partir de *Humano, demasiado humano*. Seu filosofar histórico e o posterior desdobramento como *genealogia* representam, como bem salienta Wotling, apenas o “trabalho prévio de investigação que deve tornar possível a implantação do objetivo último da filosofia”, apresentada com “uma palavra incansavelmente repetida: ‘züchten’, ‘cultivar’” (WOTLING, 2010, p. 33). A problemática filosófica tal como ele a apresenta, nesse sentido, seria *dual*:

[...] trata-se de, ao mesmo tempo, analisar genealogicamente as interpretações praticadas pela humanidade para determinar seu valor [...] e de implantar interpretações novas, apropriadas para que se faça crescer o valor do tipo homem que elas, por fim, suscitarão (Wotling. 2010, p. 33).

E uma filosofia da cultura, sob esse viés, teria como escopo precisamente um conhecimento dos diversos meios possíveis pelos quais os humanos organizam a sua existência em função de seu cultivo e autossuperação – questão diante da qual, diga-se de passagem, o próprio problema da verdade se tornaria secundário, tanto quanto sintomático, de um modo específico, particular de organização: o modo europeu, que converte esse problema derivado, da verdade, em um princípio absoluto (WOTLING, 2010, p. 24). É com base nesse novo programa de uma filosofia da cultura que Nietzsche considera que:

[...] os homens podem *conscientemente* decidir se desenvolver rumo a uma nova cultura, ao passo que antes se desenvolviam inconscientemente e acidentalmente. [...] podem economicamente gerir a Terra como um todo, ponderar e mobilizar as forças dos indivíduos umas em relação às outras [...] (HH I 24).

Sob tal escopo, caberia então levantar hipóteses de cunho genealógico sobre as condições a partir das quais se poderia fomentar, ou seja, *cultivar* aquilo que a natureza apenas rara e espontaneamente propiciaria: o florescimento de uma *cultura* e de um *tipo superiores*, aqui compreendidos, como já observado, em chave fisiopsicológica e no sentido de sua autossuperação, mais do que em

qualquer outra acepção – conforme se poderia esperar de um espírito livre e antidogmático, tal qual o próprio Nietzsche se compreendia.

Esse aspecto merece destaque, na medida em que parece ser precisamente o antidogmatismo que move o filósofo no sentido de um diálogo em método e conteúdo com o naturalismo que, não obstante, atenua ou mesmo impeça uma tirania da racionalidade levada a cabo por um “governo global consciente” – este mesmo, um desdobramento da antiga “crença de que um deus dirige os destinos do mundo (HH I 25). Esse seria, por exemplo, o corolário da moral kantiana, que “exige do indivíduo ações que se deseja serem de todos os homens, [...] como se cada qual soubesse, sem dificuldades” – de modo imparcial e sem qualquer viés etnocêntrico – “que procedimento beneficiaria toda a humanidade, e portanto que ações seriam desejáveis” (HH I 25). Algo belo, diz Nietzsche, porém ingênuo, como também o seriam teorias tais como a do livre-comércio – as quais nem os ingleses efetivamente seguiram, diga-se de passagem – que pressuporiam certas “leis inatas de aperfeiçoamento” a nos conduzir com mão invisível em direção a uma pretensa “harmonia universal” (HH I 25). Precisamente contra essa tendência, considera que:

Talvez uma futura visão geral das necessidades da humanidade mostre que não é absolutamente desejável que todos os homens ajam do mesmo modo, mas sim que, no interesse de objetivos ecumênicos [*ökumenischer Ziele*], deveriam ser propostas, para segmentos inteiros da humanidade, tarefas especiais e talvez más, ocasionalmente [...] (HH I 25).

Parece clara, com essa passagem, a preocupação com uma provável ingerência despótica do conhecimento sobre a cultura, isto é, em fazer frente à tirania impositiva de um “governo global consciente”, pautando-o por “objetivos ecumênicos que abranjam a Terra inteira” (HH I 25) – e embora ainda não alcançado, um “conhecimento das condições da cultura” seria precisamente o critério para a fixação de tais objetivos.

Esta preocupação parece remontar, na obra de Nietzsche, a um fragmento de 1876-7 no qual contrapõe, à “educação pelo acaso” [*Erziehung durch den Zufall*], guiada “pela ideia metafísica [...] de que um Deus tomara a educação da humanidade em suas próprias mãos”, a proposta de que: “A partir de agora, a educação deve estabelecer metas ecumênicas [*ökumenische Ziele*] e excluir [*auszuschließen*] o acaso [*Zufall*] até mesmo no destino [*Schicksal*] dos povos” (KSA VIII, p. 436. FP 1876-7 23[94]). Faz coro com esse propósito outro aforismo da época, em que considera que: “Por meio de invenções felizes [*glückliche Erfindungen*], pode-se educar [*erziehen*] o grande indivíduo de maneira bem diferente e mais elevada do que ele até agora foi educado por acaso [*Zufälle*]” (KSA VIII, p. 43. FP 1876-7 5[11]). Apesar do teor discricionário e da ênfase na exclusão do acaso do destino, estes fragmentos parecem reforçar a ideia de que a fixação de tais objetivos ecumênicos situar-se-ia em meio a um tensionamento, com um duplo propósito: fazer frente à onibrangência despótica do conhecimento, sem

com isso legar ao acaso o destino das culturas – e com isso se aproxima do tema do *cultivo* [Züchtung], que começa a se desenvolver nesse período de sua obra.

Mais próxima da argumentação de *Humano, demasiado humano*, a seguinte passagem de *Opiniões e sentenças diversas* retoma o tom confiante com a possibilidade futura de a humanidade assumir para si – e com isso tomá-la do acaso – a tarefa de estabelecer, pelas mãos dos homens do conhecimento, objetivos “humano-ecumênicos” que abarquem “toda a Terra habitada”:

No tocante ao futuro, pela primeira vez na história se abre para nós o formidável panorama de objetivos humano-ecumênicos [menschlicher ökumenischer], que abarcam toda a Terra habitada [die ganze bewohnte Erde]. Ao mesmo tempo nos sentimos conscientes das forças para tomar essa tarefa em nossas próprias mãos, sem presunção e sem requerer auxílio sobrenatural [...]: a partir de agora a humanidade poderá fazer o que quiser consigo mesma. (HH II, OS 179).

A preocupação com os acasos, como se sabe, é um dos motes dos discursos de *Assim falou Zaratustra*. Embora fuja ao escopo desta pesquisa enveredar pelas implicações profundas que a redenção dos acasos – a reinterpretação de todo ‘assim foi’ em ‘assim eu o quis’ – têm na filosofia de Nietzsche, caberia salientar uma passagem da segunda parte do discurso “Da virtude dadivosa”. Nela, a submissão a fins ecumênicos do período de *Humano, demasiado humano* parece coadunar com o chamamento de Zaratustra aos discípulos, para que seu amor dadivoso e seu conhecimento sirvam ao sentido da terra e façam frente justamente ao absurdo “sem-sentido”, ao “gigante Acaso”:

Trazei, como eu, a virtude extraviada de volta para a terra – sim de volta ao corpo e à vida: para que dê à terra seu sentido – um sentido humano! [...] Uma centena de vezes, até agora, extraviaram-se e enganaram-se tanto o espírito como a virtude. Sim uma tentativa foi o homem. Ah, quanta ignorância e quanto erro se encarnaram em nós! [...] Ainda lutamos palmo a palmo com o gigante Acaso [mit dem Riesen Zufall], e sobre toda a humanidade reinou até agora o absurdo, o sem-sentido [der Ohne-Sinn]. Que o vosso espírito [conhecimento] e a vossa virtude [egoísta-dadivosa] sirvam ao sentido da terra [dem Sinn der Erde], irmãos e que o valor de todas as coisas seja novamente colocado por vós! [...] Sabendo purifica-se o corpo; tentando com saber ele se eleva; para o homem do conhecimento [grifo nosso], todos os instintos se tornam sagrados; para o elevado, a alma se torna alegre (ZA, Da virtude dadivosa 2, p. 74).

Quase como um desdobramento dos “objetivos humano-ecumênicos que abranjam toda a Terra” de obras anteriores, a luta *com* – e não *contra* – o “gigante Acaso” agora se dá por um conhecimento pautado pelo “sentido da Terra”, pela preocupação em conferir a esta um “sentido humano”. Trata-se, em linhas gerais, de reensinar ao ser-humano o caminho de volta à natureza e retraduzir tudo o que, em nome de um conceito de humanidade orientado por valores universais e supraterrâneos, dela se caluniou. Redimir os acasos, sob essa ótica e relacionando a passagem ao discurso “Da redenção”, não implicaria extingui-los, nem tampouco

a eles se resignar, mas conhecê-los e afirmá-los, isto é, torná-los suas virtudes, sendo esta a maneira de tomar-lhes as rédeas. Conforme a aproximação já sugerida acima, talvez seja precisamente este o sentido que Nietzsche atribui à noção de *cultivo* [*Züchtung*], enquanto atenção às especificidades daquilo que vive, seja como indivíduo ou como cultura, com o intuito de recriar, de modo consciente e submetido a um plano ecumênico, o que ela mesma oferece ao acaso – não mais uma diversidade aleatória, portanto, mas sim cultivada, pautada justamente por um conhecimento das condições específicas de cada cultura.

Por fim, ainda que não se esteja nem perto de esgotar o assunto, talvez se possa ver no ecumenismo de Nietzsche justamente o correlato de seu *perspectivismo*, na medida em que um “conhecimento das condições da cultura” (HH 25) só poderia nascer, não de uma universalidade totalizante e supostamente neutra e desinteressada, mas do confronto e da abertura à multiplicidade e diversidade de mundos e culturas; o que pressuporia não a eliminação, mas a capacidade de dispor, em seus prós e contras (HH I, prólogo 6), da “diversidade de perspectivas e interpretações afetivas” (GM III 12) – enfim, a habilidade em “deslocar perspectivas” (EH, Porque sou tão sábio 1).

Não obstante a distância até os nossos dias, passagens como as discutidas acima, longe de induzirem a uma compreensão despótica da ingerência impositiva do conhecimento sobre a cultura, refletem, ao contrário, a preocupação de Nietzsche em fazer frente à tirania de um então renunciado e hoje em dia cada vez mais efetivo e homogeneizador “governo global consciente”, por meio de um ecumenismo que ressoa, como veremos a seguir, nos atuais temas da *diversidade* e da *deficiência*.

Inoculação e tensionamento

No aforismo 224 de *Humano demasiado humano*, em uma discussão direta com a sociobiologia de sua época – inclusive, valendo-se do próprio léxico evolucionista – Nietzsche compreende que o *diverso* [*Vielerlei*], longe de ser um fator de degeneração do corpo social e também individual – corpo este marcado pela coesão e homogeneidade em torno de valores comuns – o diverso, portanto, seria antes o elemento que lhe evitaria o embotamento, a estagnação. Contra a doutrina sociodarwinista spenceriana da “lei da sobrevivência do mais forte”, a argumentação salienta que:

O perigo dessas comunidades fortes, baseadas em indivíduos fortes e cheios de caráter, é o embotamento [*Verdummung*] intensificado aos poucos pela hereditariedade, que segue toda estabilidade como uma sombra. Em tais comunidades, é dos indivíduos mais independentes [*ungebund*], mais inseguros e moralmente fracos que depende o *progresso espiritual* [*geistige Fortschreiten*] são aqueles que experimentam o novo e sobretudo o *diverso* [*Vielerlei*] [grifo meu] (HH I 224).

De quando em quando, prossegue, tais indivíduos logram golpear o “elemento estável de uma comunidade”. E:

Justamente nesse ponto ferido e enfraquecido, é como que *inoculado* [*inoculirt*] algo novo no organismo inteiro; mas a sua força tem de ser, no conjunto, grande o suficiente para acolher no sangue esse algo novo e assimilá-lo (HH I 224).

Ante o risco do embotamento em torno do “senso de comunidade”, portanto, Nietzsche aponta para a necessidade de inoculação do novo e do diverso como meio de promover o “progresso espiritual” da comunidade. Vem daí, em oposição à tese sociodarwinista, a importância conferida às chamadas “naturezas degenerativas” [*abartende Naturen*] e à “debilitação parcial” que provocariam no organismo: “As naturezas mais fortes conservam [*halten*] o tipo, as mais fracas ajudam a desenvolvê-lo [*fortbilden*]” (HH I 224).

O desenvolvimento de uma cultura, ou ainda, o seu progresso em sentido específico – um “progresso espiritual” que poderíamos compreender no horizonte das tentativas de construção de sentido e das estimativas de valor –, não dependeria da seleção dos mais forte em detrimento das naturezas mais fracas, como na sociobiologia de Spencer, mas sim, da promoção de um *tensionamento* levado a cabo precisamente por aquelas “naturezas” que, por sua inadaptação aos valores comuns, seriam as mais suscetíveis ao crivo moral. Daí a excepcionalidade do feito, que Nietzsche descreve na perspectiva antimetafísica de seu filosofar histórico: sua hipótese remete a uma dinâmica em que o êxito na inoculação do novo e do diverso – ou seja, sua *incorporação* –, a depender de uma resiliência que pode demandar um trabalho de gerações, requeria também, como contrapartida, uma força inercial da comunidade, de absorver o novo sem com isso se dissolver. Um processo análogo, aliás, àquele utilizado em *Opiniões e sentenças diversas* para descrever a passagem de um estado de má-consciência a uma boa-consciência: “A boa-consciência tem como estágio preliminar a má-consciência – não como oposto: pois tudo o que é bom foi uma vez novo, portanto, inusitado, contrário ao costume, imoral, e roeu como um verme o coração do feliz inventor” (HH II, OS 90). As “imperfeições” [*Unvollkommenheit*] mesmas são aqui tomadas como vias de liberação dos grilhões e conquista de certa “liberdade moral-intelectual”: “Nossas deficiências [*Mängel*, defeitos] são os olhos com que vemos o ideal” (HH II, OS 86).

De volta à argumentação a partir de *Humano, demasiado humano*, a sequência do aforismo 224 mostra-se, pela analogia entre as acepções individual e social da noção de *corpo*, ainda mais profícua à compreensão da dinâmica incorporadora aqui discutida:

Algo semelhante acontece no indivíduo; raramente uma degeneração [*Entartung*], uma mutilação [*Verstümmelung*] ou mesmo um vício [*Laster*], em suma, uma perda [*Einbusse*] física ou moral, não tem por outro lado uma vantagem [*Vorteil*]. O homem doentio, por exemplo, [...]

poderá ter mais ocasião de estar só e assim se tornar mais tranquilo e sábio, o caolho enxergará mais agudamente, o cego olhará para o interior mais profundamente, e em todo caso ouvirá com mais apuro. Neste sentido me parece que a famosa luta pela sobrevivência não é o único ponto de vista a partir do qual se pode explicar o progresso ou o fortalecimento de um [ser humano, de] uma raça (HH I 224).

O que se ressalta aqui é precisamente o papel da degeneração [*Entartung*] nos indivíduos, enquanto vantagem associada que, se por um lado impõe alguma deficiência em relação à expectativa média do corpo social, por outro lado, oferece em contrapartida a potencialização de outras características. Isto, a ponto de Nietzsche ver na própria origem do *gênio* a incidência de alguma deficiência ou mutilação:

A origem do gênio. – A engenhosidade com que o prisioneiro busca os meios para sua libertação, utilizando fria e pacientemente cada ínfima vantagem, pode mostrar de que procedimento a natureza às vezes se serve para produzir o gênio. [...] Já foi mencionado que uma mutilação, um aleijamento, a falta relevante de um órgão, com frequência dá ocasião a que outro órgão se desenvolva anormalmente bem, porque tem de exercer sua própria função e ainda uma outra. Com base nisso, pode-se imaginar a origem de muitos talentos brilhantes. – Dessas indicações gerais quanto ao surgimento do gênio faça-se a aplicação ao caso específico, o da gênese do consumado espírito livre (HH I 231).

Aqui caberia retomar, como arremate para esta seção, a discussão tratada anteriormente, em torno do papel atribuído à educação na fixação de objetivos ecumênicos pelo “conhecimento das condições da cultura”, para fazer frente à tirania de um “governo global consciente”. E isto, por dois motivos: primeiramente porque, se ali, exceto pelo já mencionado fragmento de 1886-7, esse papel não restava tão claro – cabendo-o talvez bem mais ao “homem do conhecimento” –, o mesmo não se poderia dizer quanto à dinâmica de inoculação do diverso acima descrita.

Conforme o aforismo 224 de *Humano, demasiado humano*, caberia à educação tornar firme e depois ferir, ou seja, fomentar aquele tensionamento ao ponto de promover, por um lado, o aumento da força estável de coesão do organismo social; e por outro, o reconhecimento das potencialidades degenerativas até então inauditas, precisamente aquelas física ou mesmo moralmente proscritas, no indivíduo como na cultura. Mas para tanto seria necessário atentar, agora com o aforismo 242: 1) para a quantidade de “energia inata” no interior do organismo; 2) para os meios a partir dos quais se poderia inflamar uma nova energia; 3) para a adaptação do indivíduo às exigências variadas da cultura sem que com isso se destruía a sua singularidade, mas, ao contrário, que ele seja tomado como ponto de articulação em relação à cultura (HH I 242). Algo análogo à tarefa a ela atribuída também em *Opiniões e sentenças diversas*: “A educação deve, tanto quanto possível, *forçar* as virtudes, conforme a natureza do aluno: então a virtude mesma [...] pode fazer seu próprio trabalho” (OS 91).

Não obstante a preponderância do papel da educação nesse período, nas obras de maturidade, especificamente em *Além do bem e do mal*, quando o “conhecimento das condições da cultura” se aproxima decisivamente de um ‘conhecimento das condições de cultivo’, esse papel passa a ser atribuído aos filósofos tal qual Nietzsche os entende, os *espíritos livres*: “como o homem da responsabilidade mais ampla, que se preocupa com a evolução total do homem”, ele se valerá das religiões, bem como das condições políticas e econômicas, para “sua obra de educação e cultivo”; isto é, para exercer sua “influência cultivadora, seletiva, [...] tanto destrutiva quanto criadora e modeladora (BM 61; cf. também BM 62).

O segundo motivo diz respeito a que, se cabe à educação atentar para força inercial da comunidade, de absorver o novo sem com isso se dissolver, caber-lhe-ia também, em contrapartida, um “conhecimento das condições da cultura”, isto é, das condições favoráveis sob as quais as chamadas “naturezas degenerativas” poderiam lograr êxito na inoculação do novo – tornando-se assim *gênio*, seja como artista, santo ou filósofo. E com isso talvez se abra uma via de compreensão para a conotação negativa que a noção de *degeneração*, já sob o crivo da *vontade de poder*, passa a ter nos textos de maturidade de Nietzsche, como em *Além do bem e do mal* (BM 230) e principalmente em *Crepúsculo dos ídolos*. Nesta, particularmente, o tipo degenerado é precisamente o criminoso: um “ser humano forte sob condições desfavoráveis, um homem forte que tornaram doente”, cujos “instintos mais vivos de que é dotado”, por não lograrem êxito dentro da dinâmica de inoculação de valores, “logo se misturam com os afetos deprimentes, com a suspeita, o medo, a infâmia”; o que leva Nietzsche a defender que: “Quase todo gênio conhece, como um estágio no seu desenvolvimento, a ‘existência catilínaria’...” (CI, *Incursões de um extemporâneo* 45).

Excursus: apontamentos para uma filosofia da diversidade

Chegando a esse ponto, parece necessário trazer à tona objetivo de fundo desta pesquisa, qual seja, de reavaliar a importância de filosofia de Nietzsche como chave interpretativa dos movimentos em prol do pluralismo e da diversidade; conceitos que de algum modo balizam a noção contemporânea de democracia – para além da própria crítica nietzscheana à noção de democracia de seu tempo, enquanto vontade da maioria, tão somente. Ao contrário, é ao encontro da atual concepção de democracia, aberta à pluralidade e às minorias, avessa a uma ditadura da maioria, que se pretende fazer caminhar seu pensamento.

É sob essa ótica e com base no que foi argumentado neste artigo que se põem, para o debate contemporâneo acerca do tema da diversidade e da deficiência, duas posturas – bem mais complementares que excludentes – na relação entre indivíduo e sociedade: uma por nivelamento, submetida ao imperativo moral da compensação e adaptação a um padrão prévio de

normalidade; e outra por reconhecimento, desenvolvimento e afirmação das potencialidades advindas do diverso e do plural, muitas vezes eludidas ou obliteradas por aquele nivelamento em prol da mediania.

Claro, não se trata aqui da defesa de uma supressão de políticas públicas visando à pessoa com deficiência, nem tampouco de abrir mão de conquistas em prol de uma paridade de oportunidades, reduzindo o debate a mero e mesquinho capacitismo. Longe disso, trata-se, sim, da possibilidade de se pensar uma filosofia da deficiência para além, e não aquém, da mera necessidade supressão de carências, ou mesmo da “correção de falhas”. Pensada meramente sob tal ótica, a filosofia da deficiência finda por se submeter e meramente replicar a mesma *lógica da eficiência* que incide sobre o *ethos* contemporâneo moldado pelos parâmetros do desempenho e da produtividade – e que coloca sob o espectro da deficiência todos aqueles (ainda) não adaptados, seja por variações físicas, psíquicas, ou mesmo por mera “preguiça” e indolência. Afinal, quem determina o que é ou não deficiência, quem qualifica a pessoa com deficiência como tal, não é ela, mas o conjunto de valores de uma determinada cultura. E sob uma lógica da eficiência, ‘deficiência’ nada mais é que o modo pelo qual a sociedade do desempenho enxerga aqueles que se lhe parecem inadequados a seus valores comuns.

É bem certo que Nietzsche envolve com esse tema um amplo e incômodo conjunto que envolve também os moralmente proscritos, como viciados e mesmo criminosos. Porém, aqui se requer algum esforço filosófico no sentido de compreender o problema para além das avaliações morais vigentes. Por certo não é à *pessoa com deficiência* que seu texto se refere. Não se trata de uma abordagem psicológica ou existencial da pessoa com deficiência, visando a compreender e delimitar seu lugar de encaixe no mundo atual. Pelo contrário, a amplitude por ele conferida ao tema vai muito além, submetendo-o ao tema da diversidade e em seu papel de decisiva importância na dinâmica de uma cultura, apontando para uma nova perspectiva, que fita o diverso não mais sob a lógica da deficiência, mas sim da, sob o *pathos* da potência, ou da vontade de potência. É sob tal perspectiva que aquilo que comumente se considera como deficiência poderia muito bem ser uma potencialidade inaudita; em última instância, capaz de arregimentar o desenvolvimento de uma cultura pela dinâmica social da inoculação de novos valores. Nessa esteira, se podem ser incluídos os incômodos tipos do criminoso e do louco, também se encontram ali o *espírito livre*, em que se coloca o próprio Nietzsche, e aquele que, com o êxito na dinâmica transvalorativa, consoma todos os tipos anteriores: o *gênio*. Nesse sentido, a aproximação aos “moralmente proscritos”, os “replicantes”, não visa a um demérito das chamadas “pessoas com deficiência”. Pelo contrário, suas considerações, neste e em quase todos os seus escritos, situam-se em uma perspectiva extramoral. E é nesta chave que pretende ser lido. Problemática, para ele, é a moral da homogeneidade imposta pelos valores comuns, e não os que lhes são inadequados.

Desnecessário dizer, para concluir, do quanto o pluralismo que emana desses e de outros tantos aforismos seus, sobrepõe-se à pecha de misoginia,

autoritarismo e fascismo que, vez ou outra, de modo explícito ou velado, insiste em acompanhar a recepção de seu pensamento. Tentativas como essa, de atribuir ao filósofo predicativos maniqueístas redutíveis à expressão: “Nietzsche é x” esbarrariam na implicação performativa de nossos próprios preconceitos morais e nos defrontaria com a seguinte pergunta: com que pretensões ou, qual o valor que atribuímos a essa atribuição? O que queremos, afinal, com ela? E de saída já nos situaríamos abaixo ou dentro dos limites morais para além dos quais Nietzsche se coloca, espírito livre que é. Mas principalmente, tais pechas esbarrariam no próprio caráter antidogmático, experimental, ‘ruminativo’ – e ao mesmo tempo paradoxal, agonístico, cáustico e provocativo – que faz de sua filosofia, ainda hoje, seminal a autores que buscam, sob os mais diversos aspectos e sentidos, golpear com martelos a colonização do pensamento e das culturas.

Referências Bibliográficas

BENOIT, Blaise. “Du volontarisme moral à l’autorégulation des pulsions ? Quelques remarques à propos d’*Aurore*, § 109”. In : DENAT, C. ; WOTLING, P. (org). *Aurore, tournant dans l’œuvre de Nietzsche ?* Reims : Éditions et presses universitaires de Reims, 2015. Pp. 227-48.

CARVALHO, Daniel Filipe. *Nietzsche como filósofo naturalista*. 2018. 224 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

COSTA, Gustavo B. do N.; CARVALHO, Daniel F. “O cinza e as cores. Gênese da genealogia de Nietzsche”. In: COSTA, G.; ARRUDA, J. M.; CARVALHO, R. de. *Nietzsche-Schopenhauer: gênese e significado da genealogia*. Fortaleza: EdUECE, 2012. Pp. 69-113.

GIACOIA Jr., Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

GIACOIA Jr., Oswaldo. O grande experimento: sobre a oposição entre eticidade (*Sittlichkeit*) e autonomia em Nietzsche. *Revista Trans/Form/Ação*, n. 12, 1989, pp. 97-132.

GIACOIA Jr., Oswaldo. *O humano como memória e como promessa*. Petrópolis: Vozes, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Sämtliche Werke – Kritische Studienausgabe*. Orgs. G. Colli; M. Montinari. Berlim; Munique; Nova York: Walter de Gruyter, 1999. 15 v.

NIETZSCHE, Friedrich W. *A filosofia na época trágica dos gregos*. Trad. Maria Inês Vieira de Andrade. Lisboa: edições 70, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich W. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich W. *David Strauss, o confessor e o escritor*. Trad. Antônio E. Paschoal. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Ecce homo*. Trad. Paulo César de Souza. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Humano demasiado humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Humano demasiado humano II*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich W. *O nascimento da tragédia*. 2ª ed. Trad. Jacob Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

LEITER, Brian. *Nietzsche on morality*. Nova York: Routledge, 2002.

LEITER, Brian. O naturalismo de Nietzsche reconsiderado. Trad. Oscar A. R. Santos. *Cadernos Nietzsche*, n. 29, 2011, pp. 77-126.

LOPES, Rogério. 'A ambicionada assimilação do materialismo'. Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX. *Cadernos Nietzsche*, n. 29, 2011, pp. 309-52.

LOPES, Rogério. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. 2008. 573f. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

SCHACHT, Richard. O naturalismo de Nietzsche. Trad. Olímpio Pimenta. *Cadernos Nietzsche*, n. 29, 2011, pp. 35-76.

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

WOTLING, Patrick. A problemática da civilização contra a problemática da verdade. *Cadernos Nietzsche*, n. 26, 2010, pp. 13-34.

Recebido / Received: 13/03/2025
Aprovado / Approved: 30/12/2025



ESTUDOS NIETZSCHE

Vol. 16 - N. 2

ISSN 2179 - 3441

A busca de uma nova humanidade: Friedrich Nietzsche e Frantz Fanon

*The Search for a New Humanity:
Friedrich Nietzsche and Frantz Fanon*

Ivan Risafi de Pontes 

Doutor em filosofia pela Humboldt-Universität Berlin. Professor adjunto da Faculdade de filosofia da Universidade Federal do Para, Belém, Pa, Brasil.

Contato: ivanrisafi@ufpa.br

Resumo: Trata-se, no presente artigo, de estabelecer uma conexão entre o pensamento político de Friedrich Nietzsche e Frantz Fanon, a partir de um ímpeto crítico sobre os valores da metafísica ocidental que aponta, em ambos os casos, para a necessidade de criação de uma nova humanidade. Para tanto, tendo como pano de fundo as obras *Genealogia da Moral* e *Pele Negra, Máscaras Brancas*, investiga-se, num primeiro momento, as promessas da *antiga humanidade*. Em um segundo movimento, abre-se a reflexão para a análise da construção de uma *menos-valia* como fundamento da ação colonizadora que manipula *violência*, *ódio* e *ressentimento*. Por fim, observa-se como o diagnóstico crítico de Fanon sobre a metafísica ocidental revela uma crítica presente no pensamento filosófico de Nietzsche. Crítica essa que, para além dos pontos de divergência entre os dois pensadores, afirma, de maneira contundente, a necessidade de criação de uma nova humanidade que transvalore a desumanização do negro, dos indígenas e de todos os povos ditos colonizados.

Palavras-chave: Nietzsche. Fanon. Humanidade. Ressentimento. Promessa.

Abstract: This article seeks to establish a connection between the political thought of Friedrich Nietzsche and Frantz Fanon, drawing on a critical approach to the values of Western metaphysics that, in both cases, points to the need to create a new humanity. To this end, against the backdrop of the works *Genealogy of Morals* and *Black skin white masks*, the promises of ancient humanity are first investigated. A second movement opens the reflection to an analysis of the construction of a lesser value as the foundation of colonizing action that manipulates *violence*, *hatred*, and *resentment*. Finally, we see how Fanon's critical diagnosis of Western metaphysics reveals a critique present in Nietzsche's philosophical thought. This critique, beyond the points of divergence between our thinkers, forcefully affirms the need to create a new humanity that transvalues the dehumanization of Black people, Indigenous people, and all so-called colonized peoples.

Keywords: Nietzsche. Fanon. Humanity. Resentment. Promise.

Introdução

O texto que se segue tem como objeto de reflexão a obra e os escritos políticos do pensador martinicano Frantz Fanon, no que se pode chamar de sua conexão humanística com a obra do filósofo Friedrich Nietzsche. Vale dizer que, se

a filosofia de Nietzsche exerce grande fascínio e influência sobre pensadores, artistas e protagonistas políticos, do início do século XIX até a contemporaneidade, cabe refletir em que medida o autor de *Assim falou Zaratustra* pode ser considerado numa avaliação crítica do propósito humanístico da teoria da descolonização de Frantz Fanon. Pois é fato que uma breve referência à literatura sobre o tema revela uma marcante ausência de trabalhos a esse respeito.

Por conseguinte, a reflexão aqui exposta busca problematizar tal lacuna, estabelecendo uma possibilidade de aproximação entre os dois pensadores naquilo que acreditamos ser um ímpeto central de ambas as obras, a saber, a ação revolucionária que se corporifica na criação de uma nova humanidade¹. Outrossim, devemos salientar o que Fanon escreve a respeito da transformação existencial que uma atividade revolucionária como essa empreende:

A descolonização nunca passa despercebida, pois atinge o ser, modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores esmagados pela inessencialidade em atores privilegiados, recolhidos de modo quase grandioso pelos raios luminosos da História. Ela introduz no ser um ritmo próprio, trazido pelos novos homens, uma nova linguagem, uma nova humanidade. A descolonização é indiscutivelmente uma criação de homens novos. Mas essa criação não recebe sua legitimidade de nenhum poder sobrenatural: a “coisa” colonizada torna-se homem no próprio processo através do qual ele se liberta (FANON, 2022, p. 32).

Ao lermos tais palavras, como não pensar na filosofia de Friedrich Nietzsche, no poder afirmativo da *vontade de potência*, na *transvaloração de todos os valores* e na criação do *homem do futuro*? Digamos de outra forma: tais conceitos são determinantes para a ação do poder humano de criação de valores. E o filósofo diagnostica a decadência desse poder nos tempos contemporâneos. De passagem, seja também dito que a ação desse arcaibouço conceitual estaria “mumificada” – para lembrar uma expressão de Nietzsche (CI III 1) – se não estivesse imbuída de uma ação revolucionária que o fim da metafísica impõe ao humano contemporâneo. Não por acaso, em Fanon (2021b, p. 72), encontra-se o mesmo diagnóstico a respeito dos riscos de uma cultura decadente: “A mumificação cultural acarreta uma mumificação do pensamento individual”². Tal é, parece-nos, portanto, o elo central de ambos os pensadores: a reflexão sobre a necessidade de criação de uma nova humanidade.

A respeito disso, encontramos, no final da segunda dissertação da *Genealogia da Moral*, uma passagem que faz ressoar a caracterização desse humano – cuja criação, como Fanon bem expressou, “não recebe sua legitimidade de nenhum poder sobrenatural”:

¹ “É a política como criação de ‘novos homens’ – uma política nietzscheana [sic] de cultivo, mas de variedade nitidamente humanista.” (MIYASAKI, 2024, p. 14).

² “[...] a noção de ‘mumificação cultural’, por ele apresentada, alerta para os riscos de calcificação (essencialista ou metafísica) da cultura e das representações do colonizado a respeito do mundo e de si.” (FAUSTINO, 2021, p. 14).

Esse homem do futuro que nos salvará não só do ideal vigente, como daquilo que dele *forçosamente nasceria*, do grande nojo, da vontade de nada, do niilismo, esse toque de sino do meio-dia e da grande decisão, que torna novamente livre a vontade, que devolve à terra sua finalidade e ao homem sua esperança, esse anticristão e antiniilista, esse vencedor de Deus e do nada – *ele tem que vir um dia...* (GM II 24)

A partir daí, reconhece-se o notório caráter revolucionário da criação de uma nova humanidade por Nietzsche, bem como o conteúdo crítico-filosófico do pensamento fanoniano, que defende a criação de uma nova humanidade fundada exclusivamente em um poder laico e revolucionário.

Convém lembrar aqui que, como enfatiza Nietzsche, com a morte de Deus, inicia-se, para a humanidade, o seu maior desafio: a renovação da cultura. A bem da verdade, apenas a transvaloração de valores própria de uma cultura afirmativa da natureza revolucionária humana é capaz de libertar o humano de uma política de opressão de sua natureza e de sua potência de criação. O poder de transvaloração destrói, portanto, os jugos que condenam a humanidade a uma submissão eterna à moral e à religião que fazem do corpo humano um subproduto de políticas de dominação.

Isto posto, ao refletir a respeito da questão sobre o que é o humano na contemporaneidade, sobre o que o qualifica ou o desumaniza, encontramos pontos comuns aos dois pensadores. São pontos que, acreditamos, merecem a atenção daqueles que se ocupam de questões centrais de nossos tempos, como, por exemplo: quem somos nós e para onde caminhamos? Ainda podemos acreditar numa suposta humanidade?

No caso de Nietzsche, há de se reconhecer a ação política e cultural antagônica e revolucionária do poder iconoclasta dionisíaco de destruição do homem apolíneo, que, por sua vez, corporifica a criação de uma imagem de humanidade pautada na crença e na fé, na existência de um único Deus, bem como na aceitação de valores eternos e universais. Se seguirmos o filósofo, a construção de tal onipotência divina – por aquela que Nietzsche (GM II 5) denominará *antiga humanidade* – determina, para dizê-lo numa palavra, os valores decadentes e niilistas da sociedade patriarcal europeia, a chamada civilização.

A partir desses termos, é estritamente necessário reconhecer que tais valores – decadentes em si mesmos, segundo Nietzsche, por negarem em seu âmago o fundamento do poder humano de transvaloração – encontram sua mais brutal e desmedida instrumentalização na criação de uma imagem desumanizada do homem não europeu. Quanto a esse aspecto, essa imagem do não humano – corporificada no negro, no colonizado e no indígena – será de grande valia na execução do processo civilizatório empreendido pela empresa colonizadora, ou seja, como justificativa natural para suas ações de expropriação do corpo, do

território e do conhecimento do dito colonizado. Vale notar que, ao negar a potência revolucionária e de vida ao *selvagem*, restaria ao desumanizado ser cristianizado e colonizado. Para os objetivos desta análise, interessa-nos compreender em que medida a ação revolucionária intrínseca ao pensamento de nossos autores promove uma ação que rompa com a impotência imanente à imagem desumanizada de civilizações não europeias.

Dito mais detidamente, nas então chamadas colônias, o aparato estatal civilizador utiliza o recurso da desumanização como despotencialização do humano, cujo resultado pode ser visto tanto no processo de colonização dos corpos, ou seja, na criação e exploração do trabalho escravo, quanto na expropriação e na extração dos bens da colônia. Para tanto, é utilizada também a imagem do Deus onipresente, onisciente e onipotente cristão. Pois o Deus europeu justifica e testemunha a brutalidade empreendida pelo processo civilizatório e pela máquina estatal colonizadora. Veremos como tal característica não pôde deixar de estar presente no âmbito da reflexão crítica de Nietzsche a respeito da *décadence* europeia. Assim, escreve o pensador humanista (GM II 7): “Os deuses como amigos dos espetáculos *cruéis* – oh, até onde essa antiquíssima ideia ainda hoje não permeia a nossa humanização europeia.”

No limite, aliás, não hesitaremos em dizer que o caráter dionisíaco do pensamento político de Nietzsche empreende, aqui, o que conceituamos como a *iconoclastia do homem civilizado europeu*. Noutros termos, a iconoclastia dionisíaca de Nietzsche destrói a imagem do homem cristão civilizador e empreende o desmascaramento do *homem domesticado* e *decadente europeu*, no qual o *instinto de rebanho* tornou-se sua segunda natureza. Nesses termos, fazer política revolucionária implica diagnosticar a *política do rebanho* como *pequena política*, tendo em vista a política da vontade de potência – a *grande política*³, entendida como política de mudanças revolucionárias.

É nesse contexto que deve ser entendida a proposta do *radicalismo aristocrático* de Nietzsche, que, *grosso modo*, apresenta uma perspectiva antípoda ao ideal de solidariedade encontrado em Fanon (2020, p.103), já que, como acredita Nietzsche (BM IX 257): “Toda elevação do tipo ‘homem’ foi, até o momento, obra de uma sociedade aristocrática – e assim será sempre: de uma sociedade que acredita numa longa escala de hierarquias e diferenças de valor entre um e outro homem, e que necessita da escravidão em algum sentido”. A respeito dessa questão, é importante destacar que a valorização do aristocratismo de Nietzsche não se dá por meio de um poder determinado ou pelo pertencimento a uma determinada casta. O aristocratismo e a nobreza em questão indicam uma *constituição psicológica*, bem como uma *categoria sociológica*⁴. No dizer de Simmel (2010, p. 215-216):

³ Sobre o radicalismo aristocrático de Nietzsche ver: FEILER, 2022, pp. 13-38.

⁴ Ver verbete “Pathos der Distanz” em OTTMANN, 2000, p. 299.

O ideal da responsabilidade é parte essencial do ideal nietzschiano. A boa aristocracia não é aquela que desfruta de suas prerrogativas, mas a que tem consciência de sua responsabilidade, não diante de outros homens, nem diante de uma lei exterior, mas diante de si. Nietzsche esclareceu essa responsabilidade ao introduzir o conceito de humanidade, uma humanidade cuja altura é igual à altura de seus exemplares mais elevados. Nietzsche não pensa aqui, como ideal, na “falsa e apodrecida” aristocracia atual.

Seja como for, Fanon – pelo mesmo viés, o da transvaloração por meio do poder iconoclasta dionisíaco – apresentar-nos-á o *humano colonizado*, o *humano negro*. Não é equivocado dizer que para esse homem, a imagem do homem branco europeu tornou-se, no transcorrer do processo civilizatório da colonização, um ídolo, isto é, a própria figura de Deus, cuja aparição é envolta em santificação e magia mística. Consequentemente, se o negro colonizado reconhece, na forja da imagem do homem branco (rico, belo e inteligente) a figura de Deus, sua religião será a França, a metrópole. Eis o que diz o pensador martinicano a esse respeito:

Compreendemos agora por que o negro não é capaz de se satisfazer em sua insulariedade. Para ele, só existe uma porta de saída e ela se abre para o mundo do branco. Daí essa preocupação permanente em atrair a atenção do branco, esse anseio de ser poderoso como o branco, essa vontade resoluta de adquirir as propriedades de revestimento, isto é, a parcela de ser ou de ter que entra na constituição de um ego. Como dizíamos há pouco, é pelo interior que o negro tentará alcançar o santuário branco. A atitude se refere à intenção. (FANON, 2020, p. 66)

Por essas e outras razões, aos olhos de Fanon (2020, p. 59), o homem negro colonizado buscará a solução para seu conflito existencial por meio de um recurso mágico: “É de fato corriqueiro na Martinica sonhar com um tipo de salvação que consiste em se branquear magicamente”. Como não reconhecer que esse homem negro – que nega sua natureza e passa a crer em “propriedades de revestimento” que o mundo do branco lhe *promete* – está tomado pela *má consciência* da qual Nietzsche nos fala e é o grande diagnosticador? A questão que se coloca é, pois: seria a má consciência e o ressentimento do homem negro e colonizado inerente à sua natureza selvagem, como quer a cultura do civilizador? Ou como nos ensina Nietzsche e Fanon seriam eles o resultado, o efeito colateral, o sintoma de uma crença em uma promessa da civilização europeia?

Em busca da problematização de tais questões, cremos ser necessário, ao abordarmos a obra *Pele Negra, Máscaras Brancas*, lembrarmos dos ensinamentos que a segunda dissertação da *Genealogia da Moral* oferece a seus leitores (GM II 1): “Criar um animal que pode *fazer promessas* – não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema do homem?”

1. A promessa da antiga humanidade: a civilização

No que se refere à criação do humano como animal capaz de *fazer promessas*, há de se reconhecer, nas duas perguntas iniciais da segunda dissertação da *Genealogia da Moral* de Nietzsche, uma abordagem peculiar da natureza e do humano. No entanto, ao contrário do que se poderia pensar, tal abordagem não é passível de ser afirmada sem o recurso a uma avaliação profunda das questões colocadas. Assim, temos a precaução em questionar se não pairam dúvidas a respeito do humano ter adquirido a capacidade de prometer por meio de uma tarefa paradoxal que a natureza se impôs e se seria esse o seu problema.

Todavia, parece-nos importante fazer a seguinte observação: é necessário refletir a respeito do conteúdo dessa dissertação para que possa ser elaborada uma resposta plausível e não precipitada às duas questões colocadas. À vista disso, leiamos com atenção redobrada: “Criar um animal que pode *fazer promessas* – não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema *do* homem?”. Na medida em que, por duas vezes, é colocada uma pergunta negativa, “não é este/esta...”, o filósofo provoca um efeito indutor inicial em seus leitores, que podem responder afirmativamente às duas questões sem a devida reflexão e dúvida sobre o pretenso paradoxo colocado pelo pensador. No entanto, estamos convencidos de que há pontos comuns no pensamento de nossos dois autores que justificariam a precaução inicial na busca de uma resposta às perguntas supracitadas.

Dito isso, cabe lembrar que a *antiga humanidade*, da qual Nietzsche (GM II 5) nos relata, de fato, cria relações contratuais que em si suportam o desenvolvimento de dois personagens fundamentais, para que o ato de prometer se realize: o *credor* e o *devedor*; sem os quais não seria possível conceber conceitos fundamentais para a reflexão moral nietzschiana como, por exemplo: *dívida*, *reparação*, *valor*, *responsabilidade*, *costume*, *dor*, *pecado*, *culpa* e *ressentimento*. Ou seja, tais conceitos precisaram ser forjados, para que a promessa seguisse seu trajeto até a entrega ou não da *coisa* prometida. Mas, afinal, nota-se, assim, que prometer se constitui, *grosso modo*, como uma capacidade que em si é avaliada pela civilização que Nietzsche denomina antiga como estritamente humana. Contudo, necessariamente sem ser parte imanente de sua natureza. Pois, ao contrário, não seria necessário fazer uso de violência e de brutalidades que fomentaram o desenvolvimento de recursos essenciais à *mnemotécnica*. Nas palavras de Nietzsche (GM II 3): “‘Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória’ – eis um axioma da mais antiga (e infelizmente duradoura) psicologia da terra”. Não se poderia deixar de notar que essa não será uma rara expressão de indignação do humanismo de

Nietzsche em relação à brutalidade da moral e da história em relação ao corpo humano e sua natureza.

Podemos então perguntar: o paradoxo da promessa é, de fato, uma tarefa da natureza imposta a si mesma ou uma perspectiva da antiga civilização diante da imoralidade natural do homem? Seria a promessa um instrumento de emenda ou *correção* da natureza humana? Tais questões tocam na crítica de Nietzsche à decadência de Sócrates como *homem da ciência*, que, imbuído de sua pulsão apolínea, coloca-se como objetivo corrigir o ser. Em outras palavras, o ato de prometer seria uma idiossincrasia imanente à natureza humana? Uma pulsão imposta pela natureza ao homem ou um ato antinatural, expressão da decadência da vontade humana?

Vislumbramos aqui pontos importantes para estabelecermos uma aproximação entre Nietzsche e Fanon. Ao respondermos negativamente à primeira questão de Nietzsche – reconhecendo o papel do cristianismo e da ciência na formação de um humano civilizado capaz de não apenas realizar, mas também cumprir promessas –, encontramos uma valiosa chave para a compreensão crítica a respeito da criação de uma valoração hierárquica entre culturas diversas que justifique e possibilite a exploração de uma cultura sobre a outra.

Dito isso, lembremos que o embate entre mito e ciência, entre instintos e pulsões, de um lado, e razão e dialética, de outro, levou Nietzsche a traçar um diagnóstico crítico sobre a natureza decadente do personagem Sócrates, homem teórico, destruidor da cultura trágica de um povo pagão – “[...] 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” (NT 15). Assim, nesse contexto, devemos reconhecer que, para Nietzsche e para Fanon, tanto a crença na onisciência de Deus quanto a fé na pretensa iluminação científica da civilização europeia representam uma pretensa tentativa de correção do homem e da natureza do chamado “não civilizado”. Daí decorre o estabelecimento de relações de dominação que criaram a figura do *animal de rebanho* e do *colonizado*.

Quanto a esse aspecto, revela-se a própria natureza da promessa civilizatória: a correção da natureza do selvagem por meio da pretensa superioridade do agente civilizador. Não há dúvidas, portanto, de que a desumanização resultante desse artifício imanente à promessa civilizatória articula a crítica revolucionária de nossos autores. Consequentemente, uma crítica veemente à criação e à caracterização do *Estado* como meio de ajuste da instabilidade característica dos negócios humanos impulsiona suas concepções de uma nova humanidade. Nietzsche (GM, II 12) prega inclusive o sacrifício da própria humanidade a favor do fortalecimento da espécie: “a magnitude de um ‘avanço’, inclusive se mede pela massa daquilo que teve de ser sacrificado; a humanidade enquanto massa sacrificada ao florescimento de uma mais forte espécie de

homem – isto seria um avanço...”. Vemos aqui um ponto crítico para nossa análise: a vontade de potência prevalece sobre qualquer ideal de humanidade.

Seja como for, é necessário ter cautela ao respondermos às perguntas iniciais da segunda dissertação. Uma resposta afirmativa à primeira questão deslocaria e enfraqueceria o caráter humano pulsional, supervalorizando uma pretensa capacidade humana de firmar contratos – cuja função, como vimos, pressupõe a necessidade de correção da natureza, bem como o amansamento da instabilidade específica da economia dos afetos humanos. O mais importante é não nos enganarmos: um tal deslocamento do pensamento aproximaria o pensamento político e humanístico de Nietzsche das teorias contratualistas, segundo as quais a passagem de um estado natural do “selvagem” para um estado social do cidadão fundamentaria uma concepção civilizatória cujo ideal de perfeição é a imagem do homem europeu cristianizado.

1.1. A promessa da metafísica civilizatória.

Analisemos, agora, alguns aspectos relevantes da questão da promessa e do estabelecimento de contratos na obra *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Para tanto, primeiramente, é necessário traçarmos algumas considerações a fim de levarmos a bom termo a tarefa aqui colocada. Logo no início da introdução de seu livro, Fanon (2020, p. 21) expõe, por meio de uma afirmação contundente, o caminho para seu *novo humanismo*: “direi que o negro não é um homem”.

De imediato, segue-se a descrição de uma zona do *não-ser* que levará à afirmação da existência de duas metafísicas que se dissolvem e à necessidade de libertar o homem. Entre outros pontos, destacamos a frase: “O negro quer ser branco. O branco se empenha em atingir uma condição humana” (FANON, 2020, p. 23). Tais afirmações nos levam à caracterização fanoniana da alienação a que os chamados negros e europeus estariam submetidos. A respeito disso, o livro se propõe, portanto, a traçar um diagnóstico do que Fanon (2020, p. 26) chama de *complexo psicoexistencial*, cujo objetivo final é destruí-lo.

Vê-se, pois, a impossibilidade de compreensão profundo do projeto fanoniano sem sua contextualização como oposição à tradição metafísica do pensamento europeu. Aliás, vale dizer, Fanon a conhecia profundamente e seus escritos impõem a seu leitor a exigência de reavaliação dessa tradição com vista a desmascará-la. Preponderantemente naquilo que essa metafísica constitui como escala de valor para um critério e uma medida de humanidade, ela representa uma máscara que aprisiona potências pulsionais necessárias à criação de algo novo, ou seja, a nova humanidade. Aqui, reconhecemos um ímpeto de desmascaramento da metafísica europeia como valor decadente também presente no pensamento de Nietzsche. Isso porque, para ambos, a história, a tradição, os costumes carregam em si valores que representam sobrecargas àqueles que aspiram à ação livre de

seus corpos subjugados pela lei do Estado, bem como por suas normas sociais e culturais.

Grosso modo, assim como Nietzsche, e em oposição ao pensamento metafísico tradicional, Fanon prega uma abordagem da existência humana que considera o corpo humano como algo indefinido, um devir que ocupa uma região caracterizada pelo não-ser. Ser negro – o estado natural do negro, definido pelo branco –, significa, portanto, estar alienado, preso a uma essência, a uma categoria filosófica que determina tanto a verdade do corpo quanto a do espírito: “[...] aquilo que é chamado de alma negra é uma construção do branco” (FANON, 2020, p. 28). Ora, seja como for, torna-se necessário, com efeito, a superação, isto é, a transvaloração desses valores que impedem o negro, o branco, o humano de tornar-se o que realmente são: “E é para lá que devo viver. O futuro deve ser uma construção constante do homem existente. Essa edificação se vincula ao presente, na medida em que o considero algo a ser superado” (FANON, 2020, p. 27).

Vale ressaltar que a importância da transvaloração de valores visada por Fanon (2021, p. 183) não deixa de manifestar-se também em sua prática psiquiátrica: “Havia um salto a dar, uma transmutação de valores a realizar. Com todas as letras, era preciso passar do biológico constitucional, da existência natural à existência cultural”.

Acreditamos que *Pele Negra, Máscaras Brancas* revela as consequências dessa estrutura metafísica e filosófica da tradição europeia, no cotidiano dos negros colonizados que vivem na metrópole. Desta feita, demonstram-se não apenas os dramas inconscientes e os sintomas da subvaloração do negro, mas também a bancarrota da cultura europeia contemporânea. Esse diagnóstico da decadência cultural dos autodenominados civilizados aproxima Fanon de Nietzsche.

Dito isso, podemos perguntar: como Fanon tematiza a questão da promessa civilizatória na criação e manipulação da imagem do negro colonizado? Ele o faz por meio do recurso a uma promessa contratual que se manifesta de três maneiras: 1. de forma implícita, na *linguagem*; 2. institucionalizada, no *casamento*, e 3. burocrática, na cidadania francesa.

1.2. A promessa da linguagem do civilizador

No capítulo intitulado *O negro e a linguagem*, Fanon (2020, p. 32) explicita, a partir do exemplo da colonização da Martinica, como o violento “sepultamento da originalidade cultural local”, característico da ação da máquina civilizatória colonial, determina uma imagem do colonizado. Essa imagem o aprisiona a um complexo de inferioridade, para o qual o âmbito linguístico da língua francesa representaria ardilosamente uma possibilidade de salvação existencial.

A bem da verdade, trata-se da promessa que a cultura e a língua francesa, por meio das escolas, dos livros, do cinema e dos meios de comunicação propagam

ao colonizado negro. Em suma, tendo em vista a promessa subjacente à apropriação cultural dos valores da cultura civilizatória do colonizador, seria possível ao negro desprender-se de sua inferioridade ao dominar a língua do colonizador: “tão mais branco será o negro antilhano, quer dizer, tão mais próximo estará do homem verdadeiro, quanto mais tiver incorporado a língua francesa.” (FANON, 2020, p. 31)

Contudo, o que Fanon analisa é exatamente o oposto do que se poderia esperar. A promessa da língua civilizatória, feita ao colonizado falante de *crioulo*, o aprisiona ainda mais – ao invés de libertá-lo do jugo colonizador. Pois, de fato, o que determina o grau civilizatório não é a competência linguística do falante colonizado, mas sim sua cor epidérmica, que não pode ser alterada nem mesmo magicamente. Não é, portanto, de admirar que o humanismo fanoniano diagnostique a necessidade de “desalienação dos negros” (FANON, 2020, p. 52). Isso implica a conscientização sobre a submissão violenta de sua natureza inessencial a uma imagem forjada pelos interesses da política, cultura e ideologia do homem branco: “Sim, do negro se exige que seja um bom negro; posto isso, o resto vem por si só. Fazê-lo falar *petit-nègre* é acorrentá-lo à sua imagem, enredá-lo, aprisioná-lo, vítima eterna de uma essência, de uma *aparência* pela qual ele não é responsável (FANON, 2020, p. 49)”. É importante ainda notar que a crítica de Fanon (2020, p. 46) é dirigida tanto aos *mistificados* quanto aos *mistificadores*. Ambos devem ser alvos do processo de desalienação que o pensador se propõe exercer.

1.3. A promessa do casamento

Chamamos a atenção agora para o pretenso segundo modo de alcançar a superioridade racial, prometido pela civilização francesa: o casamento, tema do segundo e terceiro capítulos do livro *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Para tanto, Fanon analisa os infortúnios afetivos e amorosos de Mayotte Capécia, pseudônimo de Lucette Cérans-Combette. Em seu livro *Je suis Martiniquaise*, o psiquiatra e psicanalista martinicano reconhece um processo de *mistificação* que sujeita a mulher negra a crer em uma *salvação* de sua condição inferior. Fanon o nomeia *branqueamento mágico*, processo que ocorreria por meio de um eventual casamento com um branco (FANON, 2020, p. 59). Assim, a chamada *lactificação* – processo de branqueamento descrito por Fanon (2020, p. 62) – era vista como a salvação da raça.

Ora, consideramos de suma importância verificar como Fanon contextualiza tal processo mágico de lactificação, ou seja, ele o faz no âmbito da promessa de humanização característica da metafísica ocidental. Aos olhos de Fanon, para o branco, a questão existencial se desdobra por meio do uso irrestrito de sua capacidade intelectual, que a pergunta “*ser e não-ser*: eis a questão” impõe.

Já no caso do negro colonizado, alfabetizado na língua do dominador, sua existência e ontologia – frutos da violência do processo civilizatório que o desumaniza – são determinadas por um fator genético e epidérmico irreversíveis: “Parece, na verdade, que o branco e o negro representam para ela [Mayotte Capécia] os dois polos de um mundo, polos em constante luta: uma verdadeira concepção maniqueísta do mundo: a palavra foi lançada, é preciso lembrar – branco ou negro, eis a questão” (FANON, 2020, p. 60). Com a aventura colonial, o civilizado europeu acrescenta à já existente dualidade *corpo/espírito* e *bem/mal* de sua metafísica o antagonismo *negro/branco*.

Como mostra Fanon (2020, p. 60), é o pretenso valor da *menos-valia* existencial do negro e da *mais-valia* do branco que são legitimados, na metafísica europeia e na sua inerente promessa: “Sou branco, quer dizer que tenho comigo a beleza e a virtude que jamais foram negras. Sou da cor do dia... / Sou negro, corporifico uma fusão plena com o mundo, uma compreensão simpática da terra, uma perda do meu eu no âmbito do cosmos [...]”.

Com a impossibilidade de *enegrecer* o mundo, resta ao negro a promessa de embranquecer seu corpo e sua mente pelo contato com o branco: “Então, sendo incapaz de pretejar, sendo incapaz de enegrecer o mundo, ela tentaria, em seu corpo e em seu pensamento, embranquecê-lo.” (FANON, 2020, p. 61). Atento ao diagnóstico psíquico e metafísico feito por Fanon, podemos afirmar que o resultado da impotência advinda dessa segunda promessa não cumprida é o ódio de si e o ressentimento vividos pelo negro.

1.4. A promessa da cidadania

Tendo em mente o diagnóstico feito por Fanon e considerando o que chamamos de promessa civilizatória, a terceira possibilidade de o negro alcançar o valor existencial, cultural e político do branco seria a posse da cidadania do colonizador. Ou seja, o vínculo burocrático com o Estado civilizador seria supostamente capaz de superar a inferioridade natural do colonizado. A particularidade dessa estratégia de dominação deve ser considerada, ao englobar as duas opções anteriores – dado que a promessa do domínio da língua e do casamento eram mecanismos aparentemente facilitadores do reconhecimento da cidadania.

Vejamos o que Fanon (2020, p. 125) diz a respeito das circunstâncias em que essa promessa se insere. “‘Negro imundo’ ou simplesmente: ‘Olhe, um negro!’ Vim ao mundo preocupado em suscitar um sentido nas coisas, minha alma cheia de desejo de estar na origem do mundo, e eis que me descubro objeto em meio a outros objetos”.

Assim, como se vê, a posse da cidadania do colonizador não afasta o colonizado de sua “pecha epidérmica”. Em nosso contexto, o que é interessante frisar é que Fanon, ao caracterizar o racismo intrínseco à formação da imagem do

negro criada pelo colonizador, não deixa de lado uma questão ontológica de suma importância para o entendimento da decadência ética, moral e filosófica, a que o “selvagem” é arrastado e preso pela máquina colonial: “A ontologia quando se admite de uma vez por todas que ela deixa de lado a existência, não nos permite compreender o ser do negro. Pois o negro já não precisa ser negro, mas precisa sê-lo diante do branco” (FANON, 2020, p. 125). Por essa razão, é um problema existencial e metafísico que a promessa da cidadania não supera: “a emoção é negra como a razão é helênica”, nos diz Fanon (2020, p. 141).

Tal como escreve e reflete Fanon, a construção de uma constituição inferior do corpo, de sua capacidade psíquica e intelectual menor, cuja própria cor da pele denunciaria, não é corrigida pela posse burocrática da cidadania. Fica evidente que a promessa da cidadania, apresentada como passaporte para a civilização, não retira o branco e sua cultura do lugar de superioridade ocupado com a desumanização e a inferiorização do negro selvagem e do colonizado. A reabilitação do negro e a magia da lactificação epidérmica persistem como uma promessa que não será cumprida. A vontade despotencializada de uma humanidade rebaixada é o fundamento do desejo de ser branco. Fanon sublinha (2020, p. 151) que as consequências psíquicas e metafísicas desse desejo existencial profundo, que devem ser analisadas no corpo e no comportamento do negro, passam despercebidas pelo crivo do pensamento ocidental: “Jean-Paul Sartre esqueceu que o negro sofre em seu corpo de forma diversa do branco. Entre mim e o branco, existe uma inextricável relação de transcendência.”

Por fim, podemos afirmar que, por meio dos relatos e reflexões de *Pele Negra, Máscaras Brancas*, reconhecemos promessas civilizatórias que não cumprem o que, ao devedor, foi prometido, ou seja, sua humanização por meio do *embranquecimento civilizatório*. O que se cumpre, na verdade, é apenas o interesse do credor: a *menos-valia* humana, que favorece os interesses político-econômicos da civilização europeia.

2. A menos-valia: violência, ódio e ressentimento

2.1. O Valor humano e a violência do Estado civilizatório

O parágrafo quinto da segunda dissertação da *Genealogia da Moral* de Nietzsche (GM II 5) apresenta, logo em seu início, um posicionamento que desfere um golpe frontal na possibilidade de a própria natureza ter se imposto uma tarefa paradoxal ao criar um animal capaz de realizar promessas: “Como seria de se esperar após o que foi dito, imaginar tais relações contratuais desperta sem dúvida suspeita e aversão pela antiga humanidade, que as criou ou permitiu”. Ao seguirmos a argumentação de Nietzsche, desvenda-se que, na criação de contratos, impõe-se nada menos do que uma crueldade desmedida à natureza do

devedor. Pois, quem deve paga sua crença no prometido e sua fé no recebimento da coisa almejada com algo de valor precioso e determinante para sua existência. Para Nietzsche, o preço a ser pago quando se realiza uma promessa recai sobre o corpo do *devedor*, lugar imanente do cultivo de seu poder e de sua existência. Isso é precisamente o que os exemplos analisados por Fanon mostram com precisão.

Aliás, é importante notar que o pagamento da promessa realizada pode envolver: “sua mulher, sua liberdade ou mesmo sua vida (ou, em certas circunstâncias religiosas, sua bem-aventurança, a salvação de sua alma e, por fim, até a paz no túmulo [...])” (GM II 5).

A partir desses termos, podemos ver que, para traçar um diagnóstico sobre a potencialização ou despotencialização do valor humano, Nietzsche problematiza de forma crítica perguntas imanentes à reflexão a respeito do humanismo: qual valor define o humano? O que determina sua desvalorização ou valorização? Nesse contexto, é estritamente necessário reconhecer que, em *Genealogia da Moral*, Nietzsche estabelece um campo de extrema tensão entre a natureza humana e o Estado, ao realizar uma arqueologia histórica e social dos valores morais que criaram e impuseram a má consciência aos humanos.

Vale lembrar que o filósofo (GM II 6) reflete sobre a criação do Estado por uma antiga humanidade, cujo grande prazer era a *crueldade*: “Parece-me que repugna à delicadeza, mais ainda à tartufice dos mansos animais domésticos (isto é, os homens modernos, isto é, nós), imaginar com todo o vigor até que ponto a crueldade constituía o grande prazer festivo da humanidade antiga [...]”. Nesse contexto, é relevante ainda frisar como Fanon (2021b, p. 75) reconhece também a instrumentalização da má consciência, na ideologia do colonizador: “O projeto do racista é então um projeto assombrado pela consciência pesada”. Do mesmo modo, Fanon reconhece a intenção de negar à natureza do colonizado qualquer valor, atribuindo-lhe até mesmo uma incapacidade natural para a criação e para a recepção de valores, o que implica uma radical desumanização do colonizado:

A sociedade colonizada não é apenas descrita como uma sociedade sem valores. Não basta ao colono afirmar que os valores desertaram, ou melhor, jamais habitaram o mundo colonizado. O nativo é declarado impermeável à ética: ausência de valores, mas também negação de valores (FANON, 2022, p. 38).

Efetivamente, segundo Nietzsche, é o uso indiscriminado da violência do Estado, na ampla dimensão de seu terrorismo sobre a natureza do selvagem, que o desumaniza, tornando-o um animal manso, capaz de fazer promessas e útil à moral de rebanho: “Nesta esfera, a das obrigações legais, está o foco de origem desse mundo de conceitos morais; ‘culpa’, ‘consciência’, ‘dever’, ‘sacralidade do dever’ – seu início, como o início de tudo grande na terra, foi largamente banhado de sangue [...]” (GM II 6).

Seja como for, podemos afirmar que a violência do Estado, empreendida pelo homem branco europeu, visa à desumanização do negro, do indígena e dos povos originários, a fim de extrair de sua descaracterização como humano um ganho moral e econômico para a chamada civilização, a *mais-valia* humana. Segundo Fanon (2021b, p. 109): “A tortura é uma modalidade das relações entre invasor e invadido”. “A violência é o instrumento para criação do *homem-objeto*: Exploração, torturas, pilhagens, racismo, assassinatos coletivos, opressão racional se revezam em diferentes níveis para literalmente fazer do autóctone um objeto nas mãos da nação ocupante” (2021b, p. 74)⁵.

Em outra perspectiva, a violenta desumanização – pois, não há desumanização sem o uso de uma violência irrestrita – torna-se o combustível para o motor da máquina (neo)colonial extrativista. Como fundamento legitimador da violação de outros povos, a desumanização empreendida pela cultura dita superior tem como objetivo central expandir o capitalismo por meio da extração irrestrita e predatória de minérios e metais preciosos, pela exploração e devastação intermitente do meio ambiente colonial, bem como pela escravidão dos povos autóctones, que se dá igualmente por meio do apagamento de sua cultura. Ao genocídio unem-se o epistemicídio e o ecocídio, que bem conhecemos em nossos dias e em nossa história⁶.

Nesse contexto, lembramos que é exatamente o recurso à violência, ao seu uso irrestrito que delimita o limiar entre a superioridade do dito humano e a inferioridade do forjado sub-humano. Isso quer dizer que, segundo tal lógica, a incapacidade de defender-se tecnicamente e intelectualmente define a natureza inferior do colonizado. Em outros termos, as tecnologias de guerra são definidoras da superioridade humana, da mesma forma que as boas armas e as boas leis da razão de Estado e da cultura superior. Aqui, é digno de nota que, para Fanon (2020, p. 58): “o colonialismo não é uma máquina de pensar, não é um corpo dotado de razão. É a violência em estado puro e só se curvará diante de uma violência maior”.

Em termos humanos, o resultado desse terrorismo de Estado é a criação da *imago* do negro e do indígena, bem como de uma arte de matar, forjadas pelo invasor e conquistador branco que, ao fim e ao cabo, tanto o caráter iconoclasta do pensamento de Nietzsche quanto o pensamento de descolonização fanoniano revolucionário podem dar conta.

⁵ “A análise da violência conduzida por Fanon se refere, em primeiro lugar, à sociedade que ele conhecia, isto é, à sociedade colonial, cuja violência se apresenta sob formas mais diversas: para além da opressão econômica e da exclusão urbana, ela nega, no coletivo e no singular, os indivíduos, suas histórias, sua língua, bem como seu direito à palavra, interditando-lhes todos os caminhos para ela: e, quando pretende oferecer um espaço de mediação, é para melhor reforçar privilégios e dominação; trata-se, portanto, de erradicar espaços de linguagem e de não deixar outro recurso senão a violência como meio de defesa e de combate à violência” (CHERKI, 2022, pp. 264-265).

⁶ “Genocídio/ecocídio/epistemicídio são elos inseparáveis da férrea cadeia que marca historicamente o princípio da mineração moderno-colonial; forma histórica que tem seu início em Potosí. O Princípio Potosí é a devastação como princípio. Mas não é só devastação. É um princípio colonizador” (ARÁOZ, 2020, p. 133).

Antes de continuarmos, podemos ainda questionar: não seria relevante, portanto, tomando como base o pensamento de Nietzsche, refletirmos a respeito do papel econômico e sociocultural do negro e do indígena na sociedade contemporânea brasileira? É possível aproximá-lo de Frantz Fanon, eminente defensor do processo revolucionário de descolonização? Por ora, deixemos que o próprio texto de Nietzsche ressoe para que se leve a bom termo a apropriação do ponto de convergência entre os dois pensadores, a saber, a criação de uma nova humanidade:

Essa hipótese sobre a origem da má consciência pressupõe, em primeiro lugar, que a mudança não tenha sido gradual nem voluntária, e que não tenha representado um crescimento orgânico no interior de novas condições, mas uma ruptura, um salto, uma coerção, uma fatalidade inevitável, contra a qual não havia luta e nem sequer ressentimento. Em segundo lugar, que a inserção de uma população sem normas e sem freios numa forma estável, assim como tivera início com um ato de violência, foi levada a termo somente com atos de violência – que o mais antigo “Estado”, em consequência, apareceu como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria-prima humana e semi-animal ficou não só amassada e maleável, mas também dotada de uma forma. Utilizei a palavra “Estado”: está claro a que me refiro – algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. Deste modo começa a existir o “Estado” na terra: penso haver-se acabado aquele sentimentalismo que o fazia começar com um “contrato”. (GM II 17)

2.2. Ressentimento e ódio

Como vemos, a hipótese nietzschiana a propósito da origem da má consciência pressupõe, em primeiro lugar, que a mudança na natureza dos povos originários, isto é, a destruição de um estado natural livre de ressentimento, é produto de uma violência brutal e desmedida. Pois, a industrialização do aparato de guerra impôs não apenas a violação dos deuses da religião autóctone, mas também infligiu uma imagem desumanizada àqueles que se encontravam livres, no seio da natureza e de sua cultura. De fato, para Nietzsche, o *ressentimento* é próprio da natureza da civilização da *besta loura*, da *raça de conquistadores* e de seus valores fundamentados numa pretensa superioridade militar, racial, religiosa, material e técnico-cultural da civilização europeia. Em segundo lugar, se seguirmos Nietzsche, é o homem branco cristão, com sua razão de Estado, que protagonizou a desumanização do *outro*, qualificando-o de primitivo, sem capacidade intelectual e preso a instintos selvagens.

Não é, portanto, de admirar que Fanon (2020, p. 52) diagnostique a necessidade de “desalienação dos negros”, o que, *grosso modo*, representa a conscientização a propósito da submissão violenta de sua natureza inessencial a

uma imagem forjada pelos interesses da política, da cultura e da ideologia do homem branco: “Sim, do negro se exige que seja um bom negro; posto isso, o resto vem por si só. Fazê-lo falar *petit-nègre* é acorrentá-lo à sua imagem, enredá-lo, aprisioná-lo, vítima eterna de uma essência, de uma *aparência* pela qual ele não é responsável” (FANON, 2020, p. 49). A crítica de Fanon (2020, p. 46), portanto, é dirigida tanto aos *mistificados* quanto aos *mistificadores*; ambos devem ser alvos da desalienação que o pensador se propõe exercer.

Atento ao diagnóstico traçado por Fanon, é necessário reconhecer que há, na violência da máquina colonial, uma *divisão racial da culpa*, da qual é extraída a *menos-valia* do colonizado⁷. Vejamos como a questão da criação de um valor correspondente ao que seria o humano abre espaço não apenas para o ressentimento, mas também para o ódio racial que o próprio negro sentirá por si mesmo: a *negrofobia*, expressão maior de sua menos-valia. Para Fanon (2020, p. 117), a estratégia de dominação colonizadora imputa culpa ao colonizado negro e redime o branco de sua responsabilidade na construção da inferioridade racial do colonizado: “Incapaz de lidar com todas as reivindicações, o branco se exime das suas responsabilidades. Chamo esse processo de divisão racial da culpa”.

Isso quer dizer que a psicologia do negro, suas fantasias, seus sonhos e suas imaginações articulam-se na formação do desejo de ser branco. Por sua vez, tal desejo carrega, em seu bojo, seu pertencimento a uma sociedade cuja estrutura garante sua menos-valia. “Se ele se encontra a tal ponto imerso no desejo de ser branco, é porque vive em uma sociedade que torna possível seu complexo de inferioridade, uma sociedade que extrai sua consistência da preservação desse complexo, uma sociedade que afirma a superioridade de uma raça” (FANON, 2020, p. 114).

A partir desses termos, podemos reconhecer como Fanon aborda e desvenda criticamente o mecanismo pelo qual o ressentimento e o ódio a si mesmo criam a *menos-valia* do negro, da qual ele ainda não se libertou. Ao contrário, o que se vê é a extorsão do valor humano do colonizado. Por fim, a discriminação estabelece-se como inferiorização: “Em outras palavras”, esclarece Fanon (2020, p. 112):

começo a sofrer por não ser um branco na medida em que o homem branco me impõe uma discriminação, faz de mim um colonizado, extorque de mim todo o valor, toda a originalidade [...]. Pela produção da

⁷ “A história da mineração no mundo todo, mas em particular em nossa América, é uma história de massacres; de territórios, trabalhadores e povos imolados sacrificialmente no altar do progresso. O progresso mineiro foi o progresso das ‘artes da guerra’; foi também o progresso do colonialismo; sua expansão e globalização. Primeira indústria global, a mineração moderna impulsionou, a sangue e fogo, a ocidentalização do mundo; e segue fazendo-o, enfurecendo-se especialmente contra as populações inferiorizadas. Ao longo de sua história de mais de quinhentos anos, a mineração moderna desencadeou guerras, promoveu golpes de Estado, magnicídios e fratricídios; elegeu governos e os depôs; criou um mundo em estado permanente de guerra...” (ARÁOZ, 2020, pp. 256-257).

mais-valia inerente ao regime econômico colonial se institui também a produção da menos-valia do negro que se instala em seu corpo como o valor à mercadoria: [o homem branco] diz que eu parasito o mundo, que preciso o quanto antes acertar o passo com o mundo branco, “que somos bestas brutas; [...] que somos esterco ambulante hediondamente promissor de canas tenras e algodão sedoso [...] que não temos nada a fazer no mundo”.

Considerações Finais

Há de se reconhecer, portanto, a necessidade de análise a respeito de quais elementos do pensamento de Nietzsche podem exercer um efeito esclarecedor e propulsor do arcabouço teórico da concepção descolonialista de Frantz Fanon. Indubitavelmente, a tematização de conceitos nietzschianos inerentes à política e à psicologia do *homem domesticado* e de seu *ressentimento* abre espaço para uma análise profícua que desvela um universo de questões comuns, que não apenas aproxima os dois pensadores, mas também serve de fundamento para a avaliação do efeito contemporâneo de ambos. É, pois, nesse quadro que é possível empreender uma análise do contexto sociocultural nacional e contemporâneo, no qual é necessário perguntar: o que representa o humanismo para a sociedade brasileira, para sua história e para sua contemporaneidade? Qual o papel que a população negra e indígena brasileira deve ocupar na formação de uma concepção de humanidade cuja dignidade não pode ser mais negada?

Em outras palavras, o objetivo de nossa análise é nada menos do que demonstrar que tais reflexões não têm como finalidade apenas uma avaliação de uma eventual recepção do pensamento de Friedrich Nietzsche na obra de Frantz Fanon. Muito mais, é também possível traçar um caminho de retorno crítico a Nietzsche, na medida em que é necessário pensar a obra do filósofo a partir de uma perspectiva fanonista⁸. Tanto assim que conceitos como raça, ressentimento, domesticação, escravidão, aristocracia, violência e guerra, entre outros, fazem também da obra de Fanon uma matéria particular para esclarecermos a dimensão que o *espírito livre* e a *vontade de potência* de Nietzsche podem encontrar na empreitada de destruição – e por que não de *transvaloração* – do projeto colonialista, de sua história e cultura.

Olhar para Nietzsche por meio de uma perspectiva fanoniana determina o âmbito e o espectro do poder e, certamente, do limite de seu pensamento político,

⁸ Donovan Miyasaki traça uma importante oposição entre o aristocracismo radical de Nietzsche e o materialismo histórico de Fanon, o que o leva a concluir: “[...] contra a visão de Nietzsche, a única forma de acabar com a psicologia do ressentimento é por meio da abolição, e não da radicalização da aristocracia.” ou “Os senhores nietzschianos, assim como os colonizadores de Fanon, são psicologicamente escravos.” (MIYASAKI, D. “Nietzsche e Fanon: sobre a política do cultivo da raça e classe como castas.” In: *Revista Estudos Nietzsche* Vol. 15. Vitória/Rio de Janeiro, 2024, p. 20; 26. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/estudosnietzsche/article/view/47897/33202> Acesso em: 11 de julho de 2025).

bem como de sua filosofia humanística. À luz de tais considerações, cremos ser possível avaliar os efeitos e desafios históricos que a colonização impõe àqueles que reconhecem a necessidade de destruição e desmistificação da imagem apolínea mumificada do homem colonizado, com vistas à criação de uma nova humanidade.

Nesse sentido, reconhecemos no pensamento de Nietzsche o poder iconoclasta dionisíaco, cuja ação desmascara e reconhece como sintoma de estagnação e decadência a máscara apolínea da civilização europeia. A fúria dionisíaca expressa o ímpeto afirmativo da vida e do poder humano. Sua violência pulsional permite ultrapassar não apenas as barreiras sociais, morais e culturais dos desejos e seus excessos, mas também os limites impostos a todos os renegados sociais. É nesse sentido que Nietzsche estabelece um *critério de valoração da personalidade* e uma *moral de distinção* próprios de sua concepção aristocrática da humanidade (SIMMEL, 2010, p. 207). A respeito disso, Fanon (2021c, p. 131) reconhece uma afirmação irrestrita desse ímpeto humanitário no uso da violência⁹, no processo de descolonização: “A guerra de libertação não é uma reivindicação de reformas, mas o esforço grandioso de um povo que foi mumificado para reencontrar o seu gênio, para retomar as rédeas de sua história e se estabelecer como soberano”. Dessa luta emanam *novas significações*, o *impensável* (FANON, 2021c, p. 175), um *novo ritmo da história* (FANON, 2021b, p. 74), como expressão maior do humano, da força febril e do delírio dionisíacos (FANON, 2021b, p. 84 e 93) de reformulação e de transvaloração, que o próprio nome Dionísio, aquele que nasceu duas vezes, traz das trevas à luz:

Esse segundo nascimento é condicionado por uma luta sem trégua contra todas as forças de retrocesso e decadência. Exige a destruição do regime colonial e, através dele e de maneira inseparável, a liquidação de todas as amarras do passado, de todos os germes de delinquência e servidão que vêm minando a sociedade argelina há séculos (FANON, 2021b, p. 61).

Efetivamente, como se vê, tomamos como pressuposto teórico de nossos dois pensadores a exigência de criação de um novo humanismo que conduz a uma nova humanidade, a uma nova consciência do valor e da dignidade humana. De tal forma, é possível também avaliar em que medida a sociedade contemporânea brasileira, em seu momento político atual – de retrocesso em relação a conquistas sociais recentes e de ação de um projeto reconhecido como meramente progressista – será capaz de avaliar suas raízes históricas coloniais e de se posicionar ante os desafios que a política neoliberal e neocolonial contemporânea apresenta a grupos minoritários e aos povos originários de nosso país.

Se reconhecemos em Nietzsche o forte *pathos* psicológico – que o leva a diagnosticar o ressentimento e o instinto de rebanho como devoradores de

⁹ “O novo humanismo não encampa violência essencial porque faz parte da resistência anticolonial. A violência não é um fim em si.” (NOGUERA in: FANON, 2021, p. 9).

homens livres, de sua alma, de seu corpo e de suas culturas pagãs – e em Frantz Fanon aquele que desvela o negro em sua *menos-valia psicológica* como “escravo de sua inferioridade” e o branco como “escravo de sua superioridade” – ambos comportamentos diagnosticados pelo psiquiatra martinicano (2020, p. 74) como comportamentos de “uma linha mestra neurótica” –, constitui justificativa plausível a necessidade de análise do fundamento humanístico dessas obras; pois nelas há de ser reconhecida uma ampla e profunda análise histórica, psicológica e filosófica da destruição de civilizações não europeias.

Para além dessa análise, reconhecemos ainda, nas obras de nossos pensadores, um material essencial à reflexão crítica sobre a história da conquista e o posterior encobrimento sofrido pelos povos colonizados. Tanto Nietzsche quanto Fanon refletem a propósito do impasse histórico da civilização europeia, retirando de sua *décadence* consequências irrefutáveis para a necessidade de criação de *um novo humanismo* (FANON, 2021c, p. 190), de *dimensão universal* (FANON, 2021c, p. 178)¹⁰.

Chegamos, assim, a um ponto crucial. Frantz Fanon (2021c, p. 46) nos indica a existência de uma *psicologia desumana* que embrutece e patologiza um modo de vida condizente com a *psicologia humana*. O humanismo de Nietzsche impõe a necessidade de transvalorar valores da história, da cultura e da moral europeia, a fim de que seja possível o reconhecimento do fundamento da natureza humana, de seus costumes e de sua psicologia, seja ele empreendido por meio da imersão na cultura, na história e na moral dos mais diferentes povos:

– Esta é uma sabedoria já bastante repisada, sem dúvida, mas que permanece robusta e substancial como sempre: assim como a de que, para entender a história, deve-se procurar os resíduos vivos das épocas históricas – de que se deve, como fez o patriarca Heródoto, viajar pelas nações – que são apenas estágios culturais mais antigos que se fixaram, em que podemos nos situar –, sobretudo entre os povos denominados selvagens ou semisselvagens, ali onde o ser humano despiu ou ainda não vestiu a roupagem da Europa (HH II 223).

Por fim, ambos os pensadores lançam em suas reflexões, a respeito dos dramas da história da humanidade, da violência que determina as relações humanas, um desafio às ciências ditas humanas, qual seja: pensar a humanidade para além de um ideal que leve a uma pretensa hierarquização dos povos. Como pensadores contemporâneos, ambos lançam mão de análises psíquicas das patologias de nossos tempos oriundas da história e da cultura, considerando a natureza humana para além da criação de ideais que, em outras palavras, pudessem vir a ser mais uma forma de dominação de uma nação ou de uma

¹⁰ “O pan-africanismo anti-imperialista de Frantz Fanon, no entanto, foi pautado por um internacionalismo não racista que expandia a noção de solidariedade a todos os povos submetidos ao jogo colonial-imperialista.” (FAUSTINO, 2021b, p. 18).

cultura por outra¹¹. Em ambos, reconhecemos um fim: que a humanidade possa reconhecer sua dignidade não numa esfera mágica ou metafísica, mas em sua natureza terrestre. Fanon (2020, p. 52) nos dirá: “Existe um drama naquilo que se convencionou chamar de ciências humanas. Deve-se postular uma realidade humana padrão e descrever suas modalidades psíquicas, considerando apenas suas imperfeições, ou será que não se deve buscar incansavelmente uma compreensão concreta e sempre nova do homem?”.

Em vista disso, podemos afirmar que há, para a cultura europeia, uma humanidade rebaixada, cuja única salvação filosófica e religiosa é a *promessa* de ascender ao além por meio da civilização europeia. Se essa tradição filosófica europeia encontrou no pensamento metafísico a possibilidade de ascensão, de transcendência da imagem errante do corpo a uma ideia de normatividade perfeita e universal, capaz de controlar a pluralidade e a transitoriedade dos corpos terrestres, a filosofia e o pensamento críticos de Nietzsche e de Fanon visam libertar-nos do jugo desse ideal metafísico – que, em religião, se nomeia cristianismo – bem como do domínio dos valores do homem europeu cristão sobre a natureza e dignidade humana. Eis aí a barbárie suprema da cultura europeia contemporânea, pois “quando não há mais o ‘minimamente humano’, não há cultura”, enfatiza Fanon (2020, p. 196).

Digamos, uma vez mais, no pensamento fanoniano (2020, p. 103), há de se reconhecer um ímpeto revolucionário-libertatório semelhante ao de Nietzsche: “restituir o homem ao seu devido lugar”. Afinal, se seguirmos seu diagnóstico filosófico e psicanalítico, a colonização e o terrorismo de Estado aprisionam o negro e o humano colonizado em uma escala de valores e em padrões culturais racistas, que se apresentam pretensamente como o valor supremo da humanidade, capaz de reabilitá-los: “todas as formas de exploração se parecem. Todas afirmam sua necessidade com base em algum decreto de ordem bíblica” (FANON, 2020, p. 103). “A inferiorização é o correlato nativo da superiorização europeia.” (FANON, 2020, p. 107).

Com essa perspectiva, desalienar ou transvalorar significa, portanto, destruir os moldes e chancelas da filosofia e da religião europeias, que recobrem e destroem a cultura e a humanidade do negro e do colonizado, ou seja, dos condenados da terra. Desse modo, digamos uma vez mais, os valores oriundos da forja europeia sujeitam esses homens, condenados à inferiorização, a uma hierarquia racial e social, da qual a única saída é uma vã tentativa de ascensão, isto é, uma sujeição e um jugo que os desumanizam:

¹¹ Vide: KHALFA, 2021, p. 50: “Mais uma vez, a ideologia de uma patologia mental e de um caráter naturalmente ligados a uma raça, por mais espontânea que tivesse parecido, não passava de um dispositivo destinado a mascarar essa contradição. Sob a capa da ciência, a naturalização da doença mental com base racial significava, na realidade, transformar em norma natural certa estrutura cultural importada da Europa.”

De modo algum deve a minha cor ser experimentada como uma tara. A partir do momento em que o negro aceita a clivagem imposta pelo europeu, ele não tem mais trégua, e, “em vista disso, não é compreensível que tente ascender até o branco? Ascender na gama das cores às quais o branco atribui uma espécie de hierarquia?” (FANON, 2020, p. 95).

Como não pensar assim nas palavras de Nietzsche (ZA Prólogo III), pronunciadas por meio da máscara de Zaratustra: “Eu vos imploro, irmãos, *permaneça fiéis à terra* e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterrâneas! São envenenadores, saibam eles ou não”.

Referências bibliográficas

ARÁOZ, H. *Mineração, genealogia do desastre. O extrativismo na América como origem da modernidade*. São Paulo: Elefante Editora. 2020.

CHERKI, A. *Frantz Fanon: Um retrato*. São Paulo: Perspectiva, 2022.

FANON, F. *Alienação e liberdade Escritos psiquiátricos*. São Paulo: Ubu Editora, 2021, p. 9.

FANON, F. *Escritos políticos*. São Paulo: Boitempo, 2021b.

FANON, F. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Zahar. 2022.

FANON, F. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FANON, F. *Por uma revolução africana. Textos Políticos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021c.

FAUSTINO, D. A política dos ‘escritos políticos’ de Frantz Fanon. In: FANON, F. *Escritos políticos*. São Paulo: Boitempo, 2021b.

FAUSTINO, D. “Prefácio à edição brasileira”. In: *Por uma revolução africana. Textos Políticos*. FANON, Frantz. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

FEILER, Adilson. F. Nietzsche e Brandes: a memória de um radicalismo aristocrático. *Trans/Form/Ação*, v. 45, n. 2, Abr./Jun., Marília 2022, p. 13-38. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/13167/8813>. Acesso em: 11/08/2025.

KHALFA, J. “Fanon, Psiquiatra Revolucionário”. In: FANON, Frantz. *Alienação e liberdade Escritos psiquiátricos*. São Paulo: Ubu Editora, 2021.

MIYASAKI, D. “Nietzsche e Fanon: sobre a política do cultivo da raça e classe como castas.” In: *Revista Estudos Nietzsche Vol. 15*. Vitória/Rio de Janeiro, 2024, p.

137-170. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/estudosnietzsche>. Acesso em: 23 de março de 2025.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras. 1992.

NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras. 2011.

NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Companhia de Bolso. 2017.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia de Bolso. 2017b.

NIETZSCHE, F. *Humano demasiado humano I*. São Paulo: Companhia das Letras. 2017c.

NIETZSCHE, F. *Nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras. 2006.

NOGUERA, R. *Fanon: uma filosofia para Reexistir*. In: Fanon, Frantz. *Alienação e liberdade Escritos psiquiátricos*. São Paulo : Ubu Editora, 2021, p. 9.

OTTMANN, Henning. *Nietzsche Handbuch Leben-Werk-Wirkung*. Suttgart : Verlag J. B. Metzler, 2000.

SIMMEL, Georg. *Schopenhauer & Nietzsche*. Rio de Janeiro. Contraponto: 2010.

Recebido / Received: 15/09/2025

Aprovado / Approved: 26/10/2025