

discursos

Revista do
Departamento de
Filosofia da USP

e-ISSN 2318-8863

48/2

Universidade de São Paulo

Reitor Prof. Dr. Vahan Agopyan
Vice-Reitor Prof. Dr. Antonio Carlos Hernandes

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretor Prof.^a Dr.^a Maria Arminda do Nascimento Arruda
Vice-Diretor Prof. Dr. Paulo Martins

Departamento de Filosofia

Chefe Prof. Dr. Oliver Tolle
Vice-Chefe Prof. Dr. Alex de Campos Moura

discursos

Revista do
Departamento de
Filosofia da USP

e-ISSN 2318-8863

48/2

discurso

Revista do Departamento de Filosofia da USP Vol. 48 – nº 2 – outubro de 2018

ISSN 0103-328X | e-ISSN 2318-8863

Publicação semestral

Conselho editorial	Carlos Alberto Ribeiro de Moura (USP)	Michel Paty (Universidade de Paris VII)
	Danilo Marcondes (PUC – RJ)	Milton Meira do Nascimento (USP)
	Francis Wolff (ENS – Paris)	Newton Carneiro Affonso da Costa (USP)
	Franklin de Mattos (USP)	Oswaldo Chateaubriand (UFRJ)
	Gilles-Gaston Granger (Collège de France)	Otília Beatriz Fiori Arantes (USP)
	Guido de Almeida (UFRJ)	Paulo Eduardo Arantes (USP)
	José Arthur Giannotti (Cebrap/USP)	Raul Landim Filho (UFRJ)
	Márcio Suzuki (USP)	Rubens Rodrigues Torres Filho (USP)
	Marcos Müller (Unicamp)	Ruy Fausto (Universidade de Paris VIII/USP)
	Maria Lúcia Cacciola (USP)	Scarlett Marton (USP)
	Maria Sylvania de Carvalho (USP/ Unicamp)	Victor Knoll (USP)
	Marilena de Souza Chaui (USP)	

Editor responsável Pedro Paulo Pimenta (USP)

Editores executivos Pedro Fernandes Galé (USP)
Scarlett Marton (USP / Grupo de Estudos Nietzsche - GEN) [Editora convidada]

Bibliotecária assessora Maria das Graças Ribeiro dos Santos

Secretaria executiva Marie Marcia Pedroso (USP)
Susan Thierry Satake

Revisão Dario Galvão

Assistência editorial e Projeto gráfico Juliano Bonamigo F. de Souza

Endereço para correspondência Departamento de Filosofia – FFLCH – USP
Av. Prof. Luciano Gualberto, 315
CEP 05508 900
Cidade Universitária
São Paulo | SP | BRASIL
Endereço eletrônico: <http://filosofia.fflch.usp.br/publicacoes/discurso>
E-mail: revistadiscurso@usp.br



Licença: Creative Commons Atribuição-NãoComercial-Compartilha Igual 4.0

Licence: Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0

Sumário

Artigos

- Ler Nietzsche como “nietzschiano”: Questões de método 7
Scarlett Marton
- A genealogia da moral como programa de pesquisa naturalista 25
André Luís Mota Itaparica
- Vontade de nada e vontade de saúde
nos escritos tardios de Nietzsche 43
Clademir Luís Araldi
- O estatuto da concepção nietzschiana de mundo 59
Eder Corbanezi
- Sub specie saeculi, sub specie aeterni:*
tempo e eternidade no jovem Nietzsche 81
Eduardo Nasser
- Nietzsche, Darwin e a questão do progresso evolutivo 95
Emmanuel Salanskis
- Iluminismo aristocrático no período de *Humano, demasiado Humano* . . . 109
Ivo da Silva Jr.
- O eterno retorno do mesmo e a subversão da noção de fatalismo 121
João Evangelista Tude de Melo Neto
- A tarefa da transvaloração:
esclarecimentos a partir da correspondência de Nietzsche em 1888 135
Luís Rubira
- Nietzsche e Villa-Lobos: da música dionisíaca à canção folclórica 155
Márcio José Silveira Lima
- O que são ideais ascéticos? Dogville: a imagem invertida 177
Vânia Dutra de Azeredo
- A fisiopsicologia de Nietzsche: o diagnóstico
e a elevação da cultura como tarefa do médico filosófico 187
Wilson Antonio Frezzatti Jr.

Resenhas

- NIETZSCHE. *Obras completas, Fragmentos póstumos, Correspondência* 201
Scarlett Marton
- Andreas Urs SOMMER. *Nietzsche-Kommentar 5/1. Kommentar zu Nietzsches Jenseits von Gut und Bose* 203
Eduardo Nasser
- Dorian ASTOR (Org.). *Dictionnaire Nietzsche* 207
Wilson Antonio Frezzatti Jr.

Tradução

- NIETZSCHE. *Visão de Dionísio* 213
Rubens Rodrigues Torres Filho

As citações das obras de Nietzsche

As citações dos textos de Nietzsche apresentam o título da obra, e o algarismo arábico indica a seção ou o aforismo. Em alguns casos, entre aspas, temos o título do capítulo. Para os fragmentos póstumos, os algarismos arábicos seguidos da data indicam o caderno, o fragmento e a época em que foram redigidos. Em todos os casos, estão presentes as referências às edições das obras do filósofo e de sua correspondência organizadas por Giorgio Colli eazzino Montinari:

KSA – *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Berlim: Walter de Gruyter, 1967/1978. 15v.

KSB – *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. Berlim: Walter de Gruyter, 1975/1984. 8v.

KGW – *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Berlim: Walter de Gruyter, 1967/1978. 36v.

Ler Nietzsche como “nietzschiano”: Questões de método

Scarlett Marton

Universidade de São Paulo

RESUMO

Tomando como ponto de partida a análise das passagens em que Nietzsche fornece a seus leitores as indicações de como desejaria ser lido, este artigo conta, num primeiro momento, mostrar a sua insuficiência. Propondo-se discutir questões metodológicas, pretende evidenciar a especificidade do texto nietzschiano e as formas de abordá-lo.

PALAVRAS-CHAVE

Nietzsche; Metodologia; Leitura; Comentário.

ABSTRACT

Taking as point of departure the analysis of the texts where Nietzsche provides his readers with the indications of how they should read his works, this paper aims first of all at pointing its insufficiency. Trying to discuss methodological issues, it intends to highlight the specificity of Nietzsche's writings as well as its approach.

KEY WORDS

Nietzsche; Methodology; Reading; Commentary.

Ao levantar questões de ordem metodológica no trato com os textos do autor de *Zaratustra*, o estudioso em geral se pergunta de que modo ler Nietzsche como nietzschiano, de que maneira compreendê-lo tal como ele mesmo se compreendeu. E a resposta que lhe vem ao espírito quase sempre é esta: seguindo as indicações que fornece a seus leitores. Embora essas indicações estejam presentes em vários momentos de sua obra, são poucos os textos em que o filósofo procura explicitá-las. Examiná-los constituirá o ponto de partida de nossa investigação.

I.

No final do prólogo a *Aurora*, redigido em 1886, Nietzsche menciona o fato de tê-lo incluído no livro poucos anos após sua publicação em 1881, quando da primeira edição. Depois de fazer o elogio da falta de pressa, referindo-se tanto ao que essa obra apresenta quanto ao seu próprio procedimento, ele afirma: “não se foi filólogo em vão, talvez se seja ainda, isto é, um mestre da lenta leitura”. E, logo adiante, acrescenta: “[a filologia] ensina a ler *bem*, ou seja, lentamente, com profundidade, olhando para trás e para diante, com segundas intenções, deixando as portas abertas, com dedos e olhos delicados... Meus pacientes amigos, este livro deseja apenas leitores e filólogos perfeitos: *aprendei* a ler-me bem!”¹ Aqui, Nietzsche caracteriza a filologia como a arte de ler bem e expressa o desejo de encontrar leitores que se portem como filólogos. Por um lado, cumpre salientar que, ao empregar na última linha da passagem citada o verbo “aprender” no imperativo e, ainda grifado, ele revela a intenção de estabelecer uma relação singular com seus leitores; seus escritos deles parecem reclamar um aprendizado preciso: o de se converterem em filólogos. Por outro, é preciso ressaltar que, ao sublinhar o advérbio “bem”, quando trata da filologia, deixa entrever que é preciso distinguir entre as diversas maneiras de ler. Num conhecido parágrafo de *Para além de Bem e Mal*, ele virá a diferenciar as artes de interpretação, dando a entender haver as boas e as ruins²; de igual modo, no prólogo a *Aurora*, posiciona-se em relação aos procedimentos de leitura.

Da sua perspectiva, “ler bem” significa adotar em face do texto uma atitude que implica necessariamente evitar a precipitação. Ao recomendar que se leia lentamente, Nietzsche estaria alinhado com o momento inaugural da

1 *Aurora*, “Prefácio”, § 5, KSA 3.17. Salvo indicação em contrário, é de nossa responsabilidade a tradução das passagens dos textos de Nietzsche aqui citadas.

2 Cf. *Para além de Bem e Mal* § 22, KSA 5.37. Tradução conforme Rubens Rodrigues Torres Filho (Nietzsche, 1972). A partir de agora indicado como RRTE. Nessa passagem, lemos: “perdoem este velho filólogo, que não pode resistir à maldade de pôr o dedo sobre artes-de-interpretção ruins: mas aquela ‘legalidade da natureza’, de que vós físicos falais com tanto orgulho, como se... — só subsiste graças a vossa interpretação e ‘filologia’ ruim”.

modernidade, que tem em Descartes sua figura emblemática. Como sabemos, nas primeiras linhas do *Discurso do Método*, o pensador francês faz o elogio da lentidão, ao prenunciar as origens do erro. Tanto é que afirma: “As maiores almas são capazes dos maiores vícios, tanto quanto das maiores virtudes, e os que só andam muito lentamente podem avançar muito mais se seguirem sempre o caminho reto, do que aqueles que correm e dele se distanciam”.³

Mas, à diferença de Descartes, Nietzsche não está preocupado em elencar preceitos, que, se bem seguidos, conduzirão à descoberta da “verdade nas ciências”. Nada mais distante de seu horizonte de reflexão. Vale lembrar que ele não cessa de criticar a vontade de verdade que domina a atividade filosófica dos seus pares. A esse respeito, que se acrescenta ainda outro ponto: ao tratar do método, o autor de *Zaratustra* não visa aos resultados de seu trabalho, mas tem em mente sobretudo os seus leitores. Bem mais do que qualquer outro filósofo, parece empenhado em fornecer-lhes indicações sobre como quer ser lido. No prólogo a *Aurora*, deixa claro que a prática da leitura de seus textos, além da lentidão, tem de contar com o aprofundamento que dela decorre. Tem de contar ainda com a precaução, uma vez que demanda que se leia “olhando para trás e para diante”, e com a sutileza, já que exige que se leia “com dedos e olhos delicados”.

Além do parágrafo de *Aurora*, a que acabamos de nos ater, impõe-se examinar o final do prólogo à *Genealogia da Moral*. Também nessa passagem Nietzsche se expressa sobre procedimentos de leitura. Embora não esteja se referindo explicitamente à filologia, escreve: “para praticar assim a leitura como arte, é preciso antes de tudo uma coisa que em nossos dias precisamente melhor se desaprendeu — e por isso passará tempo até que meus escritos sejam “legíveis” — uma coisa para a qual é preciso ser quase uma vaca e não um “homem moderno”: o ruminar...”⁴ Aqui, ele retoma um elemento do que julga constituir a boa leitura de seus textos e apresenta um aspecto dos leitores que gostaria de ter. Cada um desses pontos exige nossa atenção. Ao concluir o parágrafo com o termo “ruminar”, o filósofo incentiva seus leitores a adotar um procedimento de leitura que, além de contemplar a lentidão, implica o trabalho paciente da volta reiterada ao texto; incita-os a não desprezar a sutileza. Se no prólogo a *Aurora* Nietzsche caracterizava a filologia como a arte de ler bem, agora, sem dela tratar, deixa claro que, frente a seus textos, se deve praticar a “leitura como arte”. Mas é precisamente nisso que consiste o exercício filológico.

A maneira pela qual o filósofo entende que se deva fazer filologia aparece sobretudo em seus primeiros escritos. No *Nascimento da Tragédia*, fornece um

3 Descartes, 1962, p. 41.

4 *Genealogia da Moral*, “Prefácio”, § 8, KSA 5.256.

exemplo; nas conferências *Sobre o Futuro de nossas Instituições de Formação*, faz um apelo. Na *Consideração Extemporânea, Nós, Filólogos*, que então planeja mas não chega a escrever, pretende explicitar o que pensa a respeito.⁵ Nos fragmentos póstumos do período, deixa claro que o filólogo, além de pesquisador especializado, deve em certa medida ter alma de artista. A ele cabe a paciente tarefa de reconstruir os textos, recuperar os documentos, resgatar o que ficou enterrado sob os barbarismos dos copistas. Indispensável, o trabalho de erudição revela-se, porém, insuficiente. Não é por acaso que, quando da publicação do *Nascimento da Tragédia*, Nietzsche prefere não responder às críticas que Ulrich von Wilamowitz lhe dirige; julga inócuo entabular uma discussão erudita.⁶ A seu ver, o filólogo deve ter entusiasmo criador e o mais delicado sentido da forma, para fazer ressurgir a beleza dos antigos e até mesmo resgatar sua concepção de cultura.⁷

Filólogo de formação, Nietzsche julga que é preciso reinscrever as línguas clássicas no contexto cultural de que fazem parte, de modo a superar o ensino inconsequente e mecânico que se faz delas. Acredita que, com isso, o estudo do alemão também se beneficiaria, sendo revitalizado pelo sentido de harmonia estética que a arte e a literatura gregas inspiram. Com Ritschl⁸, muito cedo aprendera que a filologia podia favorecer uma nova visão da cultura, que ela devia concorrer para ressuscitar a civilização integral de um povo. Por isso mesmo, de seus leitores espera que se distingam do “homem moderno”: que à precipitação oponham a lentidão, que à pressa desenfreada contraponham a paciência. Ciente de que essa maneira de proceder não está na ordem do dia, incita-os a ruminarem seus textos. Lançando um olhar crítico sobre o presente, julga que demorará tempo até que suas obras se tornem “legíveis”.

Depois de tratar de procedimentos de leitura nos prólogos de 1886 a *Aurora* e à *Genealogia da Moral*, o filósofo volta ao tema numa passagem de *Ecce Homo*: “que, nos meus escritos, fala um psicólogo sem igual, é talvez a primeira constatação a que chega um bom leitor — um leitor tal como mereço e que me lê como os

5 A expressão “Wir Philologen” aparece como título no *Fragmento póstumo 2* do início de março de 1875, KSA 8.11, e no *Fragmento póstumo 3* de março de 1875, KSA 8.14; o plano do que viria constituir mais uma *Consideração Extemporânea* se encontra no *Fragmento póstumo 2 [3]* do mesmo período, KSA 8.11.

6 A esse propósito, cf. Dixsaut, 1995.

7 São muitas as anotações póstumas em que Nietzsche trata da tarefa que lhe parece competir ao filólogo. Cf. por exemplo *Fragmento póstumo 3 [4]*, 3 [21] e 3 [62] de março de 1875, KSA 8.14s, KSA 8.21 e KSA 8.31; 5 [39] da primavera/verão de 1875, KSA 8.51; 7 [7] do verão de 1875, KSA 8.125ss.

8 Como sabemos, Nietzsche segue os cursos do eminente helenista em Bonn durante o ano letivo de 1864-1865; continua os estudos de filologia clássica em Leipzig, acompanhando o mestre que para lá se mudara. A propósito da influência que Ritschl exerceu sobre Nietzsche, cf. Andler, 1958, vol. 2, pp. 294-309.

bons filólogos de outrora liam Horácio”.⁹ Aqui, ele expressa uma vez mais o desejo de ter leitores que se portem como filólogos. Mas, a partir de outra abordagem, em vez de a eles fazer recomendações, procura mostrar os resultados a que chega quem pratica a arte de ler bem; esse é capaz de apreender a perspectiva que ele adota em seus escritos, ou seja, que neles “fala um *psicólogo* sem igual”.

Se em *Humano, demasiado Humano* Nietzsche concebe de início a psicologia como o estudo da proveniência e história dos sentimentos morais, a partir de *Assim falava Zaratustra*, ao introduzir na sua obra a noção de valor, passa a identificá-la ao procedimento genealógico. Ao psicólogo tocava questionar o valor dos valores morais, examinando as condições e circunstâncias de seu nascimento, de seu desenvolvimento, de sua modificação. A ele caberia relacionar os valores com as avaliações de que procedem e investigar de que valor estas partiram para criá-los. Numa palavra, ao psicólogo competiria a tarefa de avaliar as avaliações.¹⁰

Ora, é precisamente à crítica dos valores que o filósofo dedica a maior parte de seus escritos. Não é por acaso, pois, que, nos textos de maturidade, insiste em autodenominar-se psicólogo.¹¹ É nessa condição que ele ataca tudo o que é fruto de idealizações; examina os tipos decadentes que, em geral, são tomados pelos mais sábios entre os homens; revela a condição de que partem os filósofos e os procedimentos a que recorrem para procederem à desvalorização do mundo em que nos achamos aqui e agora; diagnostica os diferentes tipos de degenerescência. Em suma: faz da civilização ocidental uma crítica radical.

É ainda dessa perspectiva que Nietzsche critica as transformações por que passa o trabalho filológico. No início do século XIX, por ocasião da fundação da Universidade de Berlim levada a bom termo por Wilhelm von Humboldt em 1810¹², a filologia constitui-se como “ciência da Antiguidade” [*Altertumswissenschaft*]. Gozando de um estatuto privilegiado no contexto universitário, ela permite que se ensine aos jovens as línguas clássicas e ao mesmo tempo a eles se proponha um modelo estético e moral inspirado na antiga Grécia. O filólogo desempenha então um duplo papel: o de modelo de “cientificidade” e o de promotor de um programa

9 *Ecce Homo*, “Por que escrevo livros tão bons”, § 5, KSA 6.305.

10 Sobre a concepção e o estatuto da psicologia na obra nietzschiana, remetemos a Marton, 2010, em particular o segundo capítulo. Cf. também Marton, 2014b, em particular pp. 322-330.

11 Cf. *Ecce Homo*, “Por que escrevo livros tão bons”, § 5, KSA 6.305. Cf. ainda *Para além de Bem e Mal* § 23, KSA 5.39; *Genealogia da Moral*, “Terceira Dissertação”, § 19 e § 20, KSA 5.387; *Ecce Homo*, “Por que sou um destino”, § 5, KSA 6.369. Convém lembrar que o escrito Nietzsche contra Wagner traz o subtítulo “Dossiê de um psicólogo” e *Crepúsculo dos Ídolos* foi primeiramente intitulado “Divagações de um psicólogo”.

12 Cf. a propósito da relação entre Humboldt, a Universidade de Berlim e o ideário neo-humanista Spranger, 1910.

pedagógico.¹³ Mas, a partir de 1830, tal ideário deixa de ser levado em conta pela Prússia; mostra-se infrutífera a tentativa de concretizá-lo ao nível das instituições de formação. Por volta de 1870, ao constatar o fracasso do empreendimento, Nietzsche virá a lamentar o que ocorreu. Do ponto de vista “científico”, a filologia sofre uma involução deixando-se impregnar pelo espírito positivista. Com a proliferação de ramos anexos, transforma-se num vasto empreendimento de edições e comentários de textos, assim como de pesquisa de fontes. Do ponto de vista pedagógico, ela deixa de promover o modelo estético e moral inspirado na antiga Grécia. Com a unificação alemã em torno da Prússia e a consequente fundação do II Reich, tal modelo se revela inadequado ao espírito da época.

Enquanto psicólogo, Nietzsche se posiciona contra o seu tempo por um tempo por vir. É o que o leva a instar junto a seus leitores para que pratiquem, frente a seus textos, a arte de ler bem. Portando-se como filólogos, eles poderiam perceber a partir de onde ele fala; bem mais, poderiam compreender o diagnóstico que faz do mundo em que vive e, quiçá, contribuir para transformá-lo.

As análises precedentes permitem notar dois resultados. O primeiro diz respeito ao desejo que o filósofo expressa de encontrar leitores que se portem como filólogos e o segundo, às indicações que fornece sobre como quer ser lido. Quanto ao primeiro ponto, estamos em condições de afirmar que, mais do que apontar as veleidades de um autor quanto à recepção de seus escritos, seu desejo revela a maneira pela qual concebe o empreendimento filosófico. Encontrar leitores que se portem como filólogos é parte integrante de seu projeto enquanto “médico da civilização”. Quanto ao segundo ponto, constatamos que as três passagens, que acabamos de examinar, têm em comum a ideia de que é na prática da filologia que reside a arte da boa leitura.

Para aprofundar nossa investigação acerca da questão principal que nos ocupa, a saber, de que modo ler Nietzsche como nietzschiano, vale trazer neste momento um parágrafo do *Anticristo* em que o filósofo esclarece precisamente o que entende por filologia. Criticando o modo de proceder dos sacerdotes e dos teólogos, que, dado sua “falsidade instintiva”, sentem “o prazer de mentir por mentir”, ele aponta como um de seus traços distintivos a “*incapacidade para a filologia*”. E, então, define: “por filologia, deve-se entender, num sentido bem geral, a arte de ler bem, — poder decifrar fatos sem falseá-los com interpretações, sem perder, na exigência de compreensão, a precaução, a paciência, a sutileza”.¹⁴

13 Cf. Thouard, 2000, p. 156.

14 *O Anticristo* § 52, KSA 6.233. Cf. ainda *Fragmento Póstumo* 19[1] de outubro/dezembro de 1876, KSA 8.332. A propósito da concepção de filologia presente em *O Anticristo*, remetemos a Marton, 2014a, em particular o capítulo intitulado “*O Anticristo. Cristianismo: da má filologia à corrupção dos instintos*”.

Aqui, por assim dizer, ele resume as características da boa leitura. Trata-se de pôr-se diante do texto de tal modo que, ao lê-lo, se evite a precipitação, por um lado, e se cultive a precaução e a sutileza, por outro.

Essas indicações de procedimentos de leitura são as que se tende a tomar como a primeira máxima metodológica a ser seguida por todo aquele que procura abordar de forma criteriosa os textos nietzschianos. Enquanto filólogo, Nietzsche incentivaria seus leitores a observá-las no trato com seus próprios textos; enquanto “professor da lenta leitura”, ele poderia encorajá-los a pô-las em prática de maneira bem mais ampla.

II.

É bem verdade que as indicações fornecidas pelo autor de *Zarathustra* sobre como desejaria ser lido poderiam nos pôr de sobreaviso quanto a alguns riscos a que eventualmente se acharia exposto o estudioso de seu pensamento. Nos nossos dias, um deles decorreria de uma aproximação eminentemente técnica de seus escritos. Ao deter-se no exame de problemas bem delimitados, tende-se a operar recortes no *corpus* nietzschiano e privilegiar textos isolados. É certo que, hoje, os estudos pontuais encontram lugar no contexto da pesquisa internacional acerca das ideias nietzschianas; também é certo que as análises de conjunto ainda são imprescindíveis. São elas que permitem ultrapassar abordagens que se apresentam como parcelares e, por conseguinte, sempre parciais.

Ora, ao recomendar a precaução, o filósofo demanda que se leia seus escritos “olhando para trás e para diante”. Dessa recomendação, não seria desmedido inferir a necessidade de contextualizá-los. E tal necessidade se faz sentir de diversas maneiras. No caso de estudos pontuais, julgamos necessário contextualizar os problemas a serem examinados, recorrendo a uma visão de conjunto da obra de Nietzsche. Esse modo de proceder, assim nos parece, permite perceber nos seus textos bem mais do que a associação livre de ideias ou a justaposição de meras opiniões. Concorre ainda para que se apreenda o sentido e se aquilate o valor de seu empreendimento filosófico.

Ao dedicar-se a um trabalho desse teor, o estudioso terá necessariamente de defrontar-se com algumas questões, tais como a da unidade ou descontinuidade da obra de Nietzsche. No nosso entender, é de modo progressivo que ele explicita a maneira pela qual concebe seu empreendimento filosófico.¹⁵ Mas se o fato não acarreta momentos de ruptura em seu pensamento, nem por isso deixa de revelar mudanças de atitude dignas de nota. Uma coisa é afirmar que sua filosofia consiste na explicitação progressiva das ideias; outra é sustentar que tais ideias ou parte

15 Quanto a este ponto, alinhamo-nos à posição de Kaufmann, 1950.

delas não sofrem alterações. Mas também uma coisa é, seguindo o hábito, já contestado, reconhecer três períodos em sua obra, dividi-la em compartimentos estanques, unidades fechadas em si mesmas; outra é estabelecer parâmetros para localizar o aparecimento de conceitos centrais e detectar as transformações por que eles passam.

Contextualizar os conceitos a serem trabalhados, considerando sua inscrição nos textos do filósofo, também se nos afigura indispensável. Para tanto, cumpre recuperar as etapas do processo de elaboração de suas ideias e apontar as diversas apropriações que Nietzsche faz em diferentes momentos de seu itinerário. Mas não caberia ater-se aos dados biográficos do autor, que não bastam para esclarecer a obra, nem aos temas de que trata, presentes por vezes em todos os textos. São os referenciais teóricos por ele adotados, durante os vinte anos em que permaneceu intelectualmente ativo, que se teria de levar em conta.

Contextualizar a obra nietzschiana no quadro da história da filosofia é, a nosso ver, imprescindível. Não hesitaríamos em afirmar que não se pode comentá-la sem recorrer a um quadro histórico. Pois, muitos dos equívocos que ocorreram e ainda ocorrem no trato com a obra de Nietzsche se devem ao fato de não se levar em conta seus interlocutores. Para dirimir esse problema, grande foi a contribuição dada pela publicação do catálogo da sua biblioteca pessoal, que trouxe a descrição, página por página, dos rastros que as leituras que realizou deixaram em seus livros conservados nos Arquivos Nietzsche em Weimar.¹⁶ Pesquisas que levem em conta esse material poderiam concorrer para identificar fontes de que se serviu e de que, de modo sempre original, se apropriou.¹⁷

Investigar com quem o filósofo está a dialogar implica necessariamente reinscrevê-lo em sua época, recuperar o confronto com contemporâneos e predecessores, resgatar referenciais teóricos, filosóficos e científicos. Para tanto, é preciso o esforço sempre renovado de situar o pensamento nietzschiano não apenas no quadro da história da filosofia, mas também no contexto da história cultural e factual da Europa. Pois, é só fazendo de Nietzsche um pensador do século XIX que se poderá realçar o caráter radical e inovador de sua reflexão.

Outro risco a que eventualmente se acharia exposto o estudioso de seu pensamento reside em abordagens tendenciosas, que buscam resolver problemas que emergem de seus textos, desprezando a lógica que lhes é própria. Exemplo desse procedimento, encontramos na tentativa de cristianizar as ideias presentes

16 Cf. Campioni, D'Iorio, Fornari, Fronterotta, Orsucci, Müller-Buck (Orgs.), 2003.

17 Segundo Montinari, tal tarefa consistiria no “complemento necessário do trabalho desenvolvido com a edição, não só para uma compreensão mais clara dos textos, mas também para recolocá-los numa frutífera conexão com a realidade histórica” (Campioni, Venturelli (Orgs.), 1992, “Introduzione”, pp. 8-9).

nos seus escritos. Procedendo dessa maneira, acaba-se por propor uma leitura redutora da filosofia nietzschiana, aprisionando-a na malha de referenciais teóricos que lhe são estranhos. Daí, a importância dos estudos de recepção do pensamento de Nietzsche. São eles que permitem descartar abordagens de seus escritos, que permanecem atreladas a crenças e convicções alheias à sua maneira de pensar.

Ora, ao recomendar a sutileza, o filósofo exige do leitor que leia seus escritos “com dedos e olhos delicados”; encoraja-o a observar a riqueza da pontuação, atentar para a plurivocidade dos termos, ler nas entrelinhas. Mas, é preciso frisar, o objetivo que persegue consiste em ser bem compreendido. Em diversos textos, ele expressa essa preocupação; nos livros *Assim falava Zaratustra* e *Ecce Homo*, é com clareza que a ilustra.

No início da segunda parte de *Assim falava Zaratustra*, o protagonista acorda, certa manhã, sobressaltado com um sonho. Depois de relatá-lo, procura interpretá-lo. Então, diz ao seu coração: “bem demais compreendo o sentido e o aviso do sonho: meu ensinamento corre perigo, o joio quer chamar-se trigo! Meus amigos tornaram-se poderosos e desfiguraram a imagem do meu ensinamento, de tal sorte que aqueles que mais amo devem envergonhar-se das dádivas que lhes dei”.¹⁸

No prólogo a *Ecce Homo*, o autor começa por anunciar que, dado seu intuito de trazer à humanidade o projeto de transvaloração de todos os valores, dado seu propósito de em breve lançar em várias línguas *O Anticristo*, julga indispensável apresentar-se. Embora não se cansasse de escrever e publicar, embora não se deixasse “sem testemunho”, reconhece a necessidade de cumprir o que lhe cabe, ou seja, dar-se a conhecer, a fim de fazer-se compreender. É nesse contexto que declara: “Nessas circunstâncias há um dever, contra o qual se revolta, no fundo, meu hábito, e mais ainda o orgulho de meus instintos, ou seja, de dizer: Ouçam! pois eu sou tal e tal. Não me confundam, sobretudo!”¹⁹

Estamos, pois, em condições de afirmar que, já na sua época, o filósofo se preocupa com a recepção de suas ideias. No nosso entender, a história da recepção de seu pensamento permite combater preconceitos, crenças e convicções que a ele vieram associar-se no correr das décadas; ela torna possível desmontar as mais variadas imagens que se colaram à figura do filósofo ao longo de mais de um século. É bem verdade que um trabalho dessa ordem implica o entrecruzamento de várias linhas de pesquisa: da história factual, passando pela cultural, até a institucional; da história das mentalidades, passando pelas transferências sócio-culturais, até o exame da constituição das redes de poder.

Pronto a separar o joio do trigo, o estudioso poderá, enfim, travar um diálogo e duelo com a obra de Nietzsche. Ciente de que dela existem leituras plausíveis e

18 *Assim falava Zaratustra* II, “O menino com o espelho”, KSA 4.105s.

19 *Ecce Homo*, “Prólogo”, § I, KSA 6.257, tradução de RRTF.

outras inapropriadas, ele se perguntará por certo pelo critério para distingui-las. E, então, terá de se haver com estas questões: estaria sua leitura contaminada pelo dogmatismo que impera em tantas outras? Seria também ela ditada por uma insidiosa vontade de verdade?

III.

Contudo, quando se trata das indicações que Nietzsche dá a seus leitores sobre como quer ser lido, é preciso, sem dúvida, levantar algumas questões. A primeira que exige nossa atenção diz respeito ao propósito por ele perseguido ao fornecer tais indicações. Retomemos as passagens examinadas.

Em *Ecce Homo*, quando dá a entender que espera que o leiam como “os bons filólogos de outrora liam Horácio”, cabe perguntar se o filósofo está efetivamente se limitando a expressar o desejo de encontrar um “bom leitor”. Pois, nessa mesma passagem, ele acrescenta: “um leitor tal como mereço”. Entende que ler os seus textos como faria um filólogo é requisito necessário para tornar-se um bom leitor. Mas não se limita a fazer aqui uma exigência; deixa ainda entrever que o leitor, que vier a cumpri-la, fará jus à sua obra.

No prólogo a *Aurora*, antes de incitar seus leitores a procederem como filólogos e, enquanto tais, a aprenderem a ler seu livro, ao apresentá-lo, Nietzsche escreve no mesmo parágrafo: “por que deveríamos dizer tão alto e com tal prontidão o que somos, o que queremos ou não queremos? Olhemos isso de modo mais frio, mais distante, mais judicioso, de mais alto; com mais prudência, de uma maior altura; digamos isso, como pode ser dito entre nós, tão discretamente que todo mundo não o ouça, que todo mundo não nos ouça!”²⁰ Nessa passagem, em que o pronome oblíquo “nos” aparece grifado, o filósofo parece querer tomar seus leitores por cúmplices. Mas essa cumplicidade, ele procura estabelecê-la apenas com aqueles que julga serem os leitores que merece.

Por fim, no prólogo à *Genealogia da Moral*, antes de encorajar seus leitores a se dedicarem à prática de ruminar os textos e, dessa forma, contribuírem para tornar sua obra “legível”, Nietzsche escreve nesse mesmo parágrafo: “se este livro for incompreensível para alguém, ou dissonante aos seus ouvidos, a culpa, ao que me parece, não será necessariamente minha”.²¹ Com essa passagem, ele expressa, de maneira contundente, seu intuito: não quer qualificar todos os seus leitores, incitando-os a se portarem como filólogos. Tanto é que supõe possível, e mesmo provável, que existam aqueles que jamais tenham condições de compreender sua obra.

²⁰ *Aurora*, “Prefácio”, § 5, KSA 3.17.

²¹ *Genealogia da Moral*, “Prefácio”, § 8, KSA 5.255.

Os elementos reunidos até agora permitem-nos afirmar que, ao fornecer indicações sobre como quer ser lido, Nietzsche está a escolher os seus leitores. Seguindo o impulso de dirigir-se aos mais seletos, aos que têm ouvidos finos, aos que lhe são aparentados, ele apresenta-lhes exigências que, sem dúvida, denotam um caráter seletivo.

Nesse momento de nossa investigação, poderíamos examinar um de seus primeiros escritos com vistas a fortalecer nossa hipótese. Já no prefácio às conferências *Sobre o Futuro de nossas Instituições de Formação*, Nietzsche fornece a seus leitores as indicações sobre como quer ser lido. Então, afirma: “o leitor de quem espero algo deve ter três qualidades: deve ser calmo e ler sem pressa, não deve sempre intervir com a sua pessoa e a sua ‘cultura’ e não deve, enfim, esperar algo próximo a programas como resultado no final”.²² Aqui, ele reitera uma vez mais suas prescrições. Impõe-se, antes de mais nada, ler sem pressa, pôr-se à escuta do texto, procurar manter-se fiel a ele. Cabe, também, proceder de modo a evitar que opiniões, achismos, preferências inclusive, venham a se interpor entre o texto e o leitor. É preciso, por fim, empenhar-se em não aprisionar o texto numa camisa de força, que acabe por convertê-lo na apresentação de verdades últimas e definitivas e reduzi-lo a uma exposição doutrinária. Em suma, frente aos seus textos, trata-se, por um lado, de evitar a precipitação e, por outro, de cultivar a precaução e a sutileza.

Cumprir notar, porém, que, ao lado das indicações que fornece a seus leitores sobre como deseja ser lido, Nietzsche já expressa nesse escrito suas convicções acerca daqueles que o lerão. Tanto é que assegura: “este livro é destinado aos leitores calmos, às pessoas que ainda não estão comprometidas com a pressa vertiginosa de nossa época de correria e ainda não experimentam um prazer idólatra em ser esmagadas por suas rodas, ou seja, a poucas pessoas!”²³

Para o autor de *Zaratustra*, é recorrente a necessidade de eleger seus interlocutores. Perseguido a ideia segundo a qual “para aquilo a que não se tem acesso por vivência, não se tem ouvido”²⁴, ele aspira a quem comungue suas experiências, deseja quem o apreenda e compreenda. No decorrer de sua obra, persevera em dirigir-se a um leitor refinado, em voltar-se para quem tiver ouvidos finos.²⁵ Enquanto a plebe se denuncia por suas orelhas compridas²⁶, ele

22 *Sobre o futuro de nossas Instituições de Formação*, “Prefácio”, KSA I.648.

23 *Sobre o futuro de nossas Instituições de Formação*, “Prefácio”, KSA I.649.

24 *Ecce Homo*, “Por que escrevo livros tão bons”, § I, KSA 6.300.

25 Cf. *Assim falava Zaratustra* I, “Das moscas do mercado”, KSA 4.66; *Assim falava Zaratustra* I, “Da virtude que dá”, § 2, KSA 4.100; *Assim falava Zaratustra* IV, “A canção bêbada”, § 4, KSA 4.399.

26 Cf. *Assim falava Zaratustra* I, “Do novo ídolo”, KSA 4.62; *Assim falava Zaratustra* IV,

evidencia a necessidade de ir ao encontro de quem dela se diferencia. “Tens orelhas pequenas”, dirá Dioniso a Ariadne, “tens os meus ouvidos”.²⁷ Em seus escritos, Nietzsche reitera sem cessar a necessidade de interlocutores específicos.

Prova disso é que, ao lado das indicações que ele fornece a seus leitores, proliferam as afirmações em que declara que não é a todos que dará a chave de entrada a seus textos. Na *Gaia Ciência*, é taxativo: “Não se quer apenas ser compreendido, quando se escreve, mas também, por certo, *não* ser compreendido. Não é de modo algum uma objeção contra um livro, se quem quer que seja o acha incompreensível; talvez isto mesmo fizesse parte das intenções do escritor, — ele não *queria* ser compreendido por ‘quem quer que seja’. Todo espírito, todo gosto mais elevado, escolhe para si os seus ouvintes, quando quer comunicar-se; ao escolhê-los, impõe limites a ‘os outros’. Aí têm origem todas as leis mais sutis de um estilo: elas afastam, criam distância, proíbem ‘a entrada’, a compreensão, como se diz, — enquanto abrem os ouvidos dos que são de ouvidos aparentados aos nossos”.²⁸ Em muitos aspectos, essa passagem é reveladora da atitude de Nietzsche em relação a seus leitores. Ela bem mostra que, ao escolher um estilo, burilá-lo, aprimorá-lo, o autor seleciona o seu leitor. Repele quem lhe é estranho; atrai quem é do seu feitio. Tudo se passa como se o estilo fosse um *mot de passe*, uma mensagem cifrada, uma senha. Apresentando-a, o autor lança sua isca²⁹; decifrando-a, o leitor dele se mostra digno. É desse modo que o filósofo seleciona seus interlocutores. No limite, seria possível afirmar que, à diferença do que se passa com seus pares, não são os leitores que escolhem ler os textos de Nietzsche; é ele quem elege por quem quer ser lido e, há que se acrescentar, compreendido.

IV.

A segunda questão que caberia levantar acerca das indicações fornecidas por Nietzsche a seus leitores diz respeito ao estatuto que elas possuem. Não é, sem dúvida, enquanto um receituário que se deve tomá-las. Em outras palavras: os textos nietzschianos não comportam um manual que ensinaria ao leitor a maneira pela qual ele deveria lê-los. Pensar de outro modo implicaria resvalar no dogmatismo, adotando uma atitude que estaria longe de ser do gosto do filósofo.

“Colóquio com os reis”, § I, KSA 4.306; *Assim falava Zaratustra* IV, “Do homem superior”, § I e § 5, KSA 4.356 e KSA 4.359.

27 *Ditirambos de Dioniso*, “Lamento de Ariadne”, KSA 6.401.

28 *A gaia Ciência* § 38I, KSA 3.633-634.

29 Cf. *Assim falava Zaratustra* IV, “O sacrifício do mel”, KSA 4.297, em que Zaratustra declara: “Com a minha melhor isca, fisco hoje para mim os mais raros peixes humanos!” Cf. também *Ecce Homo*, “Para além de Bem e Mal”, § I, KSA 6.350, em que Nietzsche afirma que, a partir de *Para além de Bem e Mal*, “todos os meus escritos são anzóis: quem sabe eu entenda de pesca tanto quanto ninguém?... Se nada mordeu, não foi culpa minha. Faltavam os peixes...”

A situação se agrava quando o estudioso se dá conta de que o próprio Nietzsche exige que não se aplique a seus textos as mesmas abordagens que comumente se aplica a seus pares. Pois, a Nietzsche não escapam os elementos distintivos de sua reflexão, elementos esses que o distanciam de seus pares. À diferença de seus pares, não organiza com cuidado um plano de trabalho, permanecendo fiel a ele até a sua mais completa realização. Não toma as próprias reflexões como partes necessárias de uma totalidade previamente dotada de coerência. Tanto é que não se aplica a refutar os sistemas de seus predecessores; tampouco se empenha em aplaudir a verdade que julgam anunciar. Bem ao contrário, o autor de *Zarathustra* conta revelar as artimanhas das posições que seus pares defendem e fazer ver a astúcia que lhes é própria. Trata de apreender os *parti pris* velados de um procedimento lógico, captar os pré-juízos subjacentes a uma argumentação, diagnosticar o não-dito de um autor. Em suma, ao trazer à luz o ardil dos filósofos, quer denunciar em que medida eles se acham comprometidos com uma certa concepção do homem e do mundo, até que ponto são cúmplices do processo de decadência da nossa civilização.

Por isso mesmo, a Nietzsche não se pode aplicar as mesmas técnicas de análise que comumente se aplica a outros autores; a ele não se pode fazer exigências análogas às que se faz a seus pares; em suma: não se pode lê-lo como se lê a maioria dos filósofos.³⁰ Uma vez que critica a vontade de verdade, não caberia apreciar até que ponto suas considerações são verdadeiras ou falsas. Já que ataca a lógica dualista presente no pensar metafísico e na fabulação cristã, não seria o caso de reclamar um raciocínio linear, que distinguiria com clareza o sim e o não. Na medida em que combate os sistemas filosóficos, não se deveria exigir de seus textos longas cadeias argumentativas e minuciosas demonstrações. Em suma, Nietzsche não se limita a acenar com outra maneira de conceber a atividade filosófica; ao contrário, está determinado a pô-la em prática.³¹

Há quem sustente que se deva recorrer a um único e mesmo método ao abordar todo e qualquer texto filosófico. No caso da obra de Nietzsche, porém, tal posição é dificilmente defensável. É bem verdade que a análise estrutural é de fundamental importância para a compreensão do texto filosófico. E, quando se tem diante dos olhos o texto nietzschiano, que apresenta procedimentos tão singulares, ela se revela uma ferramenta de valor inestimável. Mas essa abordagem constitui apenas uma primeira etapa do trabalho exegético. É certo que se trata de uma etapa necessária; também é certo que ela terá de ser completada pela abordagem genética. Refazer a trama dos conceitos presentes na obra de Nietzsche

30 A esse propósito, remetemos à análise esclarecedora de Wotling, 2013, pp. 31-51.

31 Para uma análise mais aprofundada desse ponto, remetemos a Marton, 2009, pp. 167-184.

e reconstituir seu percurso intelectual apresentam-se como etapas complementares; mais ainda, constituem trabalhos imprescindíveis.

Mas, no trato com os escritos do filósofo, outras abordagens são igualmente bem-vindas. Bem sabemos que é indispensável a quem se dispõe a ler os seus textos ater-se aos diversos procedimentos de que ele lança mão. Para dar-se conta de sua reflexão, o leitor tem de frequentar sua obra, explorar suas tramas conceituais, atentar para a pluralidade de seus estilos, conviver com suas estratégias. Esses dois últimos pontos merecem nossa atenção. Pois, dada a diversidade estilística e a riqueza estratégica que apresenta, o *corpus* nietzschiano presta-se a aproximações distintas e variadas.

Fino estrategista, com frequência, Nietzsche não hesita, num primeiro momento, em converter em aliados seus adversários; dando a entender que assume as posições que advogam, evidencia os pontos vulneráveis daqueles que, então, se dispõe a questionar; contesta, por fim, estes que, de início, tomara por cúmplices. Dependendo dos alvos de ataque que elege e dos interlocutores que escolhe, a uma mesma proposição confere um tom assertivo ou irônico, dubitativo ou jocoso. É preciso, pois, explorar não apenas o que ele diz mas sobretudo como ele diz, a quem se endereça e contra quem se dirige.

Dentre os procedimentos singulares de que Nietzsche lança mão, há que se notar, também, suas escolhas estilísticas. Não seria desmedido afirmar que, na sua obra, não há lugar para a separação entre forma e conteúdo. Que se tome, por exemplo, *Assim falava Zaratustra*. Nele, o autor agencia um conteúdo filosófico e uma forma literária, que se mostram indissociáveis. À primeira vista, a nova linguagem que inventa parece uma mistura de “verdade” e “poesia” — o que contribuiria para reforçar a posição de que ele não passa de literato ou poeta. Desta perspectiva, o livro poderia ser lido como um “romance de aventuras”, uma vez que conta as peripécias de Zaratustra, ou um “romance psicológico”³², já que enfatiza sua vida interior, ou até mesmo, a exemplo do *Werther* de Goethe e da *Educação sentimental* de Flaubert, como um “romance de formação”. Mas, importa salientar que, recusando-se a opor ciência e sabedoria, Nietzsche tenta então recuperar a unidade original do conceito e da imagem. E, com isso, retorna ao gênero do poema didático, a que recorreram pensadores de Parmênides a Lucrecio.³³

32 Cf. Pautrat, 1971, em particular p. 336.

33 Alinhamo-nos aqui às posições de Löwith, 1978, que entende ser Nietzsche o renovador moderno da língua mais antiga da filosofia.

Contudo, em sua correspondência, Nietzsche também deixa entrever que seu *Zarathustra* poderia pertencer a outra rubrica, “quase à das ‘sinfonias’”³⁴, ou ser “uma espécie original de pregação moral”, “uma poesia ou um quinto ‘Evangelho’”, “um livro sagrado”.³⁵ Ao referir-se à obra de maneiras tão distintas, talvez enfatize justamente o que mais a caracteriza. Ao apresentá-la como sinfonia, pregação moral, poesia ou livro sagrado, faz ver que ela se oferece de todas essas maneiras sem identificar-se com nenhuma delas em particular.³⁶ Numa carta a seu editor, ele sugere que seu livro bem poderia ser “algo para o qual ainda não existe nome”.³⁷ Esta passagem mostra que bem sabe das múltiplas implicações da forma estilística que adota; bem mais, ela revela que tem ciência dos múltiplos recursos de que lança mão para encontrar a linguagem adequada para o que tem a dizer.³⁸

V.

E, aqui, voltamos à questão inicial que nos propusemos investigar: de que modo ler Nietzsche como nietzschiano. Para tanto, já vimos, não basta seguir as indicações dadas pelo filósofo a seus leitores. De caráter geral, elas poderiam ser aplicadas a qualquer texto filosófico; no limite, a qualquer texto. No trato com os escritos nietzschianos, não há um único método a ser seguido. Vários são os expedientes a que o estudioso terá de recorrer: a análise estrutural e a abordagem genética dos textos, a visão de conjunto da obra, sua contextualização tanto no quadro da história da filosofia quanto no da história cultural e factual europeia, a pesquisa das fontes de que o filósofo se serviu e se apropriou, os estudos de recepção de suas ideias, a investigação acerca das estratégias que elegeram, o exame dos múltiplos estilos de que lançou mão. E, como ponto de partida de seu trabalho, terá de proceder à escolha criteriosa do material, privilegiando edições qualificadas e, quando necessário, traduções confiáveis do *corpus* nietzschiano, além de sempre partir do *status questionis* para não arrombar portas abertas.

34 Cf. carta a Heinrich Köselitz de 2 de abril de 1883, KSB 6.353.

35 Cf. respectivamente carta a Heinrich Köselitz de 1º de fevereiro de 1883, KSB 6.321; carta a Ernst Schmeitzner de 13 de fevereiro de 1883, KSB 6.327; carta a Malwida von Meysenbug de 20 de abril de 1883, KSB 6.363.

36 Seguimos aqui o comentário de Salaquarda, 1997, que afirma: “todas essas caracterizações põem em evidência um aspecto importante (do livro), mas somente um aspecto. [...] Mas cada um dos aspectos citados também não é correto, na medida em que a rubrica se altera, quando nela se inclui a obra” (p. 18).

37 Cf. carta a Ernst Schmeitzner de 13 de fevereiro de 1883, KSB 6.327.

38 Na carta a Franz Overbeck de 5 de agosto de 1886, KSB 7.223, Nietzsche escreve: “É um livro *incompreensível*, porque remete a vivências contundentes que não partilho com ninguém. Se pudesse lhe dar uma ideia de meu sentimento de *solidão*! Nem entre os vivos nem entre os *mortos* tenho alguém de quem me sinta aparentado”.

Essas práticas, que encontram ilustração nos artigos deste número da revista *Discurso*, nós as adotamos no GEN – Grupo de Estudos Nietzsche desde a sua fundação. Foi no final da década de 1980 que, imbuída do espírito que ainda animava o Departamento de Filosofia da USP, concebi e implementei o grupo de pesquisa. Com a sua implementação, persegui o propósito primeiro de contribuir para formar estudantes que, por sua vez, se tornariam formadores. Aprendera que a ideia de formação se achava ligada à história e à memória. À memória de uma maneira de refletir sobre textos filosóficos e a partir daí levar adiante a investigação. À história de uma instituição, de uma cidade, de um país. Não se tratava de limitar-se a transmitir experiências passadas, mas de através delas construir algo novo, necessário. Assim é que, ao ler os clássicos, o estudante se punha em contato com um referencial, que o auxiliava a organizar sua experiência interior e a fazer dela algo coletivo em vista de um futuro.

Hoje, o GEN – Grupo de Estudos Nietzsche é um grupo de pesquisa internacional, que reúne estudiosos brasileiros e europeus da filosofia nietzschiana.³⁹ Presente em todo o Brasil, do Ceará ao Rio Grande do Sul, ele continua a perseguir o propósito de fazer avançar as investigações acerca do pensamento nietzschiano. Empreendimento pioneiro na América do Sul, o GEN – Grupo de Estudos Nietzsche procura não apenas incentivar os estudos nietzschianos no Brasil como dialogar com as diversas Nietzsche Societies e Centros de Pesquisa internacionais (www.gen-grupodeestudosnietzsche.net). Empenhando-se em consolidar parcerias intelectuais e acadêmicas, participa de congressos e publicações internacionais voltados para os estudos nietzschianos. Assim é que seus membros integram o GIRN – Groupe International de Recherches sur Nietzsche e o Hyper Nietzsche, apresentando trabalhos nos congressos e publicações por eles organizados.

É em permanente diálogo com diferentes linhas interpretativas do pensamento nietzschiano que o GEN – Grupo de Estudos Nietzsche segue o seu trabalho. Não há dúvida de que a diversidade constitui nossa maior riqueza. Se assim me empenhei na criação, fortalecimento e consolidação do nosso grupo de pesquisa, não foi para criar uma escola. Mas, quem sabe, levar adiante uma história.

Referências

ANDLER, C. *Nietzsche, sa vie et sa pensée*. Paris: Gallimard, 1958. 3 vols.

CAMPIONI, G., D'IORIO, P., FORNARI, M. C., FRONTEROTTA, F., ORSUCCI, A., MÜLLER-BUCK, R. (Orgs.). *Nietzsches persönliche Bibliothek*. Berlin: Walter de Gruyter, 2003.

39 Para uma exposição mais detalhada das atividades do GEN – Grupo de Estudos Nietzsche, remetemos a Marton, 2016. Cf. também Marton, 2012.

- CAMPIONI, G., VENTURELLI, A. (Orgs.). *La “biblioteca ideale” di Nietzsche*. Nápoles: Guida Editori, 1992.
- DESCARTES. *Discurso do Método*, in *Obra escolhida*. Trad. Jacob Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: DIFEL, 1962.
- DIXSAUT, M. (Org.). *Querelle autour de “La naissance de la tragédie”*. Paris: J. Vrin, 1995.
- LÖWITH, K. *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. 3ª edição. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1978.
- KAUFMANN, W. Nietzsche, *Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1950.
- MARTON, S. “Afternoon Thoughts. Nietzsche and the Dogmatism of Philosophical Writing”. In: COSNTÂNCIO, J.; BRANCO, M. (Orgs.). *Nietzsche on Instinct and Language*. Berlim: Walter de Gruyter, 2009, pp. 167-184.
- MARTON, S. *Nietzsche, das forças cósmicas aos valores humanos*. 3ª edição. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.
- MARTON, S. “GEN – uma experiência de formação”. In: *Cadernos Nietzsche* 30 (maio de 2012), pp. 303-319.
- MARTON, S. *Nietzsche e a arte de decifrar enigmas. Treze conferências europeias*. São Paulo: Edições Loyola, 2014a (Coleção Sendas & Veredas).
- MARTON, S. “À la recherche d’un critère d’évaluation des évaluations. Les notions de vie et de valeur chez Nietzsche”. In: DENAT, C.; WOTLING, P. (Orgs.). *Les hétérodoxies de Nietzsche. Lectures du Crépuscule des idoles*. Reims: Épure, 2014b, pp. 321-342.
- MARTON, S. “International Nietzsche Research Group in Brazil: GEN – Nietzsche Studies Group”. In: *The Journal of Nietzsche Studies* 47 n° 3 (Autumn 2016), pp. 479-487.
- NIETZSCHE. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA), organizadas por Giorgio Colli eazzino Montinari. Berlim: Walter de Gruyter & Co, 1967/1978. 15 vols.
- NIETZSCHE. *Sämtliche Briefe*. Kritische Studienausgabe (KSB), organizadas por Giorgio Colli eazzino Montinari. Berlim: Walter de Gruyter & Co, 1986. 6 vols.
- NIETZSCHE. *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. 2ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1972 (Coleção Os Pensadores).
- PAUTRAT, B. *Versions du Soleil*. Paris: Seuil, 1971.
- SALAQUARDA, J. “A concepção básica de Zaratustra”. Trad. Scarlett Marton. In: *Cadernos Nietzsche* 2 (maio de 1997), pp. 17-39.

- SPRANGER, E. *Wilhelm von Humboldt und die Reform des Bildungswesen*. Berlin: Reuther, 1910.
- THOUARD, D. “Le centaure et le cyclope. Nietzsche et la philologie entre critique et mythe”. In: CRÉPON, Marc. *Nietzsche*. Paris: Éditions de l’Herne, 2000.
- WOTLING, P. *Nietzsche e o problema da civilização*. Trad. Vinicius de Andrade. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013 (Coleção Sendas & Veredas).

A genealogia como programa de pesquisa naturalista

André Luís Mota Itaparica

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

RESUMO

Nietzsche não apenas estava atento às contribuições que as ciências poderiam fornecer à psicologia moral como também defendia a elaboração de uma filosofia moral cientificamente informada. Este artigo tem dois objetivos: apresentar uma leitura naturalista do programa genealógico de Nietzsche e relacioná-lo com concepções recentes de genealogia na filosofia moral. Para isso, o artigo enfrenta duas questões: em primeiro lugar, se a leitura naturalista que toma Nietzsche como filiado à tese metodológica da continuidade entre ciência e filosofia é justificada; em segundo lugar, se Nietzsche oferece alguma solução para o tradicional problema filosófico da relação entre descrição e normatividade.

PALAVRAS-CHAVE

Genealogia; Naturalismo; Normatividade; Ciência; Filosofia.

ABSTRACT

Nietzsche was not only attentive to the contributions empirical sciences could make to moral psychology, but he also advocated the development of a scientifically informed moral philosophy. The purpose of this paper is twofold: it starts defending a naturalistic reading of Nietzsche's genealogical program and then relates it to contemporary genealogical approaches to moral philosophy. In order to achieve this objective, the paper addresses two main questions: first, how justified is the naturalistic reading that takes Nietzsche to be committed to the methodological thesis of the continuity between science and philosophy; second, what kind of solution (if any) Nietzsche offers to the traditional philosophical concerns involving the relationship between the descriptive and the normative.

KEY WORDS

Genealogy; Naturalism; Normativity; Science; Philosophy.

1. Introdução

“Genealogia”, no sentido literal, consiste na reconstituição da linhagem de um indivíduo ou família, por meio da construção de uma árvore de antepassados cujas raízes devem ser as mais longínquas possíveis de alcançar. Em seu sentido figurado, é a busca pela origem de uma concepção ou um evento histórico. Mas foi Nietzsche quem lhe atribuiu um sentido filosófico e estritamente técnico, como uma investigação naturalista das origens da moralidade, em continuidade de métodos e resultados com a melhor ciência de sua época.

Nietzsche não apenas estava atento às contribuições que as ciências poderiam fornecer à filosofia como também considerava imprescindível a elaboração de uma filosofia cientificamente informada. Na nota final da primeira dissertação de *Genealogia da Moral*, Nietzsche define claramente o método genealógico como um programa de pesquisa indisciplinar, no qual se congregam diversas ciências (da natureza e do espírito) que poderiam contribuir com o propósito de investigar as origens naturais da moral. Assim, podemos identificar em sua genealogia elementos da história, da etimologia, da psicologia, da medicina, da fisiologia, da etnologia e da antropologia do direito. “Genealogia” tornou-se atualmente um vocábulo comum no vasto e variado território daqueles que defendem um projeto de pesquisa de naturalização da moral e de elaboração de uma ética naturalista na filosofia contemporânea e nas ciências naturais, batizado com os mais diversos nomes: sociobiologia, psicologia evolucionista ou ética evolucionista.

A genealogia nietzschiana busca, de um lado, uma explicação natural da emergência dos conceitos morais; de outro, ela critica os valores estabelecidos e anuncia a possibilidade de novos valores. Assim, ela possui tanto um aspecto descritivo quanto um prescritivo. O aspecto descritivo levanta a questão de como se dá a continuidade entre ciência e filosofia, e se essa relação conduz a um reducionismo fisicalista. O aspecto prescritivo leva à questão se Nietzsche não incorreria na chamada “falácia naturalista”, designação que significa duas coisas distintas: uma dedução vetada do factual (“ser”) para o prescritivo (“dever ser”), como em David Hume, ou numa definição do “bem” em termos de propriedades naturais, como em G. E. Moore).¹ O projeto genealógico de Nietzsche precisa enfrentar, portanto, duas questões atuais e centrais na discussão sobre o naturalismo ético: em primeiro lugar, o problema da continuidade entre ciência e filosofia; em segundo lugar, o problema da relação entre descrição e normatividade.

Não à toa, um dos debates atuais da pesquisa Nietzsche realiza-se em torno da questão de qual seria a melhor forma de definir o naturalismo do filósofo. Que em Nietzsche há um programa naturalista, não há como discordar. Desde

1 Para entender essas duas acepções, e a confusão entre elas. Cf. Joyce, 2006, pp. 146-156.

Humano, Demasiado Humano, Nietzsche desenvolve uma análise da moralidade que prescindiu de explicações de caráter transcendentais, pretendendo ter como modelo para a filosofia o método científico.² Essa tendência é aprofundada em *Aurora*, onde Nietzsche, por exemplo, estabelece uma clara continuidade entre comportamentos animais e virtudes morais.³ Em *Para além de Bem e Mal*, Nietzsche apresenta, em tom programático, a ideia de uma história natural da moral⁴, que será desenvolvida com a elaboração do projeto de uma genealogia da moral. Num texto paradigmático desse projeto, Nietzsche propõe justamente a naturalização como uma forma de evitar uma concepção transcendentalizada do homem, para que, por meio dela, se possa, apoiado na “disciplina da ciência”, “retraduzir o homem de volta à natureza”, destituindo o homem de suas interpretações lisonjeiras e apresentando por fim o “terrível texto original [*Grundtext*] *homo natura*”.⁵

Em tempos recentes, principalmente na literatura de língua inglesa, que possui uma forte tradição naturalista, esse aspecto da filosofia de Nietzsche foi particularmente ressaltado. Podemos mencionar, por exemplo, Daniel Dennett, em *A Perigosa Ideia de Darwin*, que já considerava Nietzsche como um precursor da sociobiologia, até trabalhos mais recentes de autores como Bernard Williams, Brian Leiter, Christa Davis Acampora, Christopher Janaway, Maudemarie Clark e David Dudrick e Richard Schacht.⁶ Além desses trabalhos, autores da sociobiologia, da psicologia evolucionista e da ética naturalista percorrem esse caminho anteriormente trilhado por Nietzsche, Paul Rée, utilitaristas e materialistas (Engels)⁷, e que teve em sua origem o próprio Darwin. Apresentar uma leitura naturalista do projeto genealógico e relacioná-lo com concepções recentes de genealogia é o propósito deste artigo. Para isso, naturalmente, teremos de apresentar uma resposta nietzschiana, mesmo que provisória, ao problema da relação ciência/filosofia e descrição/normatividade.

2. Breve contextualização histórica da genealogia

Num volume dedicado ao tema *Nietzsche e as Ciências*, seus autores, Gregory Moore e Thomas Brobjer, aliando descrição do contexto histórico a uma cuidadosa pesquisa de fontes, debatem o contexto do projeto naturalista de Nietzsche, que

2 *Humano, Demasiado Humano* § 1, § 3, § 6, KSA 2.23-24; KSA 2.25-26, KSA 2.27-8.

3 *Aurora* § 26. KSA 3.36-37.

4 *Para além de Bem e Mal* § 186, KSA 5.105-107.

5 *Para além de Bem e Mal* § 230, KSA 5.167-170.

6 Dennett, 1998; Williams, 2011; Leiter, 2002; Acampora, 2006; Janaway, 2007; Clark & Dudrick, 2006; Schacht, 2001, 2011, 2012.

7 Para uma comparação entre a genealogia dos utilitaristas, dos materialistas e de Nietzsche, Cf. Prinz, 2016.

não destoia de uma série de iniciativas assumidas na época. Como lembra Moore, na introdução do livro, estamos falando da segunda metade do século XIX, quando, ao mesmo tempo que se assiste a um desenvolvimento gigantesco da ciência e da tecnologia, a escola filosófica outrora hegemônica, do idealismo alemão (e sua filosofia da natureza), parece cair em total descrédito. A filosofia, assim, teve de redescobrir seu lugar, seja como história da filosofia rigorosa (Otto Liebmann e Kuno Fischer), exortando a uma volta a Kant como modelo de filosofia ainda em diálogo com a ciência, ou como uma aplicação direta dos resultados científicos, como no materialismo alemão. Nietzsche não opta por nenhuma dessas duas posições, adotando uma terceira, mais sofisticada filosoficamente, que procurava debater com as ciências sem recair num materialismo vulgar, posição assumida tanto por filósofos cientificamente informados, como Friedrich A. Lange, Eduard von Hartmann e Eugen Dühring, quanto por cientistas filosoficamente informados, como Helmholtz e Ernst Mach.⁸

Sobre a questão da moralidade, Darwin já havia lançado a pedra fundamental, que foi seguida pelos “genealogistas ingleses” e de certa forma ainda modela as pesquisas atuais sobre as origens naturais da moralidade. Considerando a consciência moral como a característica que mais diferencia o homem dos outros animais, Darwin se propõe a discuti-la de um ponto de vista da história natural: a moralidade, como um fenômeno unicamente humano, pode ser analisada à luz da história natural (no caso, a teoria da evolução pela seleção natural). Dessa perspectiva, certos traços de antepassados humanos devem ter sido preservados por sua aptidão para a sobrevivência. Entre eles, Darwin menciona os instintos sociais e as relações de parentesco como fatores predominantes para a preservação de caracteres que posteriormente resultariam, com o surgimento de faculdades cognitivas superiores, na constituição de uma consciência moral. Atualmente, o vocabulário biológico, mesmo que modificado, mantém a mesma estrutura: a fim de garantir sua contribuição no *pool* genético, indivíduos que possuem traços altruístas apresentam vantagens reprodutivas, numa escala que parte da seleção de parentesco até a seleção de grupo. A moralidade, assim, se baseia em nossos instintos sociais e nos traços altruístas. Esse caminho foi seguido, à sua maneira, mas em grande proximidade a Darwin, por Paul Rée, interlocutor privilegiado de Nietzsche, em *A Origem dos Sentimentos Morais*.⁹ Como se pode ver, nada mais antinietzschiano: gregariedade e altruísmo como base da moralidade. Ao mesmo tempo, nada mais nietzschiano: uma busca por uma explicação natural da moralidade.

8 Moore & Brobjer, 2004. Cf. também: Lopes, 2011.

9 Rée, 2004.

3. Naturalismo na pesquisa Nietzsche

Em seu livro *Nietzsche on Morality*, Brian Leiter apresenta sua tese central sobre o naturalismo em Nietzsche, que ocupará um lugar central nesse debate. Para Leiter o naturalismo metodológico é a tese segundo a qual a pesquisa filosófica deve estar em linha de continuidade com a ciência empírica, seja a ciência compreendida exclusivamente como ciência natural (naturalismo *hard*) ou, numa versão liberal, que inclua também as ciências sociais (naturalismo *soft*). Essa continuidade pode ser vista como continuidade de métodos (a filosofia emula os métodos científicos) ou uma continuidade de resultados (a filosofia apoia suas teses em resultados das ciências empíricas). Nietzsche, como Hume, seria um naturalista de continuidade de métodos, do tipo especulativo: toma um paradigma científico como modelo e aplica suas diretrizes a problemas filosóficos. Sendo assim, Nietzsche seria predominantemente um naturalista metodológico, tanto no aspecto de continuidade de métodos quanto no de resultados. Na análise da moralidade, uma tese central atribuída por Leiter ao naturalismo de Nietzsche, e que vai direcionar sua leitura, é a “doutrina dos tipos”, segundo a qual cada pessoa possui uma constituição psicofísica fixa que a determina como um tipo particular.

Essas teses de Leiter sofreram uma série de críticas por parte de vários comentaristas. Essas críticas se concentraram na questão se Leiter não teria uma concepção reducionista e cientificista de naturalismo, deixando de lado a dimensão cultural e, portanto, a possibilidade de um naturalismo mais liberal. Essa é a posição de Richard Schacht, por exemplo. Para ele, o naturalismo de Nietzsche consistiria simplesmente em elaborar teses filosóficas que não entrassem em conflito com as ciências, não fizessem referências a entidades que extrapolassem o âmbito dos fenômenos empíricos e nossa localização no interior da natureza. Desse ponto de vista, Nietzsche seria um naturalista em sentido bastante amplo. Ele não necessitaria, para elaborar suas teorias especulativas, de recorrer apenas a resultados das ciências empíricas. O naturalismo de Nietzsche se basearia em hipóteses imaginativas que teriam como critério de aceitação sua plausibilidade. Esse naturalismo nada mais seria que uma hipótese reguladora, e não implicaria, portanto, a assunção de compromissos ontológicos fortes; em termos metodológicos, seria um princípio heurístico, e não a emulação de procedimentos científicos. Assim, mais que procurar uma continuidade restrita às ciências naturais, o naturalismo de Nietzsche consistiria em articular diversos pontos de vista, não só das ciências naturais, mas da cultura como um todo, reconhecendo a historicidade das *Lebensformen* que a cultura constitui e que não podem ser reduzidas a fenômenos psicofísicos.

Nisso Christopher Janaway segue de perto o posicionamento de Schacht. Também para ele o naturalismo de Nietzsche pode ser entendido de forma am-

pla como uma orientação geral de escapar de todo resíduo transcendente nas teorias filosóficas. Compreendendo o naturalismo dessa forma ampliada, Janaway considera que Leiter teria exagerado na continuidade entre a filosofia de Nietzsche e as ciências empíricas. Desse modo, Janaway conclui com a defesa de um naturalismo não só mais liberal como também mais deflacionado do que aquele que ele encontra em Leiter.

O cerne da objeção de Schacht e Janaway ao conceito restrito e cientificista de naturalismo que eles encontram em Leiter pode ser resumido pela seguinte passagem de Janaway, na qual ele argumenta como uma explicação naturalista de Nietzsche não pode prescindir do seu aspecto cultural, que estruturaria nossas crenças valorativas originadas de nosso mundo afetivo:

Mas, se a consideração esquemática que ofereci aqui for de algum modo próximo do correto, podemos sugerir uma interpretação mais articulada da posição naturalista de Nietzsche. Não se trata simplesmente que minhas crenças valorativas são explicadas por minha constituição psicofísica: mas antes que minhas crenças valorativas são racionalizações, que minhas inclinações e aversões são hábitos adquiridos inculcados por meio da cultura específica em que estou inserido, que essa cultura inculca justamente esses hábitos porque ela possui a estrutura orientadora das crenças valorativas, e que essa estrutura se tornou dominante ao responder a certas necessidades afetivas de indivíduos em estádios culturais anteriores.¹⁰

Em texto posterior, “O naturalismo de Nietzsche reconsiderado”, Leiter, obrigado a responder a essas questões, acaba por retroceder em suas posições de tom mais cientificistas.¹¹ Leiter permanece dando prioridade ao ponto de vista psicofísico em relação ao cultural, e considerado a possibilidade de falseamento empírico de teses psicológicas de Nietzsche. Mas admite agora que, ao se apoiar em resultados científicos, o naturalismo de Nietzsche deixa de ser meramente metodológico e traz também um aspecto substantivo. Além disso, ao apresentar o que seria uma confirmação do sucesso das teses naturalistas de Nietzsche ao que se foi posteriormente descoberto pelas ciências empíricas, Leiter revela compreender o naturalismo de Nietzsche de uma forma muito mais liberal do que até então ele dera a entender. Apoiado num texto escrito com Joshua Knobe, Leiter procura explicitar que teses de Nietzsche antecipariam teses contemporâneas no âmbito da psicologia moral, concluindo que introspecção, a literatura e a história foram fontes das descobertas de Nietzsche,

¹⁰ Janaway, 2007, p. 47.

¹¹ Leiter, 2011.

e não exclusivamente as ciências empíricas.¹² Isso mostra que até mesmo Leiter, ao fim e ao cabo, não possui uma concepção tão dura do naturalismo de Nietzsche, pelo menos quando tem de justificar as bases naturais de suas teorias.

4. Avaliação do debate

4.1. Continuidade entre ciência e filosofia

Mais importante que acompanhar o debate em torno do conceito de naturalismo de Nietzsche é tentar compreender o que toda essa disputa entre Leiter e seus críticos sinaliza. Antes de mais nada, por fazer parte de uma tradição em que naturalismo é frequentemente identificado com reducionismo fisicalista, o debate todo se desenvolve no sentido de compreender o naturalismo em Nietzsche dentro dessa tradição, mas fazendo concessões necessárias, já que não há como identificar Nietzsche com um projeto de continuidade direta entre filosofia e ciências naturais. Leiter é quem procura menos conceder a um naturalismo liberal, embora ele tenha de explicitar a divergência de Nietzsche com um determinado projeto reducionista e, como vimos, não possa manter uma posição muito fechada até o fim.

É certo, contudo, que a discussão sobre a continuidade entre ciência e filosofia não só era presente como também era central na época de Nietzsche, quando, após a derrocada do idealismo alemão, a filosofia teve de reduzir suas pretensões metafísicas sistemáticas e procurar um novo lugar através do diálogo com as ciências naturais. Mas a diferença consiste no fato de que, para Nietzsche, associar-se até mesmo a um reducionismo fisicalista não significaria adotar um materialismo corpuscular. É o que Nietzsche afirma no seguinte fragmento póstumo: “Quando penso em minha genealogia filosófica, sinto-me em relação com [...] o movimento mecanicista (recondução de todas questões morais e estéticas a fisiológicas, de todas fisiológicas a químicas, de todas químicas a mecânicas), mas com a diferença de que não acredito na ‘matéria’ e considero Boscovich [...] como um dos grandes pontos de virada”.¹³

Ora, Nietzsche defende aqui claramente um reducionismo, mas a física já não é mais atomística. Isso mostra, em primeiro lugar, que Nietzsche tem a possibilidade de assumir um reducionismo que não precisa ser materialista (corpuscular), algo que o próprio Leiter reconhece. Mas isso abre margem para um segundo ponto, pouco discutido nesse debate: a existência de um naturalismo substantivo em Nietzsche, ou seja, o fato de ele assumir compromissos ontológicos fortes. Pois, por mais que possamos relativizar o estatuto positivo da vontade de potência

12 Knobe & Leiter, 2009, pp. 91-103.

13 *Fragmento Póstumo* 26 [432] do verão/outono de 1884, KSA II.266.

e o caráter meramente provisório de sua formulação, principalmente nos livros publicados, ela acaba por desempenhar um papel importante em seu naturalismo, e com isso leva à formulação de teses fortes, mesmo que, como Schacht apontou corretamente, possamos entender esse naturalismo substantivo como uma hipótese reguladora. De qualquer modo, podemos citar aqui algumas teses de Nietzsche que guardam esse caráter substantivo e vinculam a filosofia teórica de Nietzsche a sua filosofia prática: o mundo é um conjunto de forças em conflito e em processo de expansão; essas forças expressam-se no orgânico como impulsos psicofísicos [*Triebe*]; os impulsos humanos visam assim ao seu aumento e ao conflito; os homens, como seres naturais, são sequiosos de poder e uma análise da moralidade não pode deixar de sublinhar esse fato, sobretudo em seu aspecto psicológico. Nietzsche, nesse sentido, estava sendo não só um naturalista metodológico de continuidade de métodos e resultados (o que ele faz de forma muito mais liberal do que Paul Rée, por exemplo), como também tendo que arcar com uma de suas consequências, que é a ter de assumir um ponto de vista substantivo, ao assumir teses que dialogam com as ciências de sua época (como sua posição contrária ao atomismo e a certos aspectos do darwinismo).

Essa discussão sobre o naturalismo substantivo de Nietzsche, contudo, não toma um lugar de destaque no debate sobre o naturalismo de Nietzsche por um motivo óbvio: não é certo se a teoria da vontade de potência pode estar estritamente em continuidade com a ciência empírica ou ser capaz de satisfazer critérios de cientificidade atuais (se ela é passível de alguma forma de verificação ou falseamento). Nesse caso, aparece aí um problema de demarcação que acaba colocando em xeque as pretensões de um naturalismo duro em Nietzsche. Por isso Leiter não tem o que fazer senão tentar admitir essa teoria apenas em seu aspecto psicológico e tentar manter Nietzsche no âmbito de um naturalismo metodológico, tendo como modelo científico a fisiologia (tendo para isso de esquecer que também a fisiologia, no sentido que Nietzsche emprega em sua doutrina dos tipos, que Leiter corretamente reconhece, também estará apoiada na mesma ontologia que ele descarta). Mas o fato é que um problema talvez insolúvel em Nietzsche é o estabelecimento final do estatuto da vontade de potência, o que torna problemática também a compreensão de um naturalismo substantivo em Nietzsche, assim como a plausibilidade de suas teses.

Uma forma de escapar da aceitação de um naturalismo substantivo em Nietzsche é fazer, como fazem os críticos de Leiter, uma leitura de Nietzsche não mais tão vinculada a um cientificismo reducionista, mas apoiada nas contribuições culturais ao naturalismo de Nietzsche. A ideia é que o naturalismo de Nietzsche não pode ser compreendido somente à luz das ciências naturais,

mas no contexto da cultura. Essa é a ideia de Schacht, em sua concepção dos sentimentos incluídos no rol dos objetos naturais, e de Janaway, quando vê o mundo afetivo como resultado de hábitos que são fixados culturalmente.¹⁴

4.2. Naturalismo e normatividade

Bernard Williams comentou que a grande maioria dos filósofos concorda que a psicologia moral, em nossa época, precisa assumir um ponto de vista naturalista; o que não sabemos, diz ele, é como compreender e tornar realidade esse “feliz e amplo consenso”.¹⁵ De fato, parece que, com essa questão, esbarramos num dilema: quando se fala em naturalismo, ou se exclui demais, se não se observa o papel da cultura, ainda mais se considerarmos que esta faz parte da etologia da espécie, ou se exclui de menos, quando se permanece procurando salvaguardar a nossa auto-imagem em relação à moralidade. Assim, ou cairíamos em um reducionismo fisicalista, ou encontraríamos um lugar especial para a moralidade, e com isso nos afastaríamos do naturalismo. A resposta de Williams é que Nietzsche pode ser melhor caracterizado como um realista: aquele que propõe uma psicologia moral minimalista, depurando-a do excesso moral em suas análises. Embora defendamos um naturalismo mais forte em Nietzsche, consideramos que Williams aponta aí um caminho promissor: a cultura não deve ser desnaturalizada. Uma leitura naturalista de Nietzsche não pode contrapor natureza e cultura, mas reconhecer a cultura como um processo natural, mesmo que isso venha a significar uma nova forma de vida, e, portanto, uma nova relação com os instintos herdados, que gerarão novos comportamentos.

Essa proposta de Williams pode ser uma resposta razoável para a questão da relação de continuidade entre ciência e filosofia. Mas ainda não resolve a questão de como compreender a normatividade em Nietzsche sem recair na chamada falácia naturalista. Pois, apesar do caráter ainda inconcluso de sua proposta normativa — e da dificuldade de lidar com o estatuto de conceitos como o eterno retorno e o *amor fati* — é certo que essa proposta pretende ser uma forma mais apropriada de o homem se relacionar com sua própria natureza, negada pela moral cristã por meio do ideal ascético.

A primeira questão a ser investigada é se a genealogia de fato possui um aspecto prescritivo ou se é um método meramente descritivo, debate bastante

14 Concepção defendida por alguns contemporaneamente: “O naturalismo liberal, tal como o entendemos, não é precisamente um credo definido. É melhor vê-lo como uma gama de tentativas de articular uma nova forma de naturalismo que visa fazer justiça à gama e à diversidade de ciências, incluindo as sociais e humanas (livre de equívocos positivistas) e à pluralidade de formas de compreensão, inclusive à possibilidade de formas de compreensão não-científicas e não-supernaturais”. De Caro & Macarthur, 2010, p. 9.

15 Williams, 2011, p. 19.

presente na literatura atual.¹⁶ De fato, à primeira vista a genealogia é apenas uma tentativa de reconstituir a trajetória que consuziu o homem de seu passado pré-histórico ao estabelecimento e internalização de normas morais. O que habitualmente é ressaltado na genealogia é seu aspecto crítico. Seu propósito ou se reduziria a uma crítica da moral vigente ou, no máximo, a um desmascaramento da moral como uma ilusão¹⁷ e o estabelecimento de um ponto de vista além da moral. Além disso, o próprio Nietzsche considera *Para além de Bem e Mal e Genealogia da Moral* como o lado negativo da transvaloração.

Não devemos esquecer, contudo, que a crítica já pressupõe uma avaliação. No prefácio da *Genealogia*, Nietzsche deixa claro que a grande diferença entre ele e sua obra anterior (e a dos genealogistas ingleses, sobretudo) é que ele não se limitou a uma genealogia meramente descritiva, mas que também passou a ter um ponto de vista avaliativo dos próprios valores morais, o que já pressupõe a prescrição do que seriam formas de vida superiores: “Alguma educação histórica e filosófica, acrescida sobretudo de um sentido exigente em relação a questões psicológicas, logo transformou meu problema em outro: sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor bom e mau? *E que valor eles próprios têm?* Até então obstruíram ou promoveram o florescimento humano?”¹⁸ A oposição de Nietzsche à “genealogia inglesa”, portanto, é mais de conteúdo do que de método. Nietzsche quer reconstruir uma outra origem da moralidade, sem os vícios de uma mentalidade utilitarista. Mas nem por isso Nietzsche nega que ele pertence a uma tradição genealógica: ele apenas propõe uma nova descrição, para ele mais plausível. E além dessa descrição, ele se propõe a questionar os valores que tradicionalmente nortearam a moral e que deram um viés anacrônico à “genealogia inglesa”, que, por falta de sentido histórico, assumiu tacitamente esses valores e incorreu numa falácia genética, ao identificar a função atual de uma prática ou conceito à sua função original.

Com sua crítica à genealogia utilitarista, Nietzsche revela o aspecto normativo da genealogia, que se insere num contexto maior de crítica ao niilismo e no projeto de uma transvaloração dos valores. O problema do niilismo serve como pano de fundo da narrativa (mencionado diversas vezes na *Genealogia*),

16 Numa resenha a uma coletânea sobre a *Genealogia*, Martin Saar e Hannah Grosse Wiesmann ressaltam a importância dessa questão: “Como era de esperar, discussões recentes estão ainda circulando em torno da questão se o modo genealógico de argumentação é essencialmente histórico ou não (comparar de Katsafanas e Geuss a Kail ou Hussain), ou se Nietzsche nos fornece alternativas substantivas às formas de vida ‘decadentes’ e ‘fracas’ que ele ataca, ou se sua empresa permanece mais ou menos negativa (comparar de Swanton a Leiter)” (Saar & Wiesmann, 2012).

17 Como o agnosticismo moral defendido por Joyce, 2006, por exemplo.

18 *Genealogia da Moral*, Prólogo, § 3.

e a evocação de Zaratustra (também presente na *Genealogia*) mostra que uma posição normativa já está pressuposta. Embora o projeto normativo de Nietzsche nunca tenha se realizado formal e sistematicamente de forma acabada (o que ele esperava realizar numa obra futura e termina por considerá-lo acabado no *Anti-cristo*), é certo que possuímos elementos suficientes para reconstituí-lo: trata-se de um projeto de superação da moral cristã, continuada pelas propostas modernas de moral normativa (deontologia e utilitarismo), através do cultivo de virtudes que promovam o florescimento humano.¹⁹

Ora, se admitirmos esse caráter normativo, temos de compreender quais são as fontes da normatividade nietzschiana, assunto também discutido mas pouco aprofundado na literatura. Quanto a isso, quem talvez tenha avançado mais nessa questão tenha sido Richard Schacht, ao contrapor o que seria a resposta de Nietzsche sobre as fontes da normatividade às quatro opções mencionadas por Christine Korsgaard (das quais ela opta pelas duas últimas): as que se baseiam na autoridade externa, num realismo axiológico, na natureza reflexiva humana ou na vontade de agentes racionais. Para Schacht, Nietzsche se diferencia na própria colocação da pergunta: não se trata de justificar a força normativa da moral, mas entender como o fenômeno da normatividade pode ser entendido a partir de um ponto de vista naturalista. A resposta que Schacht apresenta consiste em ver as raízes da normatividade da moral nietzschiana não na racionalidade humana, mas em seus afetos, que se constituem em forma de vida que produzem disposições (sensibilidades). Essas sensibilidades provocam a adoção, identificação e internalização de normas, que são seguidas não num modelo kantiano (como obediência à lei da razão), mas num modelo wittgensteiniano de seguir regras (como ocorre numa língua e nas normas sócio-culturais).

O mais importante da interpretação de Schacht é apontar para a existência de uma normatividade em Nietzsche e para a raiz dessa normatividade nos afetos. Ele não investiga, no entanto, como Nietzsche descreve em termos naturalistas a interiorização das normas e como ele poderia fomentar uma nova normatividade que tivesse efeito nos afetos, como faz toda moral. Na realidade, Nietzsche já havia mostrado como uma espécie internalizou a moralidade, assunto da segunda dissertação da *Genealogia da Moral*. Como cultivar novas sensibilidades e virtudes superiores, assim como internalizá-las é algo que Nietzsche deixou algumas pistas em passagens de *Para além de Bem e Mal*, por exemplo. Em algumas, vemos que ele já compreendia a capacidade de internalização das normas como algo incorporado à espécie.²⁰ Outras passagens parecem não afastar Nietzsche inequivoca-

19 Para Brobjer, 1995, por exemplo, Nietzsche defende uma forma de ética das virtudes.

20 *Para além de Bem e Mal* § 188. KSA 5.108-110.

mente da chamada “falácia naturalista”²¹, quando ele se aproxima do discurso da degenerescência e parece flertar com concepções eugenistas. Essas questões devem ser discutidas para que possamos ter uma compreensão mais precisa da ética naturalista prescritiva de Nietzsche.

5. O naturalismo de Nietzsche e as “falácias naturalistas”

Nosso exame das duas questões centrais do naturalismo, ou seja, em primeiro lugar, a continuidade entre ciência filosofia e, em segundo lugar, a relação entre descrição e normatividade permitiu mostrar que elas encontram respostas plausíveis no contexto da filosofia de Nietzsche: Nietzsche defende um naturalismo liberal e fundamenta a normatividade de sua moral afirmativa nos afetos. Permanece em aberto, no entanto, a questão das “falácias naturalistas” (sua versão original de Moore e a crítica do hiato lógico entre ser/dever, de Hume).

Quanto à falácia naturalista original, de Moore, ela não é considerada uma ameaça séria para a maioria dos filósofos naturalistas da atualidade, como resume Richard Joyce: “[...] O naturalista moral (e *ipso facto* o naturalista moral evolucionista) pode não ligar muito para essa interdição, pois não está claro que sua empresa seja a de fornecer algo como uma definição decomposta da bondade moral”.²² Do mesmo modo, ao defender um intucionismo, Moore estaria assumindo um ponto de vista insustentável para um naturalista: o de que teríamos uma forma de acesso direto à “bondade”. Pelos mesmos motivos, a objeção de Moore não é uma ameaça séria à ética naturalista prescritiva de Nietzsche. Nietzsche nunca considerou a lógica como critério definidor de questões morais, por seu caráter abstrato e desprovido de conteúdo. Do mesmo modo, Nietzsche elaborou inúmeras críticas à concepção de qualquer espécie de certeza imediata, por considerar que essa ideia ignora seus pressupostos tácitos. No caso de um intucionismo moral, este ignoraria que seus próprios valores já são determinados historicamente.

Quanto à “lei de Hume”, trata-se de uma questão que atinge mais as tentativas de projetos de éticas naturalistas prescritivas. Como se sabe, essa questão é apresentada numa passagem do *Tratado da Natureza Humana*. Hume aponta o suposto erro lógico de chegar a conclusões sem derivá-las das premissas. Aqui, no caso, passar-se-ia de juízos de fatos para juízos de valores; eles possuem naturezas distintas, e não há uma ponte lógica entre eles: “Em todo sistema moral que até hoje encontrei, sempre notei que o autor segue por algum tempo

21 Prinz, 2016, p. 191.

22 Joyce, 2007, p. 151.

o modo comum de raciocinar [...]; quando, de repente, me surpreendo ao ver que, ao invés das cópulas proposicionais usuais, como *é* e *não é*, não encontro uma só proposição que não seja conectada a outra por um *deve* ou *não deve*".²³

Joyce lembra que a falácia não está propriamente aqui na sua invalidade, pois é inteiramente possível, utilizando "truques lógicos" deduzir de premissas factuais conclusões normativas.²⁴ Nem se trata, segundo o mesmo autor, da falsa crença de que se algo for natural é bom (o que não seria uma falácia lógica). A questão aqui é que não há uma relação semântica ou dedutiva entre premissa e conclusão. Para Joyce, mesmo neste caso, a lacuna entre ser e dever pode ser facilmente transposta, ao se considerar a passagem como um entimema e se acrescentar a premissa faltante. Assim, para Joyce, também neste caso a ideia de uma ética naturalista prescritiva não é abalada: "Assim, mesmo que a falácia naturalista de Moore e o hiato lógico *é/deve* ser fossem triunfantes sobre o naturalismo moral, haveria outras vias para serem exploradas pelo defensor da ética evolucionista. Contudo, como vimos, essas considerações estão longe de serem triunfantes. Ambas são irrelevantes e foram eliminadas do debate em meados do século xx".²⁵ Além disso, o próprio Hume possui uma moral naturalista, baseada no sentimento de simpatia, o que mostra que seu argumento se dirige muito mais às tentativas de vindicar uma moral a partir de argumento racionalistas.

No caso de Nietzsche, embora muitas vezes ele afirme que valores da moral nobre que ele defende sejam superiores porque possuem propriedades naturais — como o impulso ao domínio que se encontra no núcleo da vida, a vontade de potência, o *pathos* da distância, o egoísmo, etc. —, ele não defende sua posição como se uma moral fosse superior a outra simplesmente por possuir propriedades naturais (e muito menos iguala o natural ao bom). Ao contrário, ele se pronuncia claramente contra o hedonismo, o pessimismo, o eudemonismo e utilitarismo por se basearem na dor e no prazer como propriedades naturais, em *Para além de Bem e Mal*.²⁶ Nessa passagem, Nietzsche esclarece que a natureza não é um *laissez-faire*. Portanto, nesse sentido, uma ética naturalista também não estaria desprovida de rígidas normas, cuja interiorização já faria parte da espécie. Mas é desse caráter normativo incrustado na espécie que puderam surgir obras da cultura, que muitas vezes distanciam o homem, mesmo que relativamente, de seu passado animal pré-histórico. A domesticação do homem (e até mesmo o cristianismo) teve também

23 Hume, 2000, p. 509.

24 A regra da adição disjuntiva e o teorema segundo o qual de uma contradição qualquer coisa se segue (Joyce 2006, pp. 152-153).

25 Joyce, 2006, p. 155.

26 *Para além de Bem e Mal* § 225, KSA 5.160-161.

um papel importante para o refinamento da cultura e das artes.

Apesar dessas versões da chamada “falácia naturalista” não atingirem as éticas naturalistas prescritivas, isso não significa, na opinião de Joyce, que elas sejam sustentáveis. Este último ponto é fundamental para podermos entender, se não de forma exaustiva, mas pelo menos geral, o estatuto do naturalismo na filosofia moral de Nietzsche. Joyce defende que a parte descritiva da ética evolutiva acaba por provocar o *debunking* da objetividade moral — de qualquer moral —, assumindo um agnosticismo moral: podemos não ter mais a crença na verdade das normas morais, mas, conhecendo sua história evolutiva e sua função, não deixaremos de agir segundo nossas disposições morais.

Em alguns momentos, Nietzsche parece assumir uma posição semelhante: depois de a genealogia ter descrito a origem natural da moral, e com isso destruído a crença na moral cristã, restaria a posição “além do bem e do mal”, além da moral, do imoralista: “Já se sabe que palavra se ajusta a mim, nessa luta [contra a moral], a palavra *imoralista*; conhece-se igualmente minha fórmula ‘além do bem e do mal’ [...] O que pode um *imoralista* exigir de si mesmo? [...] Talvez ‘melhorar’ a humanidade, apenas de forma diferente, apenas de forma contrária, ou seja: *libertá-la* da moral”.²⁷ Mas para Nietzsche os imoralistas ainda são “homens do dever”.²⁸ Seu dever, como filósofos, consiste em criar valores que promovam o florescimento do homem, que não se confunde com o “melhoramento” cristão.²⁹ No seu caso, isso será realizado pela transvaloração dos valores, com os conceitos de eterno retorno, *amor fati* e *Übermensch*.

Ora, talvez fosse até menos problemático se Nietzsche tivesse permanecido num ceticismo moral. Mas ele foi além, propondo uma moral afirmativa, de caráter naturalista, cujos conceitos e relações entre si são complexos (como entender a relação o eterno retorno como tese naturalista e como imperativo ético, por exemplo?).³⁰ A forma mais deflacionada de tentar compreender os conceitos da moral afirmativa de Nietzsche é vê-los como exortações para o estímulo do florescimento humano, fórmulas para promover formas diferentes de vida e cultivar virtudes ativas, sem o fanatismo dogmático que fundava a moral cristã. Esses conceitos teriam um caráter regulador, ficcional, tendo por fim fomentar a excelência humana, já que o homem, para Nietzsche, está sempre em processo, e por isso sempre passível de recriar a si mesmo e suas normas.

Esse tipo de interpretação permite atualizar a ética nietzschiana sem cair

27 *Fragmento Póstumo* 23 [3] de outubro de 1888. KSA 13.603-604.

28 *Para além de Bem e Mal* § 226. KSA 5.162.

29 *Crepúsculo dos Ídolos*, “Os ‘melhoradores da humanidade’”, KSA 6.98-102.

30 Marton, 2000.

nas armadilhas de um naturalismo ontológico. Ela permite, também, um diálogo com as mais interessantes tentativas de formular uma ética naturalista. E, de fato, o projeto genealógico de Nietzsche favorece esse diálogo, que podemos realizar com a proposta de um “projeto ético” de Philip Kitcher.

Em seu artigo “Is a naturalized ethics possible?”, Kitcher³¹, um crítico arguto de tentativas mais ambiciosas de naturalização da moral, como a sociobiologia, responde afirmativamente à questão posta por seu título. Para isso, inicialmente, numa parte descritiva, ele apresenta sua genealogia, que em muitos aspectos se assemelha à genealogia nietzschiana. Em ambas encontramos um processo de hominização de um animal beligerante, que teve de passar por um processo de socialização. Nesse processo, o que manteve a comunidade pacificada foi a aplicação de castigos àqueles que não seguiam as regras impostas pelo grupo. Para isso, foi necessário não só o desenvolvimento cognitivo da consciência, como também o reconhecimento das ações alheias como intencionais. Num estágio posterior, ocorre a criação de uma divindade como espécie de vigia das ações humanas e o surgimento dos guias religiosos como intermediários de Deus, que ganham assim proeminência sobre as normas da comunidade. Para Kitcher, a fundamentação da moral da religião é um equívoco, mas, por outro lado, a filosofia moral apenas criaria substitutos seculares para a religião, só que com menos força normativa. Sua saída é compreender o surgimento e desenvolvimento da moral como um “projeto ético”, que pressupõe um progresso por meio da constituição de uma conversação ideal e da compreensão pragmatista de que é lidando com os problemas morais que soluções podem ser encontradas para dar continuidade a esse processo que é o projeto ético.

Vemos que, ao aproximar as duas genealogias, encontramos no projeto ético de Kitcher a questão que separa Nietzsche de outras formulações éticas: a ideia de progresso moral como tácita aceitação da moral vigente. Para Nietzsche, Kitcher seria mais um “melhorador” da humanidade, e não um promotor da excelência humana. Mas Kitcher está atento a isso. Segundo ele, as possibilidades de florescimento do homem permitem dois pontos de vista, um igualitário e outro perfeccionista³²:

A sugestão óbvia é que a evolução do projeto transformou a vida humana, fornecendo possibilidades dramaticamente diferentes de florescimento humano, e, uma vez que elas estejam disponíveis, o problema central torna-se o de permitir aqueles que são capazes de realizá-las o façam. Poderíamos esquecer as aspirações medíocres dos muitos (“o rebanho”) e promover a vida gloriosa dos poucos (“os espíritos livres”).

31 Kitcher, 2014.

32 Kitcher, 2014, p. 252.

Nietzsche representa o mais profundo desafio à versão democrática (igualitária) da ética naturalista que eu elogiei”.³³

Referências

- ACAMPORA, C. D. “Naturalism and Nietzsche’s Moral Psychology”. In: ANSELL PEARSON, K. *A Companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell, 2006, pp. 314-333.
- BROBJER, T. *Nietzsche’s Ethics of Character*. Uppsala: Uppsala University, 1995.
- CLARK, M. & DUDRICK, D. “The Naturalisms of *Beyond Good and Evil*”. In: ANSELL PEARSON, K. *A Companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell, 2006, pp. 148-167.
- DE CARO, M. & MACARTHUR, D. (Orgs.). *Naturalism and normativity*. New York: Columbia University Press, 2010.
- DENNET, D. *A Perigosa Ideia de Darwin*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- HUME, D. *Tratado da natureza Humana*. São Paulo: Editora da Unesp, 2000.
- JANAWAY, C. *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche’s Genealogy*. New York, Oxford University Press, 2007.
- JOYCE, R. *The Evolution of Morality*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2007.
- KITCHER, P. “Is a naturalized ethics possible?”. In: *Behaviour*, v. 151, 2014, pp. 245-260.
- KNOBE, J. & LEITER, B. “The Case for Nietzschean Moral Psychology”. In: LEITER, B. & SINHABABU, N. *Nietzsche and Morality*. Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 83-109.
- LEITER, B. *Nietzsche on Morality*. New York: Routledge, 2002.
- LEITER, B. “O naturalismo de Nietzsche reconsiderado”. In: *Cadernos Nietzsche*, v. 29, 2011, pp. 77-126.
- LOPES, R. “A ambicionada assimilação do materialismo: Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX”. In: *Cadernos Nietzsche*, v. 29, 2011, pp. 309-352.
- MARTON, S. “O eterno retorno do mesmo: Tese cosmológica ou imperativo ético”. In: *Extravagâncias*. São Paulo/Ijuí: Discurso/Unijuí: 2000, pp. 67-94.
- MOORE, G. & BROBJER. *Nietzsche and Science*. New York: Routledge, 2004.
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA). 15 vols. Organizada por Giorgio Colli eazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter, 1988.

33 Kitcher, 2014, p. 258. Kitcher defende que um cultivo universal, igualitário, englobaria o programa nietzschiano, algo com que Nietzsche certamente não concordaria.

- PRINZ, J. "Genealogies of Morals: Nietzsche's Method Compared". In: *Journal of Nietzsche Studies*, vol. 47, n. 2, Summer 2016, pp. 180-201.
- RÉE, P. *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*. In: *Gesammelte Werke (1875-1885). Supplementa Nietzscheana*, vol. 7. Berlin: Walter de Gruyter, 2004.
- SAAR, M. & WIESMANN, H. G. Simon May (Ed.), *Nietzsche's Genealogy of Morality: A Critical Guide*, Cambridge University Press, 2011 (Review). In: *Notre Dame Philosophical Reviews*, 07/03/2012. <https://ndpr.nd.edu/news/nietzsche-s-genealogy-of-morality-a-critical-guide-3/><acesso em 11/03/2018>.
- SCHACHT, R. "Nietzschean Normativity". In: SCHACHT. *Nietzsche's Postmoralism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 149-180.
- SCHACHT, R. "O Naturalismo de Nietzsche". In: *Cadernos Nietzsche*, v. 29, 2011, pp. 35-75.
- SCHACHT, R. "Nietzsche's Naturalism and Normativity". In: JANAWAY, C. & ROBERTSON, S. (Orgs.). *Nietzsche, Naturalism and Normativity*. Oxford: Oxford University Press, 2012, pp. 236-258.

Vontade de nada e vontade de saúde nos escritos tardios de Nietzsche

Will to Nothingness and Will to Health
in Nietzsche's later Writings

Clademir Luís Araldi

Universidade Federal de Pelotas

RESUMO

Nos escritos de 1888, Nietzsche retoma com interesse redobrado duas formas antagônicas da vontade: a vontade de saúde e a vontade de nada. Investigaremos, a partir da discussão com Scarlett Marton, se e como as atitudes sadias do próprio Nietzsche decorrem de suas condições fisiológicas e, no contexto dos dois primeiros capítulos de *Ecce Homo*, em que medida a configuração pulsional de Nietzsche dita a sua terapêutica e sua tarefa filosófica. Da perspectiva do Nietzsche 'saudável', a vontade de saúde predominaria sobre a vontade de nada. Num segundo momento, questionaremos a afirmação de Nietzsche, de que ele seria "fundamentalmente sadio", a partir dos textos de 1885 a 1888, em que ele investiga também a vontade de nada. Enquanto doente, ele poderia ser médico de si mesmo e, com isso, médico da cultura? Admitindo sua dupla natureza, o Filósofo doente poderia investigar o trabalho secreto do instinto da decadência sem ser por ele influenciado?

PALAVRAS-CHAVE

Vontade de Saúde; Vontade de Nada; Instinto; Niilismo; Transvaloração.

ABSTRACT

In his writings of 1888, Nietzsche resumes, with renewed interest, two antagonistic forms of will: the will to health and the will to nothingness. Here we investigate, from the discussion with Scarlett Marton, if and how the healthy attitudes of Nietzsche himself arise from his physiological conditions and, within the context of the two first chapters of *Ecce Homo*, the extent to which Nietzsche's drive configuration dictates his therapeutics and his philosophical task. From the perspective of the 'healthy' Nietzsche, the will to health would prevail over the will to nothingness. In a second moment, we will question Nietzsche's affirmation that he was 'fundamentally healthy', from the texts of 1885-1888, in which he also investigates the will to nothingness. While a sick man, could he be his own doctor and, thus, the culture's doctor? Admitting his double nature, could the sick Philosopher investigate the secret work of the instinct of decadence without being influenced by it?

KEY WORDS

Will to Health; Will to Nothingness; Instinct; Nihilism; Revaluation.

1. A vontade de saúde em *Ecce Homo*: uma perspectiva afirmadora

No texto “Je fis de ma volonté de santé, de *vie*, ma philosophie...’ Nietzsche et le problème de la médecine dans *Ecce Homo*”, Scarlett Marton defende que Nietzsche é em *Ecce Homo*, ao mesmo tempo, médico (de si mesmo e da cultura), e paciente (o doente que poderia analisar a *décadence* em si e no seu tempo).¹ Consideramos este texto muito significativo, no modo como Marton analisa e interpreta os primeiros dois capítulos de *Ecce Homo* como recursos filosóficos para relacionar a vontade de saúde com o problema da decadência e do niilismo, especificamente com a vontade de nada.

Para o problema a ser investigado neste artigo, importa o modo como Nietzsche se coloca como médico de si mesmo e como doente nos dois capítulos de *Ecce Homo*: “Por que sou tão sábio” e “Por que sou tão esperto”. Antes de mais nada, é preciso esclarecer qual é o estatuto do escrito enviado para publicação *Ecce Homo*. Scarlett Marton mostra que já a partir do primeiro capítulo, Nietzsche torna a sua narrativa autobiográfica (com a descrição minuciosa de suas enfermidades) em um texto filosófico, ao longo do qual vai se destacando a sua tarefa mais própria.² Em “Por que sou tão sábio”, Nietzsche expõe sua dupla origem: “A felicidade de minha existência, sua singularidade, talvez, está em sua fatalidade: para exprimi-lo em forma de enigma, eu, como meu pai, já estou morto, como minha mãe, vivo ainda e envelheço”³. Nessa narrativa autobiográfica, Nietzsche acredita ter encontrado algo que o distinguiria de todos os filósofos e seres humanos anteriores, a saber, a “neutralidade” em relação à vida como um todo:

Essa dupla ascendência, como que do mais alto e do mais baixo degrau da escada da vida, ao mesmo tempo *decadente* e *começo* — é isso, se é que é alguma coisa, que explica aquela neutralidade, aquela liberdade de partido em relação ao problema global da vida, que, talvez, me caracteriza. Tenho para os sintomas de ascensão e declínio um faro mais refinado do que jamais teve um homem, sou o mestre *par excellence* nisso — conheço a ambos, sou ambos.⁴

É importante notar que o autor de *Ecce Homo* hesita em afirmar que ele possui essa neutralidade em relação à vida, ao inserir um “talvez”. Procuraremos

1 Cf. Marton, 2016, p. 2.

2 Cf. Marton, 2016, p. 9.

3 *Ecce Homo*, “Por que sou tão sábio”, § I, KSA 6.264. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho (Nietzsche, 1978). A partir de agora indicado como RRTF.

4 *Ecce Homo*, “Por que sou tão sábio”, § I, KSA 6.264, tradução de RRTF.

mostrar na segunda parte deste artigo que justamente essa neutralidade não existe em Nietzsche. Ao tomar partido pela vontade de saúde, de vida, o filósofo coloca a perspectiva da saúde como hierarquicamente superior à perspectiva da vontade de nada, que é a causa do adoecimento do homem. Essas duas perspectivas são assimétricas, no modo como Nietzsche as confronta em sua própria vida. Ele cita o seu período de mais baixa vitalidade, os anos de 1879 e 1880, para mostrar que ele é um *expert* em questões de decadência. Ao dispensar o diagnóstico de outros médicos, ele próprio se autodiagnostica:

Simplemente indemonstrável qualquer degeneração local; nenhuma dor de estômago organicamente condicionada, por mais que, sempre, como consequência do esgotamento geral, a mais profunda fraqueza do sistema gástrico. Também a doença dos olhos, às vezes aproximando-se perigosamente da cegueira, apenas decorrência, não causa: de modo que, com cada aumento de força vital, também a visão aumentou outra vez. — Uma longa, demasiado longa série de anos significam para mim convalescença — também significam, infelizmente, regressão, degradação, periodicidade de uma espécie de *décadence*.⁵

Que condições Nietzsche possui para realizar o diagnóstico de sua condição fisiológica? Antes de analisarmos a refinada arte de Nietzsche de “transtrocara perspectivas”, detenhamo-nos na ótica desse doente singular, que pretende observar de modo neutro os valores mais sadios e afirmativos da humanidade. Por que os demais doentes expressam perspectivas e sentimentos de vingança em relação aos valores mais sadios?

Marton entende que, no contexto de *Ecce Homo*, as atitudes sadias de Nietzsche (como ter um sentido soberano de distinção e estar livre de qualquer ressentimento) não decorrem de decisões voluntárias. Ao invés disso, haveria um vínculo estreito das condições fisiológicas com as escolhas de regime alimentar, de lugar e de clima. Nietzsche estabeleceria o diagnóstico de suas condições fisiológicas singulares, ao narrar com refinada auto-observação psicológica suas atitudes sadias.⁶ A maestria de Nietzsche estaria, assim, no modo como ele transforma suas experimentações e seu caso singular de saúde em problema filosófico, operando ainda no registro genealógico.⁷ Queremos apontar aqui um problema na formulação do problema filosófico da saúde e da doença. Se em todos os filósofos doentes, o corpo doente e debilitado gerou obras que expressavam suas fraquezas fisiológicas, em Nietzsche as coisas se passam de modo distinto.

5 *Ecce Homo*, “Por que sou tão sábio”, § 1, KSA 6.265, tradução de RRTF.

6 Cf. Marton, 2016, pp. 3-5. Concordamos com Marton no sentido de que Nietzsche atribui “um valor essencial à doença”, não apenas para justificar a si mesmo e às suas idiosincrasias fisiopsicológicas.

7 Cf. Marton, 2016, pp. 6 e 8.

Nietzsche afirma que as obras do período em que mais esteve doente, *O Andarilho e sua Sombra* e *Aurora* expressaram uma “perfeita clareza e serenidade, e mesmo exuberância de espírito”.⁸ Ou seja, nos anos da mais profunda debilidade fisiológica Nietzsche deixou de ser pessimista, para assumir a leveza de espírito. É curioso que ele não fornece uma explicação propriamente fisiológica para suas doenças. As doenças dos olhos (incluindo a miopia) e as dores de estômago seriam somente decorrências (sintomas) de um ‘esgotamento geral’.⁹ Mas ele não nos descreve psicológica e fisiologicamente em que consiste esse esgotamento geral e que causas¹⁰ propiciaram o “aumento da força vital”. Aqui Nietzsche abandona o campo da pesquisa empírica e ingressa num âmbito especulativo, apoiado em sua arguta arte de auto-observação. Entendo que ele opera aqui com resquícios da velha *Naturphilosophie*¹¹ romântica, como se houvesse um instinto vital, um núcleo íntimo (uma espécie de *Kunsttrieb*) inacessível às ciências da natureza, mas que impulsionaria o processo dinâmico da vida, inclusive dos seres que pensam, sentem e avaliam.

Nietzsche afirma ser o oposto [*der Gegensatz*] de um *decadente* quando constata a existência, em si mesmo, de um “instinto de conservação” ou “instinto de autorrestabelecimento”. Ou seja, ele teria sido *décadent* apenas esporadicamente. Mesmo tendo adotado periodicamente a perspectiva do doente, no fundo ele seria sadio, e o estar-doente (mesmo que por longos períodos) seria um obstáculo imposto à sua vontade de saúde: “Tomei-me em mãos, curei a mim próprio: a condição para isso – todo fisiólogo o admitirá — é *ser sadio no fundamento*. Um ser tipicamente mórbido não pode sarar, e menos ainda curar a si mesmo; para alguém tipicamente sadio, ao inverso, o estar-

8 *Ecce Homo*, “Por que sou tão sábio”, § 1, KSA 6.265, tradução de RRTF.

9 Assim, Nietzsche ironiza o médico que o tratou como neurastênico, à medida que o mesmo, após reconhecer que não havia nada de errado com os nervos de Nietzsche, teria dito: “eu próprio é que sou nervoso”. *Ecce Homo*, “Por que sou tão sábio”, § 1, KSA 6.265, tradução de RRTF.

10 Ao relacionar a fisiologia com as questões referentes à saúde e à doença, Nietzsche opera com causas e efeitos. Ele investiga desde a época de elaboração de *Para além de Bem e Mal* as causas fisiológicas das doenças dos fracos e malogrados. Cf. *Fragmento Póstumo* 7 [6] final de 1886 — primavera de 1887, KSA 12.274ss. Cf. também *Genealogia da Moral*, “Terceira dissertação”, § 15, KSA 5.374.

11 Concordo com Gregory Moore, quando ele afirma que a compreensão de fisiologia e de vontade de potência em Nietzsche possui aspectos teleológicos, na reivindicação de que há uma força vital que almeja poder. Assim, segundo Moore, Nietzsche reproduziria muitos mal-entendidos de seus contemporâneos (p. ex., de Nägeli, de Roux e de Rolph), tentando juntar a linguagem metafísica e antropomórfica da *Naturphilosophie* alemã com a linguagem da biologia evolutiva moderna. Cf. Moore, 2011, p. 55.

-doente pode até mesmo ser um estimulante à vida, à mais-vida”.¹² Ao contrário dos decadentes fisiologicamente (dos seres tipicamente mórbidos), o autor de *Ecce Homo* seguiu o caminho da afirmação da vida, descobriu, com a ajuda das suas doenças inclusive, a profusão da vida. É preciso insistir: não foi por ter cursado medicina (como foi o caso de Paul Rée nos anos 1880) que ele encontrou os remédios certos para seus estados doentios. Mas isso se deve ao fato fisiológico de ele ser “sadio no fundamento”. Há uma necessidade forte que liga a vontade de saúde à afirmação da vida. Os fracos, doentes e malogrados não têm cura! E nem se poderia censurá-los por aderirem aos valores da moral dos escravos e aos modos ascéticos de vida. Pois eles instintivamente escolherão os remédios errados, que os tornarão ainda mais doentes! Considero que esse “necessitarismo” forte é a marca da obra tardia de Nietzsche, estando presente também em obras como *Para além de Bem e Mal*, *Genealogia da Moral* e no Fragmento de Lenzer-Heide, como veremos a seguir. Por estar impregnado do instinto de restabelecimento de si mesmo é que ele pode afirmar: “— fiz de minha vontade de saúde, de *vida*, minha filosofia...”.¹³ Scarlett Marton compreende bem o alcance dessa afirmação para a vertente positiva da filosofia de Nietzsche:

Nietzsche começa por estabelecer uma relação íntima entre seu estado de saúde e sua maneira de pensar. Quando ele se ocupa de suas atitudes sadias e de suas “escolhas” quanto ao regime alimentar, ao lugar, ao clima e às distrações, ele deixa a entender que são as pulsões que lhe prescrevem o tratamento a seguir. Quando ele se volta para a sua reflexão filosófica, ele dá a entender que é sua condição fisio-psicológica que determina a terapêutica que lhe convém. Priorizando sem cessar sua configuração pulsional, ele acaba por atribuir-lhe sua própria filosofia.¹⁴

Concordamos com a tese de Marton, de que no contexto de *Ecce Homo* “ser médico de si” é condição para Nietzsche ser médico da cultura. Justamente nisso estaria a sua tarefa filosófica mais própria, que consiste na transvaloração dos valores. Entretanto, parece-nos que há várias pressuposições não explicitadas que dificultam a execução dessa tarefa. Quero destacar aqui a convicção de Nietzsche da unidade entre corpo e alma e a pressuposição de que ele seria um ser tipicamente sadio, apesar dos sintomas doentios. Nietzsche não provou nas obras anteriores que ele teria efetivamente superado o dualismo corpo-alma. A constituição da fisio-psicologia, como é anunciada no primeiro capítulo de *Para além de Bem e Mal* seria um modo de superar esse antagonismo. Entretanto, em *Ecce Homo* ele

12 *Ecce Homo*, “Por que sou tão sábio”, § 2, KSA 6.266, tradução de RRTF. Infelizmente, Nietzsche não menciona nenhum fisiólogo que concordaria com sua afirmação.

13 *Ecce Homo*, “Por que sou tão sábio”, § 2, KSA 6.266, tradução de RRTF.

14 Cf. Marton, 2016, p. 10.

refere à psicologia e à fisiologia ainda como duas ciências, se bem que próximas, que lidam de modo distinto com os instintos e pulsões humanas. Quando ele afirma ser sadio “no fundamento”, ele presume que os fisiólogos concordariam com ele. As relações entre as atitudes sadias e as condições fisiológicas em Nietzsche são bem mais complexas do que ele muitas vezes retoricamente afirma em *Ecce Homo*, e do reducionismo fisiológico que ele sustenta, por exemplo, quando compara o modo de operar do espírito com o estômago.¹⁵ Scarlett Marton explora os aspectos afirmativos do trabalho do instinto de conservação em Nietzsche. Para ela, o fato de as pulsões corporais se organizarem de modo hierárquico permitiria a constituição de uma índole bem lograda. É o instinto de conservação de si do próprio Nietzsche que organizaria suas “faculdades” e determinaria, *sem que isso chegasse à consciência*, a tarefa mais própria de Nietzsche: Então ele [Nietzsche] defende a ideia que, graças ao trabalho do instinto de conservação, suas diferentes pulsões se organizam, de modo que suas atividades se integram; entre elas se estabelecem relações de interdependência; umas se submetem às outras, as quais, por seu turno, se submetem às outras ainda. Em virtude dessa organização hierárquica, elas se organizam com as pulsões de disposição concordante e submetem as que lhe são opostas, uma pulsão predominante chega a coordenar todas as pulsões e a impor-lhes uma direção clara e precisa.¹⁶ Com isso, todas as caracterizações que Nietzsche apresenta da “índole bem lograda”¹⁷ permitiriam a constituição de um “egoísmo sem ego”.¹⁸ Segundo Marton, esse egoísmo “sadio” do autor de *Ecce Homo* se expressaria no modo não consciente através do qual o instinto de conservação produziria uma configuração pulsional singular (fisiopsicológica), destinada à tarefa própria da transvaloração dos valores. Teríamos assim, no final do § 2 do capítulo “Por que sou tão sábio” a confirmação de que Nietzsche não se deteve na arte de transtocar perspectivas, mas que ele se tornou saudável. Sua “vontade de saúde, de *vida*” permitiu-lhe colocar-se como o oposto e também como o *reverso* [*das Gegenstück*] de um ser tipicamente mórbido, ou seja, de uma índole malo-

15 Para Scarlett Marton, não se trata de uma mera metáfora, pois para Nietzsche o “próprio espírito é um sistema digestivo”. Essa seria a estratégia argumentativa do filósofo solitário, que tentaria com isso mostrar que no estômago e no espírito ocorrem os processos de incorporação e de assimilação, típicos de todos os seres vivos. Cf. Marton, 2016, p. 6. Questionamos essa identificação, pois ela acarreta um reducionismo fisiológico que o próprio Nietzsche nem sempre segue. Por exemplo, quando ele diz que expressou em *Aurora* uma “exuberância de espírito”, ele não parece identificar o espírito ao estômago, muito menos ao seu estômago, no quadro de debilidade fisiológica em que vivia. Parece-me que Nietzsche está transpondo um conceito da fisiologia (assimilação) para o campo da moral, como se se tratasse de um mesmo domínio de pulsões, apenas pressuposta.

16 Marton, 2016, p. 7.

17 Cf. *Ecce Homo*, “Por que sou tão sábio”, § 2, KSA 6.267.

18 Marton, 2016, p. 8.

grada. Portanto, ele estaria apto a realizar a *sua* tarefa de transvaloração. Quando Nietzsche descreve a índole bem lograda, ele descreve a si mesmo: “— Pois bem, eu sou o *reverso* de um *décadent*, pois acabo de *me* descrever”.¹⁹ Reconhecemos o mérito do texto de Scarlett Marton, de desenvolver com rigor o aspecto afirmativo da tarefa nietzschiana (a transvaloração dos valores) a partir do esforço contínuo em configurar filosoficamente a vontade de saúde e de *vida*. Assim, o Nietzsche médico de si mesmo poderia tornar-se médico da cultura, diagnosticando os sintomas da decadência e prescrevendo não receitas prontas, mas condições para que outros seres humanos pudessem cultivar uma “vontade forte”, no sentido de hierarquização dos impulsos. É inegável que Nietzsche buscou transmutar os longos e intensos padecimentos de sua existência por meio de *sua* tarefa, a transvaloração. Assim, a vontade de saúde foi *seu* “melhor medicamento”²⁰ contra o pessimismo da fraqueza e contra os movimentos modernos de decadência.

Entretanto, questiono se os esforços filosóficos de Nietzsche são suficientes para superar a “vontade de nada” [*der Wille zum Nichts*] em si mesmo, em seu tempo e em sua cultura. Buscarei primeiramente mostrar que a vontade de nada se contrapõe à vontade de vida e de saúde de um modo mais forte do que Nietzsche admite em *Ecce Homo*. Não é nosso intuito seguir o itinerário autoafirmativo de Nietzsche nos capítulos seguintes (“Por que sou tão esperto”, “Por que escrevo livros tão bons” e “Por que sou um destino”), mas confrontar a vontade de nada com a vontade de vida. Nesse sentido, mostrarei que a vontade de nada também resulta em hierarquização dos impulsos. O padre ascético (mas não só ele) é um mestre em hierarquizar impulsos numa perspectiva aparentemente terapêutica. No fundo, é o “trabalho secreto” do instinto de decadência que age através de seus impulsos e valores.

2. O que significa a vontade de nada?

Após a publicação de *A gaia Ciência*, em 1882, Nietzsche menciona de modo lacônico um traço da existência humana: a aspiração ao nada [*das Streben ins Nichts*].²¹ Nessa época de despedida da filosofia do espírito livre, ele se volta ainda

19 *Ecce Homo*, “Por que sou tão sábio”, § 2, KSA 6.267, tradução de RRTF. O simples fato de Nietzsche descrever a si mesmo como um ser humano bem logrado não faz dele o reverso de um *décadent*. Entendo que ele *presume* que a descrição de suas atitudes sadias e traços de caráter estejam intimamente ligados à sua constituição fisiológica, de modo a dispensar qualquer outra prova empírica. Esbarramos, contudo, nos limites da auto-observação psicológica de Nietzsche e em seus poucos conhecimentos de fisiologia.

20 Cf. *Fragmento Póstumo* 40 [65] de agosto-setembro de 1885, KSA II.665. Cf. também *Fragmento Póstumo* 41 [9] de agosto-setembro de 1885, KSA II.684.

21 Cf. *Fragmento Póstumo* 2 [5] do verão-outono de 1882, KSA 10.44. Cf. também *Fragmento Póstumo* 4 [1] de novembro de 1882 – fevereiro de 1883, KSA 10.109. Neste fragmento

criticamente às consequências negativas da moral.²² É como “amigo da vida” que ele adverte inicialmente acerca dos perigos de sucumbir perante essa estranha aspiração ao nada. Alguns anos depois, no período de elaboração de *Para além de Bem e Mal*, Nietzsche retoma a “aspiração ao nada”, em suas considerações sobre a decadência da interpretação moral do mundo. Ao compreender essa aspiração como um “traço budista”, ele já opera no registro do niilismo. Com o fim da interpretação moral do mundo parece que “nada possui sentido”.²³ Esses temas são retomados com vigor renovado no Fragmento de Lenzer-Heide, de 1887.²⁴

Nietzsche reconstrói genealógicamente a história da moral como um processo de autodissolução dos valores, impulsionado por um instinto niilista, a aspiração ao nada. Ao compreender o niilismo como vontade de nada, no Fragmento de Lenzer-Heide e na *Genealogia da Moral*, o filósofo solitário mostra claramente que ele não possui neutralidade em relação ao problema global da vida. Ele vai além da tarefa descritiva da genealogia da moral, quando divide a humanidade em dois grupos. De um lado, temos os oprimidos (fracos, escravos, caluniadores da vida);

póstumo, Nietzsche utiliza o plural: “nós, amigos da vida” para indicar que não está sozinho em face da grande comoção provocada pelo pensamento do eterno retorno. Os “amigos” da vida não querem sucumbir nem diante do perigo desse pensamento, nem em face de seu revés, de seu contragolpe, a “aspiração ao nada”.

- 22 Nietzsche declara guerra, por exemplo, ao princípio “melhor-não-ser-do-que-ser” [*Besser-Nichtsein-als-Sein*], procurando reverter esse dito tão antigo (da ‘sabedoria’ de Sileno) e retomado pela moral da negação da vida.
- 23 Cf. *Fragmento Póstumo 2* [127] do outono de 1885 – outono de 1886, KSA 12.126. Nietzsche compara o budismo indiano com a moral europeia. Ao contrário de filósofos como Hegel e Espinosa que tentaram superar a moral por meio de concepções panteístas, o budismo indiano seria ainda uma moral não superada.
- 24 É assim que Nietzsche descreve no Fragmento de Lenzer-Heide o sentimento crescente do vazio, do “em vão”, depois da decadência da interpretação moral cristã do mundo, que tinha pretensões de ser a *única* interpretação que fornecia o sentido para a existência humana. Sem querer abordar as implicações do pensamento do eterno retorno na obra tardia, enfatizo apenas o esforço de Nietzsche em superar a ameaça da “aspiração ao nada”, ao propor um novo experimento de pensamento, o do eterno retorno do sem-sentido. Ele retoma, nesse contexto, suas considerações sobre o panteísmo, principalmente em sua vertente espinosana, para abrir espaço para sua vontade de mais vida e potência. O *mais terrível* dos pensamentos consiste em pensar o absurdo da existência sob o signo do eterno retorno: “Pensemos esse pensamento em sua forma mais terrível: a existência, assim como ela é, sem sentido nem objetivo, mas inevitavelmente retornando, sem um final no nada: “o eterno retorno”. / Esta é a forma mais extrema do niilismo: o nada (o “sem sentido”), eternamente!” (*Fragmento Póstumo 5* [71] de 10 de junho de 1887, KSA 12.213 [S6]). Parece-me que Nietzsche está bem ciente das implicações de submeter o eterno retorno ao experimento de pensamento do niilismo mais radical. Ao final do processo de autodestruição da moral não são mais possíveis os modos de afirmação panteísta das religiões e da filosofia (como os de Espinosa e Hegel), de modo que caberia a ele, Nietzsche, a tarefa fatídica de propor a suprema afirmação da existência, para além do niilismo.

no outro lado estão os senhores²⁵ (violentadores, detentores do poder, os afirmadores da vida).²⁶ Nietzsche toma o partido da vida (da vida ascendente, no modo como ele a compreende): essa é a tônica da sua obra tardia. É no grande grupo dos oprimidos que o niilismo viceja e se metamorfoseia com poder crescente de destruição no mundo moderno. A vontade de potência, no modo como Nietzsche opera com essa noção no Fragmento de Lenzer-Heide, abarca todos os aspectos afirmativos da vontade de saúde e de vida²⁷; é ela que permite distinguir os fortes dos fracos. “Não há nada na vida que tenha valor, exceto o grau de potência – suposto, justamente, que a vida seja vontade de potência”.²⁸ Ora, Nietzsche já havia afirmado²⁹, e está convencido disso, de que a vida é “vontade de potência” — e continuará afirmando isso na *Genealogia da Moral...* Cada “traço característico fundamental” dos dominadores é vontade de potência; os fracos, inevitavelmente descobrirão que seus valores morais, suas crenças e verdades *são* formas disfarçadas da vontade de potência. Todos estão no mesmo solo. Os fracos, desse modo, não têm onde se agarrar, por não possuírem mais um poder efetivo para desprezar a vontade de potência dos dominadores, após a ruína da moral cristã.

Entretanto, Nietzsche contrapõe em escritos posteriores a vontade de potência à vontade de nada, como se se tratasse de duas vontades antagônicas, que demarcam dois campos próprios: o dos fortes (propensos a vencer) e o dos fracos (destinados a perecer). A vontade de potência se expressa como vida, como natureza, como arte..., mas teria como contramovimento a “vontade de nada”, que é a vontade dos “vencidos, da escória, dos degenerados”.³⁰ Todo valor humano só poderia ser compreendido da perspectiva do poder, do incremento da potência. Em *O Anticristo* isso fica bem evidente: “O que é bom? — Tudo o que eleva o sentimento da potência, a vontade de potência, a potência mesmo no homem”.³¹ Importa aqui ver como a vontade de potência opera na dinâmica do niilismo, e porque a vontade de nada [*der Wille zum Nichts*] é contraposta a ela. Na vida

25 Não existem efetivamente os tipos forte e fraco em estado puro. Sequer existe uma nobreza, no sentido elevado do tipo nobre nietzschiano, no mundo moderno. Assim, são muito limitados os esforços de Nietzsche em comparar sua constituição pulsional com a dos nobres antigos, por ele ser também decadente (e moderno), assim como são infundadas as menções à sua ascendência de uma estirpe nobre polonesa.

26 *Fragmento Póstumo* 5 [71] de 10 de junho de 1887, KSA 12.214 [§9].

27 Pensemos no contexto de *Ecce Homo*, na ênfase dada por Marton à vontade de saúde, de vida, em “Por que sou tão sábio”, § 2.

28 *Fragmento Póstumo* 5 [71] de 10 de junho de 1887, KSA 12.215 [§10].

29 Cf. *Para além de Bem e Mal* § 186 e 259, KSA 5.107 e 208. Nesse último parágrafo, Nietzsche chega a identificar a vontade de potência à vontade de vida.

30 *Fragmento Póstumo* 14 [72] da primavera de 1888, KSA 13.254.

31 *O Anticristo* § 2, KSA 6.170.

humana, especialmente, somente teria valor “o grau de potência”. Ora, os fracos, malogrados [*die Schlechtweggekommenen*] estão em desvantagem em relação aos poderosos, por seu menor grau de potência, sobretudo do ponto de vista fisiológico. Privados do antídoto fornecido pelos valores da moral cristã, eles não têm outra saída a não ser: sucumbir no niilismo prático.

A existência dos malogrados perdeu seu valor; como não podem deixar de querer, só lhes resta querer destruir. Essa é a dinâmica singular da vontade de destruição: os malogrados buscam instintivamente os meios para destruir os poderosos, e para se autodestruírem, como p. ex., o romantismo e a autovivisseção.³² Com isso, revela-se uma vontade mais profunda: a vontade de nada [*der Wille ins Nichts*].

Teríamos assim uma primeira resposta: a *vontade de nada* é, num nível mais profundo, vontade de autodestruição própria dos malogrados. Entretanto, ao aprofundar a dinâmica da vontade de nada a partir da *Genealogia da Moral* e, principalmente, nos fragmentos póstumos de 1888, Nietzsche destaca o perigo de um outro movimento, que resultaria no triunfo da vontade de nada. Isso ocorreria se de fato “os *instintos de decadência* se assenhorearam dos *instintos de ascendência...*”, se de fato “a *vontade de nada* se assenhoreou da vontade de vida...”³³. Nietzsche hesita nesse fragmento póstumo, e pondera que seria mais “desejável” que os fracos não se autodestruíssem através do triunfo completo de sua vontade de nada. Como seria o mundo sem a astúcia dos fracos?! Não seria “talvez” esse aparente triunfo da vontade de nada sobre a vontade de vida (de potência) um recurso necessário no movimento inteiro da vida afirmativa? As reticências de Nietzsche ao final mostram que ele não possui ainda uma resposta satisfatória à questão acerca do que significa a vontade de nada. O final da segunda dissertação da *Genealogia da Moral* aponta para um caminho construtivo, que será desenvolvido na terceira dissertação e nos escritos de 1888.

Esse homem do futuro, que nos redimirá, tanto do ideal até agora, quanto daquilo *que teve de crescer dele*, do grande nojo, da vontade do nada, do niilismo, esse bater de sino do meio-dia e da grande decisão, que torna a vontade outra vez livre, que devolve à terra seu alvo e ao homem sua esperança, esse anticristo e antiniilista, esse vencedor de Deus e do nada — *ele tem de vir um dia ...*³⁴

Essa tarefa criadora e esse anúncio não cabem a Nietzsche, mas a alguém “mais forte” do que ele: a Zaratustra, como é anunciado no final da Segunda

32 *Fragmento Póstumo* 5 [71] de 10 de junho de 1887, KSA 12.216 [§11].

33 *Fragmento Póstumo* 14 [140] da primavera de 1888, KSA 13.323.

34 *Genealogia da moral*, “Segunda Dissertação”, § 24, KSA 5.336. Tradução de RRTF.

dissertação³⁵. Assim, esse “homem *redentor*” do grande cansaço niilista somente poderia vir num tempo futuro, mais forte, com a presença criadora de espíritos livres, que venceram Deus. Para essa tarefa é preciso justamente a “grande saúde”, algo que Nietzsche não parece ainda possuir em 1887!

O Fragmento de Lenzer-Heide também se encerra com a pergunta acerca de quem se revelarão os mais fortes nessa luta entre os impulsos de destruição e a vontade de mais vida.³⁶ Nietzsche não aponta diretamente para Zaratustra, mas parece se referir a ele, quando questiona: “Como esse homem pensaria o eterno retorno? —”³⁷ Os fracos se autodestruiriam, ao serem confrontados com o pensamento do eterno retorno, em sua forma mais terrível, niilista. Mas o próprio autor do *Zaratustra* não tem ainda uma resposta afirmativa. É importante notar que Nietzsche não se inclui entre os mais fortes, nesses dois escritos de 1887. Após expressar suas esperanças na vinda do homem zaratustriano do futuro, o redentor da vontade de nada, Nietzsche se cala na Terceira Dissertação da *Genealogia da Moral* sobre o desfecho dessa terrível luta contra a vontade de nada.

O sentido do ideal ascético está justamente em proteger a vida dos malogrados da autodestruição, do prazer de se autodestruir que está no núcleo da vontade de nada: “o ideal ascético brota do instinto de proteção e de cura de uma vida em degeneração, que por todos os meios procura manter-se e combater por sua existência”.³⁸ É um antídoto contra o cansaço niilista, inventado pelo padre ascético. É nesse contexto que Nietzsche fornece a segunda resposta acerca do significado da vontade de nada. A vontade de nada estaria na iminência de irromper — e atingir os “amigos da vida”, incluindo o próprio Nietzsche — caso dois afetos negativos “se casassem”: o grande *nojo* e a grande *compaixão* pelo homem. Se isso ocorrer, então inevitavelmente viria ao mundo o que há de mais sinistro: “a ‘última vontade’ do homem, sua vontade de nada, o niilismo”.³⁹ Nietzsche está preocupado em salvar o tipo bem logrado de homem (da grande saúde) dessa terrível praga, que se alastra no rebanho dos fracos e malogrados. Enquanto isso, o padre ascético, como médico e farmacêutico, prepara os remédios que irá prescrever ao rebanho adoecido. Mais do que isso, ele assume a missão de ser o “salvador” e o “pastor” desse rebanho: “A *dominação sobre sofredores* é seu reino, a ela o encaminha seu instinto, nela ele tem sua arte mais própria, sua maestria, sua espécie de felicida-

35 *Genealogia da moral*, “Segunda Dissertação”, § 25, KSA 5.337.

36 *Fragmento Póstumo* 5 [71] de 10 de junho de 1887, KSA 12.217 [§15].

37 *Fragmento Póstumo* 5 [71] de 10 de junho de 1887, KSA 12.217 [§16].

38 *Genealogia da moral*, “Terceira Dissertação”, § 13, KSA 5.366. Tradução de RRTF.

39 *Genealogia da moral*, “Terceira Dissertação”, § 14, KSA 5.368.

de”.⁴⁰ O padre ascético possui um instinto de cura. Ele também foi acometido pela doença da vontade, mas é forte o bastante para dominar o rebanho doente, e para prescrever remédios. Por ser também doente, fisiologicamente⁴¹ decadente, ele efetivamente não cura os doentes, mas torna os doentes ainda mais doentes. Até agora, parece que não houve o casamento do “grande nojo” pelo homem com a “grande compaixão” pelo homem na vida do tipo bem logrado. Os fracos, por sua vez, não cairiam no niilismo suicida, pois os remédios prescritos pelo padre ascético impedem que eles se autodepreciem.

Por muito tempo, o ideal ascético conseguiu deter a ameaça do *horror vacui*, do vazio de sentido, pois ele deu um sentido (“o único sentido até agora”) para o homem e para o seu sofrimento. Assim, a porta se fechava ao hóspede mais sinistro, a vontade de nada (niilismo suicida). Até então, a vontade estava salva. Mas, Nietzsche, o primeiro niilista completo da Europa, tem algo de terrível a revelar, no que se refere aos movimentos niilistas da vontade humana. Ao final da *Genealogia da Moral* ele declara:

Simplesmente não é possível esconder o *que* propriamente exprime esse querer inteiro, que recebeu do ideal ascético sua orientação: esse ódio contra o humano, [...] essa repulsa aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, esse anseio por afastar-se de toda aparência, mudança, vir-a-ser, morte, desejo, anseio mesmo — tudo isso significa, ousemos compreendê-lo, uma *vontade de nada*, uma má-vontade contra a vida, uma rebelião contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas é e permanece uma *vontade!* ... E, para ainda em conclusão dizer aquilo que eu dizia no início: o homem prefere ainda querer *o nada*, a *não* querer ...⁴²

Com isso, temos uma terceira resposta: a vontade de nada é *uma vontade*, que move o padre ascético e suas produções niilistas. Entretanto, o “homem” ainda permanece um animal doentio, e a Terra, o planeta ascético *par excellence*, um grande hospício, mas não um lugar de cura e de conquista da grande saúde. Nietzsche parece projetar a irrupção da vontade de nada para um futuro indefinido, quando o processo de autodissolução da moral tiver chegado ao seu termo, quando a vontade de verdade tomar consciência de si como um problema. Isso, no entanto, não é suficiente para que a vontade de nada realmente irrompa. Seria

40 *Genealogia da moral*, “Terceira Dissertação”, § 15, KSA 5.372, tradução de RRTF.

41 Fica claro que Nietzsche ainda não logrou a unificação da fisiologia com a psicologia, quando ele trata da aparente contradição da vida lutando contra a vida: “Uma auto-contradição tal como parece apresentar-se no asceta, ‘vida *contra* vida’, é — isto pelo menos já está claro como a palma da mão —, considerada fisiologicamente, e não mais psicologicamente, simplesmente insensatez”. *Genealogia da Moral*, “Terceira Dissertação”, § 13, KSA 5.365, tradução de RRTF.

42 *Genealogia da Moral*, “Terceira Dissertação”, § 28, KSA 5.412, tradução de RRTF.

preciso que tanto os fracos quanto os fortes dessem vazão aos instintos niilistas suicidas ou, em outras palavras, ao prazer de destruição e de autodestruição.⁴³ Essa seria a força derradeira dos fracos. Mas Nietzsche não quer permitir que os fortes sejam contaminados pela fraqueza, quer evitar o nojo e a compaixão pelo homem doente. Se a grande saúde está reservada apenas ao tipo bem logrado de homem, ele quer garantir que os fracos não sucumbam e não infectem os que ainda são saudáveis. Ele simplesmente afirma que é a própria vida que combate no ideal ascético contra a destruição e a morte, pois “o ideal ascético é um artifício da *conservação* da vida”.⁴⁴ Mas de que “vida” ele fala? Ao final da *Genealogia da Moral* Nietzsche nos dá uma indicação do que seria a “essência”, a “lei” da vida: “Todas as grandes coisas vão ao fundo por si mesmas, por um ato de autossupressão [*Selbstaufhebung*]: assim o quer a lei da vida, a lei da *necessária* autossuperação [*Selbstüberwindung*] que está na essência da vida, — [...]”.⁴⁵

O que há de novo nos escritos de 1888 é que Nietzsche passa a afirmar como algo de fato ocorrido, que a “vontade de nada” predominou sobre a “vontade de vida”⁴⁶. Entendo que isso se deve à ‘reformulação’ da lei da vida, nos últimos meses de produção filosófica de Nietzsche.

A lei suprema da vida, formulada por Zarathustra, exige que não se tenha *compaixão* para com os refugos e com os restos da vida, — que se *aniquile* o que poderia ser meramente obstáculo, veneno, conspiração, rivalidade subterrânea, — numa palavra, *cristianismo*... num entendimento mais profundo, é *imoral* dizer: não deves matar...⁴⁷

Certamente, na obra publicada Nietzsche trata mais dos aspectos afirmativos de sua filosofia e da vontade de saúde, de *vida* que a *anima*. A vontade de nada e o niilismo aparecem mais na obra publicada como etapa transitória ou como condição para a suprema afirmação da vida. Quisemos mostrar como Nietzsche hesita em

43 Para Wolfgang Müller-Lauter, a vontade de nada é também *um* impulso por poder, que possui coesão interna. Através do padre ascético, os fracos imporiam uma hierarquização das forças, colocando o centro de gravidade fora da vida terrena, no além. Assim, a vontade de nada predominaria sobre a vontade de vida dos nobres. Essa é a *força dos fracos*, que faz emergir a *fraqueza dos fortes*, sua submissão à lógica niilista dos valores dos “fracos”. Segundo Müller-Lauter, tanto os fortes quanto os fracos seriam impotentes para reverter o processo de dissolução niilista: “Parece que nem o tipo forte nem o tipo fraco podem impedir o declínio da humanidade” (Müller-Lauter, 2011, p. 140).

44 *Genealogia da Moral*, “Terceira Dissertação”, § 13, KSA 5.366, tradução de RRTF.

45 *Genealogia da Moral*, “Terceira Dissertação”, § 27, KSA 5.410, tradução de RRTF.

46 Como ele expressa em 1888: cf. *Fragmento Póstumo* 14 [123] da primavera de 1888, KSA 13.304 e o *Fragmento Póstumo* 14 [140] da primavera de 1888, KSA 13.323.

47 *Fragmento Póstumo* 22 [23] de setembro-outubro de 1888, KSA 13.594. Uma formulação semelhante ocorre logo em seguida: cf. *Fragmento Póstumo* 23 [10] do outubro de 1888, KSA 13.611.

relação à sua tarefa afirmativa, a transvaloração, à medida que o niilismo enquanto vontade de nada ainda permanece como uma ameaça latente. Em relação à “lei da vida”, por exemplo, nas obras publicadas, o filósofo solitário dá um outro acento para a decadência dos fracos: eles seriam material para ser usado e configurado pelos mais fortes, sendo, portanto, necessários na “economia da vida”.⁴⁸

•

E se Nietzsche interrompesse o *Ecce Homo* no parágrafo 2 de “Por que sou tão sábio”, e fizesse uma nova “tentativa de autocrítica”? Ele não seguiu essa via, mas nós podemos colocar essa pergunta experimentalmente na boca de Nietzsche: “Sou efetivamente o oposto e o reverso de um *décadent*?” Embora não esteja em *Ecce Homo*, essa questão permanece, de modo velado, como um desafio para Nietzsche. É nesse sentido que procuramos retomar a dupla perspectiva com que Nietzsche se coloca em relação à vida. Parece-me que em 1888, Nietzsche questiona com seriedade se nele mesmo não trabalharia *secretamente* o instinto niilista, a vontade de nada. Poderíamos contrapor muitas passagens dos escritos de 1888, em que Nietzsche apresenta a vertente criativa de sua filosofia. Mas os momentos em que ele coloca a si mesmo na perspectiva da vontade de nada são desafiadores e exigem uma resposta. Nietzsche-Zaratustra assume uma perspectiva *niilista*⁴⁹ no ditirambo “Entre aves de rapina”. Neste ditirambo, a identificação de Nietzsche com Zaratustra revela a persistência do niilismo em sua vida e obra. Zaratustra-Nietzsche aparece solitário, cindido em sua paixão do conhecimento, tendo apenas as aves de rapina como hóspedes. Ele está bem distante das Ilhas Bem-Aventuradas da afirmação: “Agora — / entre dois nadas / encurvado, / um ponto de interrogação, / um enigma cansado — / um enigma para *aves de rapina* ...”⁵⁰ O que significam essas reticências niilistas⁵¹ para a vontade de saúde e para a tarefa afirmativa de Nietzsche?

48 Cf. *Crepúsculo dos Ídolos*, “A moral como antinatureza”, § 6, KSA 6.87; Confira também *O Anticristo*, § 57, KSA 6, a referência ao sistema de castas e à lei de Manu. Entendo que essa “naturalização” da classificação hierárquica dos seres humanos e das diferentes ordenações das castas, ou seja, a afirmação de que elas são constituintes da economia global da vida, é filosoficamente insustentável. Esse resquício do vitalismo presente na *Naturphilosophie* alemã do século XIX se mostra também nos esforços ‘singulares’ nietzschianos de afirmação da vida.

49 Parece evidente que um leitor atento fará a censura: não se trata da projeção de uma perspectiva niilista *no* texto de Nietzsche? Para mim, essa perspectiva brota do interior da vida e dos escritos de Nietzsche.

50 *Ditirambos de Dioniso*, “Entre as aves de rapina”, KSA 6.392.

51 Nietzsche termina também o final da Segunda e da Terceira Dissertação da *Genealogia da Moral* com reticências. Enquanto no final da Segunda Dissertação as reticências decorrem das esperanças afirmativas em Zaratustra, compreendido ali como vencedor do nada, o final da Terceira Dissertação é bem mais lacunar, pois não é mostrado em que consiste propriamente “querer o nada”.

Nietzsche-Zaratustra se dobra à vontade de nada? Não concluímos dizendo que o Filósofo Solitário abandonou no final da obra seus esforços afirmativos. Ressaltamos, contudo, a persistência do “hóspede mais sinistro” nos meandros do pensamento e da vida de Nietzsche. “Entre aves de rapina” é uma expressão do niilismo enquanto ameaça da vontade de nada. Revertemos, com isso, o movimento feito por Scarlett Marton, a partir do *Ecce Homo*. Não mais o médico de si mesmo com pretensões de ser o médico da cultura, com uma tarefa própria afirmativa. Ao inserirmos uma perspectiva niilista no Nietzsche tardio quisemos dizer que Nietzsche, em momentos determinantes de sua obra, também foi atingido pela doença niilista e, dentro dos limites de sua vida e obra, não conseguiu a cura para essa “doença mortal”. Não temos condições de afirmar que a constituição fisiopsicológica *específica* de Nietzsche, nas últimas semanas de 1888 e do início de 1889, foi ou não propícia para o crescimento da vontade de nada. E mesmo que o fosse, ela não invalidaria seus esforços filosóficos afirmativos anteriores. As últimas cartas e escritos, do ponto de vista da sua vida, expressam bem a angústia e o desespero [*Verzweiflung*] desse (*in*)*dividuum* que muito sofreu. Da perspectiva do doente, Nietzsche *poderia* desenvolver mais *filosoficamente* as características da vontade de nada, num extremo do niilismo destrutivo. Nos capítulos iniciais de *Ecce Homo*, no entanto, ele pondera que não há escolha: por ser fundamentalmente sadio, sua própria constituição pulsional ditaria sua filosofia, suas atitudes sadias e sua tarefa criativa. Essa é a ênfase na vertente afirmativa, defendida por Scarlett Marton, a partir da vontade de saúde e de *vida* em Nietzsche. Contrapus-me a essa interpretação, à medida que questioneei se Nietzsche era “sadio no fundamento”. Esse questionamento trouxe à luz um aspecto trágico de sua obra: a determinação em expressar a dupla vontade, a vontade de saúde e a vontade de nada, sem ter no *seu* horizonte a expectativa de um desfecho feliz, a saber, do triunfo sobre o nada. A persistência da vontade de nada é um desafio no interior da obra de Nietzsche, e pode lançar ainda luzes para nossa atualidade, tão obscura e imersa em movimentos (auto)destrutivos.

Referências

- MARTON, S. “Je fis de ma volonté de santé, de *vie*, ma philosophie...’ Nietzsche et le problème de la médecine dans *Ecce Homo*”. Conferência apresentada no IX^o Congrès International du GERN: “La question de la médecine dans la philosophie de Nietzsche”. Basileia: 20 de junho de 2016 [no prelo].
- MOORE, G. *Nietzsche, Biology and Metaphor*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Trad. Clademir Araldi. São Paulo: Editora UNIFESP, 2011.

NIETZSCHE, F. W. *Obras incompletas. Coleção Os Pensadores*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

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

O estatuto da concepção nietzschiana de mundo

The mode of Nietzsche's conception of the world

Eder Corbanezi

Universidade de São Paulo

RESUMO

Nietzsche confere à sua concepção de mundo como vontade de potência o estatuto de interpretação, hipótese e ensaio. Procuraremos mostrar que, com isso, ele sublinha seu perspectivismo e antidogmatismo, mas ao mesmo tempo reivindica a necessidade e a superioridade de sua teoria: de um lado, ela resultaria de uma boa arte de interpretação e, de outro, seria afirmável apenas por formas de vida fortes e superiores. A nosso ver, porém, tal posição suscita três possíveis dificuldades, que analisaremos da seguinte maneira: primeiro, investigaremos a possibilidade de uma distinção absoluta entre artes boas e ruins de interpretação; em seguida, buscaremos compreender por que Nietzsche considera necessária a formulação de sua concepção de mundo, derivando-a não só de premissas por ele subscritas, mas também da crença na causalidade, criticada em boa parte de seus textos; por fim, examinaremos uma possível circularidade nos argumentos de que, segundo nos parece, o filósofo se vale para reclamar a superioridade de sua visão de mundo.

PALAVRAS-CHAVE

Mundo; Vontade de potência; Interpretação; Hipótese.

ABSTRACT

Nietzsche presents his conception of the world as will to power as an interpretation, a hypothesis, and an essay. We will attempt to show that in this way he underlines his perspectivism and antidogmatism, but at the same time he claims the necessity and the superiority of his theory: on the one hand, it would result from a good mode of interpretation and, on the other hand, it would be affirmable by stronger and superior types of life. However, we think this position is susceptible of containing three possible difficulties, which we will analyze as follows: first of all, we will investigate the possibility of an absolute distinction between good and bad modes of interpretation; next, we will try to understand why Nietzsche considers the formulation of his conception of the world as a necessary one, even though he derives it not only from premises he subscribes to, but also from the belief in causality, which he often criticizes; finally, we will examine a possible circularity in the arguments we consider the philosopher uses in order to claim the superiority of his view of the world.

KEY WORDS

World; Will to Power; Interpretation; Hypothesis.

Ao apresentar a sua concepção de mundo como vontade de potência, Nietzsche a ela se refere como uma interpretação, uma hipótese e um ensaio. Desse modo, ele dá a ver o caráter perspectivístico e antidogmático que a anima, oferecendo assim indicações sobre o seu estatuto. Este, contudo, revela-se mais complexo do que poderia parecer à primeira vista. Se o autor de *Zaratustra* confere à mencionada concepção de mundo uma dimensão interpretativa, ele não pretende, todavia, vê-la figurar como apenas mais uma interpretação entre outras, mas, ao contrário, reivindica a sua superioridade diante das demais; se a designa como hipótese e ensaio, tampouco quer sugerir com isso que ela resulte de uma elaboração arbitrária, mas, antes, de um procedimento a tal ponto rigoroso que a sua formulação se revela até mesmo necessária.

Assim, de maneira geral, esperamos mostrar que, ao caracterizar a sua concepção de mundo como interpretação, hipótese e ensaio, Nietzsche procura sublinhar o seu perspectivismo e antidogmatismo, sem por isso colocar-se na posição de um relativista radical que afirmaria a equivalência de todas as visões de mundo: além de hierarquizar as outras interpretações, ele considera a sua própria necessária e superior às demais.¹ É preciso, entretanto, esclarecer o caráter dessa necessidade e dessa superioridade, tanto mais por serem elas reivindicadas por uma filosofia que se propõe radicalmente perspectivística e antidogmática.

Com efeito, a posição de Nietzsche implica, a nosso ver, ao menos três possíveis dificuldades, que contamos examinar a seguir. Se o filósofo pleiteia a superioridade de sua concepção de mundo na medida em que ela resultaria de uma boa arte de interpretação, investigaremos, em primeiro lugar, a possibilidade — tendo em vista o seu próprio conceito de interpretação — de uma distinção absoluta entre artes interpretativas boas e ruins. Se o autor de *Para além de Bem e Mal* reivindica a necessidade da formulação de sua concepção de mundo como vontade de potência, buscaremos compreender, em seguida, por que essa incontornabilidade, tal como apresentada no parágrafo 36 do referido livro, decorre não apenas de premissas subscritas por Nietzsche, como seria de esperar, mas também de uma crença, a crença na causalidade, objeto de ampla crítica em sua obra. Se, por fim, a pretensa superioridade da concepção de mundo como vontade de potência se explica, entre outras razões, em virtude de ser ela afirmável por formas de vida consideradas por Nietzsche fortes e superiores, perguntaremos se tal posição encerra uma lógica circular e, em caso de resposta afirmativa, de que maneira a sua filosofia receberia semelhante caracterização, levando em conta o modo como ela própria, em nosso entender, concebe o problema da circularidade.

1 A propósito do relativismo, cf. Lima, 2010, e Itaparica, 2010, pp. 239–253.

1. Boas e más artes de interpretação: uma distinção possível?

Nietzsche procede de modo coerente com a sua concepção de mundo como vontade de potência ao atribuir-lhe um estatuto interpretativo. De um lado, o filósofo apresenta seu pensamento da “vontade de potência” como “ensaio de uma nova interpretação de todo acontecer”²; de outro, ele afirma “o caráter interpretativo de todo acontecer”³ e sustenta que as vontades de potência se exercem de modo interpretante: “A vontade de potência *interpreta*”⁴. Assim, o estatuto da doutrina concorda com o seu conteúdo; mais do que isso: o conteúdo da doutrina determina o seu estatuto.⁵ À luz dessa concepção de mundo, Nietzsche defende a ideia de que mesmo as pretensas verdades absolutas e explicações de mundo não são senão interpretações⁶, as quais resultam de diferentes configurações de vontades de potência. Hierarquizando as interpretações, o filósofo mostra, porém, que não as toma como equivalentes. Assim procede ele, por exemplo, no parágrafo 14 de *Para além de Bem e Mal*. Ali, afirma que a física é “apenas uma interpretação e uma disposição do mundo [...] e não uma explicação do mundo”. No entanto, adverte que, para a sua época, “ela vale como mais, [...] como explicação”. É que a física repousa na crença nos sentidos, tendo os olhos e os dedos a seu favor, e desse modo está em conformidade com o “sensualismo popular” que serve como o cânone de verdade numa época de gosto plebeu, para a qual o que “explica” é “o que se deixa ver e tocar”. A física então fascina e persuade.⁷ Em oposição a

2 *Fragmento Póstumo* 39 [1] de agosto/setembro de 1885, KSA II.619.

3 *Fragmento Póstumo* 1 [115] do outono de 1885/primavera de 1886, KSA 12.38.

4 *Fragmento Póstumo* 2 [148] do outono de 1885/outono de 1886, KSA 12.139.

5 Sobre a presença das noções de perspectivismo e de interpretação na concepção nietzschiana de mundo como vontade de potência, cf. Marton, 2000, em particular pp. 221-227; Müller-Lauter, 1974, em especial p. 43ss; Azeredo, 2008, pp. 45-102.

6 “Interpretação de mundo, não explicação de mundo”, anota frequentemente o filósofo (por exemplo, no *Fragmento Póstumo* 42 [1] de agosto/setembro de 1885, KSA II.691, e no *Fragmento Póstumo* 1 [121] do outono de 1885/primavera de 1886, KSA 12.39). Ou ainda simplesmente: “Interpretação, não explicação” (ver os *Fragmentos Póstumos* 2 [78] do outono de 1885/outono de 1886, KSA 12.98, 2 [82] do outono de 1885/outono de 1886, KSA 12.100-101, e 5 [50] (30) do verão de 1886/outono de 1887, KSA 12.203). Em suas anotações, encontra-se também a fórmula: “Interpretação, não conhecimento” (*Fragmentos Póstumos* 2 [70] do outono de 1885/outono de 1886, KSA 12.92, e 2 [82] do outono de 1885/outono de 1886, KSA 12.101). Nessa direção, Nietzsche sustenta que o mundo não é passível de conhecimento, mas interpretável (*Fragmento Póstumo* 7 [60] do final de 1886/primavera de 1887, KSA 12.315). E à pergunta “o que, somente, pode ser *conhecimento*?”, responde: “‘Interpretação’, não ‘explicação’” (*Fragmento Póstumo* 2 [86] do outono de 1885/outono de 1886, KSA 12.104). Em outros momentos, ele assegura que o que se toma muitas vezes por “explicação” consiste a rigor em “descrição” (por exemplo, em *A gaia Ciência* § 112, KSA 3.472).

7 *Para além de Bem e Mal* § 14, KSA 5.28. Sobre o sensualismo, cf. Nasser, 2015, em particular

esse “sensualismo popular”, Nietzsche evoca o “modo platônico de pensar, que era um modo *nobre* de pensar”, cujo “fascínio” repousa desta vez “na resistência *contra* a evidência dos sentidos”.⁸ Embora considere o modo platônico de pensar superior, Nietzsche não o toma por isso como uma explicação de mundo, mas sim como uma “interpretação do mundo”.⁹ Portanto, nem a filosofia dogmática, nesse caso representada por Platão, nem a ciência, exemplificada pela física, produzem explicações de mundo; elas dão origem somente a interpretações de mundo. E a superioridade de uma determinada interpretação em relação a outra não a transforma, como se vê, numa explicação.

Nietzsche procede de modo semelhante ao conferir um estatuto interpretativo à sua própria concepção de mundo como vontade de potência. Apresentando-se como “velho filólogo”, ele inclui a concepção de “legalidade da natureza” defendida pelos físicos entre as “artes-de-interpretação ruins”: tal concepção, diz aos físicos, “só subsiste graças a vossa interpretação e ‘filologia’ ruim — não é nenhum fato, nenhum ‘texto’”.¹⁰ Tomando a interpretação dos físicos como algo a ser, por seu turno, interpretado, Nietzsche afirma que ela constitui “somente um arranjo ingenuamente humanitário e uma distorção de sentido, com que dais [os físicos] plena satisfação aos instintos democráticos de alma moderna”.¹¹ Para o filósofo, a tese da “legalidade da natureza” equivale a uma posição que quer ver “por toda parte igualdade diante da lei”, donde a conclusão de que se trata de “um maneiroso pensamento oculto, em que mais uma vez está disfarçada a plebeia hostilidade contra tudo o que é privilegiado e senhor de si [...]”.¹² Em seguida, Nietzsche evoca a sua própria concepção de mundo como vontade de potência, introduzindo-a, no entanto, como o resultado de uma arte de interpretação oposta à dos físicos, isto é, como o produto de uma boa arte de interpretação. Ao atribuir um estatuto interpretativo à sua concepção de mundo, ele não a apresenta como uma explicação: nesse sentido, ela continua a ser, portanto, “somente interpretação”.¹³ Mas nem por isso o filósofo a entende como apenas mais uma interpretação, ou seja, como equivalente às demais. Ele avalia a sua, bem ao contrário, como superior às outras: e não apenas porque a reconhece

pp. 87-153.

8 *Para além de Bem e Mal* § 14, KSA 5.28.

9 *Ibid.*

10 *Para além de Bem e Mal* § 22, KSA 5.37. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho (Nietzsche, 2000), a partir de agora indicado como RRTE. Nessa passagem, a tradução foi modificada.

11 *Ibid.*

12 *Ibid.*

13 *Ibid.*

como uma interpretação, ao passo que os dogmáticos pretendem fazer com que as deles se passem por explicações ou verdades absolutas, mas sobretudo porque a sua interpretação decorre, segundo ele, de uma boa arte de interpretação.

Com efeito, em certo sentido, o conceito de interpretação não significa um procedimento homogêneo. De modo geral, as interpretações se diferenciam conforme resultem de artes interpretativas boas ou ruins. É bem verdade que Nietzsche qualifica as interpretações mais frequentemente de modo depreciativo do que elogioso: “exaltada e artificial”¹⁴, “infame”¹⁵, “falsa”¹⁶ e “arbitrária”¹⁷ são alguns dos adjetivos empregados para desqualificar determinados modos de interpretar. Mas a depreciação de uma interpretação pode ocorrer de forma ainda mais específica: ao referir-se a uma “desavergonhada arbitrariedade da interpretação”¹⁸, por exemplo, o filósofo sugere que a própria caracterização de uma interpretação como “arbitrária” é suscetível de nuances, havendo desde arbitrariedades mais sutis até outras mais grosseiras, desde arbitrariedades involuntárias até outras planejadas, as quais configuram casos extremos, veementemente criticados por Nietzsche. De resto, em boa parte das ocasiões em que menciona a arte de ler e de interpretar corretamente, trata-se justamente de apontar para a raridade desses casos e de incitar a um tal procedimento de leitura e interpretação.¹⁹ Desde o período em que era professor de filologia na Basileia, julgando que os filólogos haviam desaprendido a ler, Nietzsche já exortava: “Temos de aprender novamente a ler”.²⁰ Como não considerava os procedimentos de leitura equivalentes, insistia na necessidade de se adquirir um “método correto” de transmissão e de hermenêutica.²¹ Para o estabelecimento e a interpretação dos documentos escritos, que devem por fim visar a uma compreensão total da antiguidade, seriam imprescindíveis, entre outros requisitos, lógica rigorosa, conhecimento linguístico e sentido sutil para as possibilidades de corrupção do texto²² — sentido que Nietzsche continuará a exercitar, criticando tanto a corrupção de textos em sentido estrito (da *Bíblia*, por exemplo, corrompida pela Igreja, que introduz de maneira fraudulenta uma

14 *Humano, demasiado Humano* I § 143, KSA 2.139.

15 *Aurora* § 13, KSA 3.26, tradução de RRTE.

16 *Fragmento Póstumo* 34 [48] de abril/junho de 1885, KSA II.435.

17 *Fragmento Póstumo* 14 [151] da primavera de 1888, KSA 13.333.

18 *Aurora* § 84, KSA 3.79.

19 Cf. *Fragmentos Póstumos* 23 [22] do final de 1876/verão de 1877, KSA 8.4II, e 23 [108], do mesmo período, KSA 8.441.

20 KGW II/3.373. Trata-se de anotações para o curso intitulado *Encyclopädie der klassischen Philologie*.

21 *Ibid.*, p. 388.

22 *Ibid.*, p. 375.

passagem a ser posteriormente utilizada em favor da profecia cristã²³ quanto a corrupção de textos em sentido amplo (tal como do “texto da natureza”, preparado previamente pelos metafísicos para que se adapte à “explicação” que eles têm pronta de antemão).²⁴ Se em seu curso de filologia Nietzsche já exigia “rigor moral” e preconizava uma leitura lenta e desconfiada, pondo à prova cada fato e cada passagem²⁵, tais recomendações continuam a ecoar em textos posteriores, nos quais o filósofo exige o cultivo de uma boa arte de leitura e de interpretação: “Não se foi filólogo em vão, é-se ainda talvez, quer dizer, um professor da lenta leitura”, escreve no último parágrafo do prefácio de *Aurora*.²⁶ A filologia, prossegue ele, “ensina a ler *bem*, isto é, a ler lenta e profundamente, de modo atento e cuidadoso, com segundas intenções, deixando portas abertas, com dedos e olhos delicados”.²⁷ Assim, não é sem motivo que no parágrafo 22 de *Para além de Bem e Mal* Nietzsche se coloca na posição de um “velho filólogo”, qualificado para apontar artes ruins de interpretação — entre as quais se encontra a concepção de “legalidade da natureza” dos físicos —, incapazes até mesmo de estabelecer fatos ou textos. Se no curso de introdução aos estudos de filologia clássica Nietzsche já mostrava que o estabelecimento de um texto ou de um fato depende de um rigoroso procedimento interpretativo, os conceitos de texto e de interpretação, como se vê, tornar-se-ão cada vez mais plurívocos e desempenharão papéis diversos no pensamento do filósofo; o que permanecerá sempre, contudo, será a exigência de uma boa arte de interpretação e de leitura, assim como, em contrapartida, a crítica às artes ruins.

É certo que Nietzsche continuará a servir-se dos conceitos de interpretação e de texto em seu sentido estrito, isto é, relacionados a documentos escritos: isso ocorre, por exemplo, nas ocasiões em que exige uma leitura interpretativa de seus próprios textos²⁸ ou em que, como já vimos, critica o procedimento cristão de estabelecimento e de interpretação de textos, “*arte de ler mal*” caracterizada pela “improbidade” e pela “desavergonhada arbitrariedade da interpretação”.²⁹ Mas

23 Cf. *Aurora* § 84, KSA 3.80.

24 Cf. *O Andarilho e sua Sombra* § 17, KSA 2.551-552, tradução de RRTF.

25 Cf. KGW II, 3.375.

26 *Aurora*, “Prefácio”, § 5, KSA 3.17.

27 *Ibid.* Nietzsche designa a filologia, “em um sentido muito geral”, como “a arte de ler bem” e de “poder decifrar fatos [...] *sem* falsificá-los com interpretação, sem perder, na exigência de compreensão, o cuidado, a paciência, a sutileza” (*O Anticristo* § 52, KSA 6.233). Sobre a filologia como a arte da lenta leitura, ver ainda o *Fragmento Póstumo* 19 [I] de outubro/dezembro de 1876, KSA 8.332. A respeito da arte de ler bem como filologia, cf. Silva, 2014.

28 Cf. *Genealogia da Moral*, “Prefácio”, § 8, KSA 5.255-256.

29 *Aurora* § 84, KSA 3.79.

Nietzsche amplia consideravelmente o uso desses conceitos, a ponto de observar todo tipo de fenômeno como um texto a ser interpretado. É assim que o filósofo toma as disposições, inclinações e ações do santo como uma “escrita” que foi, no entanto, “falsamente interpretada”, “segundo uma arte de interpretação tão exaltada e artificial quanto a pneumática interpretação da *Bíblia*”³⁰; que designa a consciência como um “comentário mais ou menos fantástico sobre um texto desconhecido, talvez incognoscível”³¹; que se refere à Revolução Francesa como um texto que, todavia, desapareceu sob as interpretações daqueles que nele “por tanto tempo e de maneira tão apaixonada introduziram, por meio de interpretação, seus próprios entusiasmos e revoltas”³²; que define a filologia, “em um sentido muito geral”, como “a arte de ler bem” e de “poder decifrar fatos”: sejam eles “livros, notícias de jornais, destinos ou fatos meteorológicos”.³³ Por fim, Nietzsche se referirá ao próprio mundo como um texto ou um fato a ser interpretado.³⁴ As passagens em que Nietzsche trata da relação entre texto e interpretação dão margem, porém, a algumas dificuldades. De um lado, em uma série de escritos, ele defende a ideia de que não há fatos e, portanto, textos³⁵ em si mesmos, mas apenas como resultados de uma introdução prévia de sentido: “Não há nenhum ‘fato em si’, mas sim um sentido deve sempre primeiramente ser introduzido para que possa haver um fato”.³⁶ Assim, a interpretação, entendida

30 *Humano, demasiado Humano* I § 143, KSA 2.139.

31 *Aurora* § 119, KSA 3.113.

32 *Para além de Bem e Mal* § 38, KSA 5.56.

33 *O Anticristo* § 52, KSA 6.233.

34 Cf. *Para além de Bem e Mal* § 22, KSA 5.37. A propósito dessa extensão dos conceitos de texto e de interpretação, Müller-Lauter (1974, p. 44) indica que Nietzsche “utiliza com prazer a relação filológica texto-interpretação para o esclarecimento das relações fundamentais da efetividade”. Éric Blondel (1986, p. 145), por sua vez, sustenta que “Nietzsche estende os métodos da filologia” a tal ponto que a cultura e a realidade devem ser consideradas como textos a serem filologicamente interpretados (*Ibid.*, p. 137). Também atribuindo um papel central a uma concepção mais ampla de filologia na filosofia de Nietzsche, Patrick Wotling (2009, p. 58) defende que, depois de criticar o conceito idealista de realidade, o pensador alemão estabelece “o texto da realidade-aparência”, o qual se mostrará “legível como vontade de potência”.

35 Nas notas para o curso *Enciclopédia da Filologia clássica*, Nietzsche utiliza, entre outros, o termo *Thatsache* (KGW II, 3.375) como sinônimo de texto em sentido estrito, isto é, como documento escrito. Posteriormente, o mesmo vocábulo continuará a ser empregado, ao menos em algumas passagens, como sinônimo de texto não apenas em sentido estrito, mas também em sentido amplo, como é o caso do parágrafo 52 de *O Anticristo*, citado pouco acima. O filósofo se vale igualmente da palavra *Thatbestand* como sinônimo de texto. No já mencionado parágrafo 22 de *Para além de Bem e Mal*, por exemplo, ele afirma que a concepção da “legalidade da natureza” dos físicos não é “nenhum fato [*Thatbestand*], nenhum ‘texto’”.

36 *Fragmento Póstumo* 2 [149] do outono de 1885/outono de 1886, KSA 12.140.

como processo de introdução de sentido³⁷, não pode ser vista somente como um

37 A ideia de que interpretar significa antes introdução que extração de sentido pode ser apreendida, parece-nos, de vários escritos. “Não procurar o sentido nas coisas: mas *introduzi-lo!*”, exclama o filósofo no *Fragmento Póstumo 6* [15] do verão de 1886/primavera de 1887, KSA 12.238. Em outra anotação (2 [82] do outono de 1885/outono de 1886, KSA 12.100), Nietzsche afirma: “Introduzir sentido [*Sinn-hineinlegen*] — na maioria dos casos uma nova interpretação sobre uma antiga interpretação tornada incompreensível, que agora é ela própria apenas um signo”. A ideia de que, em vez de extrair, interpretar quer dizer introduzir sentido se faz notar no próprio modo como o filósofo se expressa, a saber, utilizando de maneira insistente o prefixo *hinein*, que veicula a noção de introdução, associado a diversas palavras, o que resulta em termos como, entre outros, *hineininterpretirt*, *hineingedeutet*, *hineingelegt*, *hineingedichtet* e *sehen hinein*. Além disso, o emprego do caso acusativo vem reforçar nessas situações a referência ao movimento de introdução. Esse procedimento se verifica de modo exemplar no *Fragmento Póstumo 9* [91] do outono de 1887, KSA 12.383-387, em que se lê: “A ‘necessidade mecânica’ não é um fato: nós, somente, a introduzimos por interpretação [*hinein interpretirt*] no acontecer” (*Ibid.*, p. 383). Do mesmo modo, “nós introduzimos [*hineingedeutet*] sujeito[,] ‘agente’[,] nas coisas” (*Ibid.*, p. 383). E, “apenas conforme o modelo do sujeito, nós inventamos e introduzimos por interpretação [*hineininterpretirt*] a *coisidade* na confusão de sensações” (*Ibid.*, p. 383). Adiante, escreve: “Verdade não é com isso algo que estivesse aí e algo que se pudesse encontrar, descobrir, — mas sim algo *que se deve criar* e que dá o nome para um *processo*, mais ainda, para uma vontade de dominação, que em si não tem nenhum fim: introduzir [*hineinlegen*] verdade, como um *processus in infinitum*, um *ativo determinar*, não um se tornar consciente de algo que fosse ‘em si’ fixo e determinado” (*Ibid.*, p. 385). Em outro fragmento póstumo (14 [152] da primavera de 1888, KSA 13.335), o filósofo afirma: “Acreditamos na vontade como causa até o ponto de, conforme nossa experiência pessoal em geral, introduzirmos [*hineingelegt*] uma causa no acontecer”. A ideia de introdução de sentido e de valor parece constituir intrinsecamente o conceito de interpretação, mesmo nos casos em que Nietzsche recorre aos termos *Auslegung* e *auslegen*, quer dizer, nos casos em que a palavra que designa o conceito de interpretação é composta com o prefixo *aus*, que contempla, entre outros, os sentidos de exteriorização e de extração. Se assim é, então não há uma pura extração, isenta de toda introdução de sentido: em outras palavras, todo *auslegen* é também um *hineinlegen*. No parágrafo 353 de *A gaia Ciência* (KSA 3.589), Nietzsche explora morfológica e semanticamente esses termos. Ali, depois de afirmar que a autêntica invenção dos fundadores de religião consiste em fixar uma espécie de vida e conferir-lhe uma interpretação [*Interpretation*], fazendo com que pareça possuir o mais elevado valor, exemplifica: “Jesus (ou Paulo), por exemplo, encontrou a vida da gente pequena numa província romana [...]: ele a interpretou, ele introduziu o mais elevado sentido e valor [*er legte es aus, er legte den höchsten Sinn und Werth hinein*] — e com isso a coragem para desprezar qualquer outra espécie de vida [...]”. A ideia de que todo *auslegen* consiste num *hineinlegen* está presente de modo explícito também num dos poemas acrescentados à segunda edição de *A gaia Ciência*. Intitulado justamente *Interpretation*, o poema começa assim: “*Leg ich mich aus, so leg ich mich hinein / Ich kann nicht selbst mein Interprete sein*” (*Scherz, List und Rache. Vorspiel in deutschen Reimen*, 23, KSA 3.357). Para além desse caso específico — de identidade entre interpretador e interpretado, em que a introdução do interpretador no interpretado é mais patente —, o filósofo continuará a expor, com frequência em tom crítico, outras situações em que o intérprete se introduz no interpretado: aos olhos de Nietzsche, de acordo com uma passagem já mencionada, a Revolução Francesa aparece como um texto que desapareceu sob as interpretações daqueles que nele “por tanto tempo e de maneira tão apaixonada introduziram, por meio de interpretação (*hinein interpretirt*), seus próprios entusiasmos e revoltas” (*Para além de Bem e Mal* § 38, KSA 5.56). Se interpretar consiste em introduzir sentido — isto é, se todo *auslegen* constitui um *hineinlegen* —, parece impossível que o

procedimento posterior ao estabelecimento de um fato ou de um texto; antes, o próprio estabelecimento de fatos ou textos, em sentido estrito ou amplo, já constitui um procedimento interpretativo. Toda leitura, por conseguinte, tenha ela por objeto o estabelecimento de um texto ou um texto já estabelecido, consiste num procedimento interpretativo.

Por outro lado, diversos escritos de Nietzsche apontam, ao menos aparentemente, para outra direção: ao afirmarem que a boa arte de leitura é aquela que não falsifica o texto com interpretações, essas passagens sugerem uma separação entre texto e interpretação. Depois de asseverar que a concepção da “legalidade da natureza” dos físicos “não é nenhum fato, nenhum ‘texto’”, o filósofo insiste: “isso é interpretação, não texto”.³⁸ E, nessa mesma direção, caracteriza a filologia, “em um sentido muito geral,” como “poder decifrar fatos *sem* falsificá-los com interpretação”.³⁹ Seria possível então separar texto de interpretação? Parece-nos que não. Como, para Nietzsche, todo acontecer tem caráter interpretativo, é efetivamente impossível suprimir a interpretação da leitura de um texto ou de um fato, sejam essas noções consideradas em seu sentido estrito ou em seu sentido amplo. Contudo, como vimos, o conceito de interpretação não designa um procedimento homogêneo, mas uma multiplicidade de modos de interpretar que, de maneira geral, podem ser caracterizados como artes boas ou ruins de interpretação. Assim, a nosso ver, nas ocasiões em que afirma que uma boa arte de leitura é aquela que não falsifica o texto com interpretações, o filósofo não exige que se suprima toda interpretação, o que seria efetivamente impossível, mas apenas que se evite uma arte ruim de interpretação. Ao dizer que a “‘legalidade da natureza’ [...] não é nenhum fato, nenhum ‘texto’”, Nietzsche se refere a um determinado modo de interpretar, precisamente àquele dos físicos, ou seja, à “vossa interpretação e ‘filologia’ ruim”, que faz parte das “artes-de-interpretação ruins”.⁴⁰ Os físicos não conseguem sequer estabelecer um texto ou um fato não porque interpretam — pois todos, inclusive Nietzsche, interpretam —, mas sim porque procedem segundo uma arte ruim de interpretação.

A filologia ruim, que se vale de uma arte ruim de interpretação, seria caracterizada por três infrações metodológicas principais.⁴¹ A primeira delas, indicada no parágrafo 17 de *O Andarilho e sua Sombra*, consiste na violação das regras de estabelecimento do texto por falsificação, manipulação e corrupção; essa transgressão, designada como falta de probidade, prepara o texto para que ele se adapte a

interpretador não se imiscua, de alguma maneira, no interpretado.

38 *Para além de Bem e Mal* § 22, KSA 5.37, tradução de RRTF modificada.

39 *O Anticristo* § 52, KSA 6.233.

40 *Para além de Bem e Mal* § 22, KSA 5.37, tradução de RRTF modificada.

41 Essa é a posição de Wotling (2009, pp. 45-49).

uma “explicação” previamente formulada. A segunda infração é a confusão entre texto e interpretação, que caracteriza a “falta de filologia”: ao “texto original” se sobrepõe uma interpretação, que passa a ser considerada como texto, sob o qual desaparece, por fim, aquele “texto original”; essa falta é cometida, por exemplo, pelos físicos.⁴² Estreitamente vinculada às duas precedentes, a terceira infração, desqualificada como mentirosa e delirante, se faz notar na abordagem de um texto a partir de uma interpretação de alcance global previamente estabelecida, a qual termina por se sobrepor àquele texto; típica dessa última transgressão é a exegese cristã do texto bíblico.⁴³ Mas seria possível evitar completamente essas infrações? De que maneira? Para tentar evitá-las, deve-se em primeiro lugar tomar consciência de que toda relação com um texto, em sentido estrito ou amplo, constitui necessariamente um procedimento interpretativo. Assim, mesmo que não seja possível separar texto e interpretação, afastar-se-á a ilusão de tomar a própria interpretação como um texto isento de interpretação, como fizeram os físicos⁴⁴ e os intérpretes da Revolução Francesa.⁴⁵ É certo que, como vimos, Nietzsche critica frequentemente a arbitrariedade de determinadas interpretações⁴⁶, a introjeção do próprio intérprete naquilo que interpreta⁴⁷ e, de maneira geral, o acréscimo, por meio de interpretação, de algo exterior ao processo interpretado.⁴⁸ E, com efeito, ao se tomar consciência de que é impossível deixar de interpretar e de que, mesmo quando se procura extrair sentido, interpretar consiste basicamente em introduzir sentido a partir de uma perspectiva determinada, então se pode, na medida do possível, procurar evitar ao máximo proceder de modo arbitrário e falsificador, adotando-se um procedimento metódico, guiado por cautela, paciência, atenção, desconfiança, lentidão, rigor moral e tudo o que prescreve Nietzsche nas passagens em que trata da arte de ler e interpretar bem.

42 Cf. *Para além de Bem e Mal* § 22, KSA 5.37.

43 Cf. *Fragmento Póstumo* 34 [48] de abril/junho de 1885, KSA II.435. Ver ainda *A gaia Ciência* § 357, KSA 3.600, tradução de RRTF: “Considerar a natureza como se ela fosse uma prova da bondade e custódia de Deus; interpretar a história em honra de uma razão divina, como constante testemunho de uma ordenação ética do mundo com intenções finais éticas; interpretar as próprias vivências, como a interpretavam há bastante tempo homens devotos, como se tudo fosse providência, tudo fosse aviso, tudo fosse inventado e ajustado por amor da salvação da alma: isso agora *passou*, isso tem *contra* si a consciência, isso, para toda consciência mais refinada, passa por indecoroso, desonesto, por mentira, efeminamento, fraqueza, covardia — é por esse rigor, se é que é por alguma coisa, que somos justamente *bons* europeus e herdeiros da mais longa e mais corajosa autossuperação da Europa”.

44 Cf. *Para além de Bem e Mal* § 22, KSA 5.37.

45 Cf. *Para além de Bem e Mal* § 38, KSA 5.56.

46 Cf. *Fragmento Póstumo* 14 [151] da primavera de 1888, KSA 13.333.

47 Cf. *Para além de Bem e Mal* § 38, KSA 5.56.

48 Cf. *Para além de Bem e Mal* § 17, KSA 5.31, e *Fragmento Póstumo* 7 [60] do final de 1886/primavera de 1887, KSA 12.315.

Todavia, assim como a tomada de consciência do caráter perspectivístico da existência não implica a “superação” ou a supressão de tal caráter, a tomada de consciência da dimensão interpretativa de uma leitura ou interpretação não possibilita sua “superação” ou supressão. E, sendo todo interpretar perspectivístico e consistindo em introduzir sentido, parece-nos legítimo colocar em dúvida a possibilidade de uma leitura ou interpretação que, por mais consciente de seu caráter interpretativo e fundada em rigor metodológico que seja ela, resulte sem quaisquer arbitrariedades⁴⁹ e falsificações.⁵⁰ Antes, precisamente por sua constituição interpretativa e perspectivística, toda leitura ou interpretação implica, em maior ou menor medida, introdução de sentido, arbitrariedade e falsificação, ainda que tais implicações possam ser involuntárias e passar despercebidas. Assim, se há elementos constituintes das artes ruins de interpretação que não podem ser completamente suprimidos, então eles têm de estar presentes de alguma forma também nas artes boas de interpretação: portanto, no limite, não é possível efetuar uma distinção absoluta entre artes de interpretação boas, de um lado, e ruins, de outro.

Contudo, embora interpretações boas e ruins não se distingam sob certos aspectos, por exemplo, na medida em que todas comportam introdução de sentido por parte do interpretante no interpretado, arbitrariedade e falsificação, daí não se segue que não se possam estabelecer especificações entre elas. Com efeito, é possível notar diferenças mesmo naquela característica que, de um ponto de vista mais abstrato, havia sido considerada comum a todas as interpretações: a introdução de sentido, para continuarmos num exemplo já evocado, pode encerrar, dependendo do caso, uma arbitrariedade e uma falsificação mais ou menos conscientes, mais ou menos desavergonhadas. Se as interpretações são suscetíveis de ser observadas como homogêneas sob determinadas relações e como heterogêneas sob outras, então, quando consideradas em função de seus aspectos distintos, elas admitem hierarquização. Por isso, a ideia de que as interpretações não podem ser absolutamente distintas, por compreenderem características que, vistas de certo ângulo e em certo nível de abstração, são comuns a todas elas, não implica a negação da possibilidade de hierarquizar essas interpretações nem a admissão da equivalência

49 “O mundo não é para nós apenas um conjunto de relações sob uma medida? Tão logo falte essa medida arbitrária, nosso mundo se desfaz!” (*Fragmento Póstumo* II [36] da primavera/outono de 1881, KSA 9.454). Se, como vimos acima, tudo o que há são “interpretações de mundo”, se cada centro de forças constrói seu mundo a partir de sua perspectiva (*Fragmento Póstumo* 14 [184] da primavera de 1888, KSA 13.371) e se, por fim, “nosso mundo” encerra necessariamente uma “medida arbitrária”, então as noções de interpretação e de perspectiva implicam a ideia de arbitrariedade.

50 Ao delimitar o significado da “interpretação em geral”, Nietzsche se refere “ao violentar, ajustar, encurtar, deixar de lado, inflar, ficcionar, falsear e tudo o mais que pertence à essência de todo interpretar” (*Genealogia da Moral*, “Terceira dissertação”, § 24, KSA 5.400, tradução de RRTF). É o próprio autor que destaca o termo “essência”.

de todas elas: não implica, em resumo, um relativismo radical, entendido como atribuição de igual valor a toda interpretação.

2. O mundo como vontade de potência: uma hipótese necessária

A impossibilidade de distinguir de maneira absoluta artes boas e ruins de interpretação, já indicamos acima, tampouco tem por consequência o desprezo do rigor metódico, como se não importasse o modo pelo qual se formulam uma interpretação, uma hipótese e um ensaio. Ao contrário: em todo procedimento interpretativo, deve-se redobrar a atenção com o objetivo de minimizar, na medida do possível, determinados aspectos inerentes às interpretações.

Assim, ao mesmo tempo que atribui à sua concepção de mundo como vontade de potência o estatuto de interpretação, de hipótese e de ensaio, Nietzsche toma o cuidado de explicitar reiteradamente o rigor metodológico com que julga proceder em sua formulação. Pois é com base em tal rigor que ele não só avalia a sua concepção de mundo como superior às demais como também apresenta a sua elaboração como necessária. De fato, se a leitura do parágrafo 22 de *Para além de Bem e Mal* nos mostra que Nietzsche toma a sua concepção de mundo não como apenas mais uma interpretação, mas como resultante de uma boa arte de interpretação, o que lhe permite estimá-la superior em relação às demais, a leitura do parágrafo 36 do mesmo livro, por sua vez, indica de modo exemplar que o autor apresenta a sua concepção de mundo não como uma hipótese e um ensaio precipitados⁵¹ e incompletos⁵², tal como outros por ele criticados, mas como uma hipótese e um ensaio formulados com rigor metodológico, o que confere necessidade à sua elaboração.

Esse rigor repousa na “parcimônia de princípios”, já evocada no parágrafo 13 de *Para além de Bem e Mal*.⁵³ No parágrafo 36 do mesmo livro⁵⁴, a atenção a essa economia de princípios se revela em diversos momentos da argumentação: por exemplo, quando, após supor que “*nada outro* está ‘dado’ como real, a não ser nosso mundo de apetites e paixões” (grifo nosso), Nietzsche pergunta se “esse ‘dado’ não *basta* para, a partir de seu semelhante, entender o assim chamado mundo mecânico” (grifo do autor); ao afirmar que “esta é uma moral do método”, a saber: “não admitir várias espécies de causalidade, enquanto o ensaio de *bastar-se com uma única* não tiver sido levado até seu limite extremo” (grifo

51 Cf. *Para além de Bem e Mal* § 192, KSA 5.113.

52 Cf. *Fragmento Póstumo* 14 [188] da primavera de 1888, KSA 13.376.

53 KSA 5.28, tradução de RRTF.

54 KSA 5.54-55, tradução de RRTF.

nosso); ao escrever: “é quanto basta, para termos de arriscar a hipótese, se por toda parte onde são reconhecidos ‘efeitos’ não é vontade que faz efeito sobre vontade” (grifo nosso); ao propor: “suposto, enfim, que desse certo explicar toda a nossa vida de impulsos como a conformação e ramificação de *uma* forma fundamental da vontade — ou seja, da vontade de potência” (grifo do autor); e, por fim, ao concluir o parágrafo com a proposição de que “o mundo [...] seria justamente ‘vontade de potência’, e *nada além disso*” (grifo nosso). Como se nota, a exigência de parcimônia de princípios deve resultar numa hipótese que se aplique ao maior número possível de fenômenos: e, com efeito, Nietzsche formula uma hipótese cujo alcance é o próprio mundo.

Ao concluir o parágrafo com a proposição de que “o mundo [...] seria justamente ‘vontade de potência’, e nada além disso”, Nietzsche reitera, empregando o verbo no modo conjuntivo, o aspecto hipotético de sua concepção. É preciso notar, no entanto, que o filósofo atribui um caráter de necessidade — como atesta o emprego do verbo modal *müssen* — à formulação hipotética de pontos fundamentais da argumentação que resultará na concepção de mundo como vontade de potência: isso ocorre, por exemplo, na passagem em que assevera que “*temos [müssen] de fazer* o ensaio de pôr hipoteticamente a causalidade da vontade como a única”; e igualmente linhas abaixo, onde escreve: “é quanto basta, para termos [*mus*] de arriscar a hipótese, se por toda parte onde são reconhecidos ‘efeitos’ não é vontade que faz efeito sobre vontade”.⁵⁵ Em suma: hipóteses, mas hipóteses necessárias.

O caráter necessário da formulação dessas hipóteses decorre, entretanto, da admissão de determinadas proposições, as quais, por seu turno, são apresentadas como suposições e até mesmo como crenças: “A pergunta é, por último, se reconhecemos efetivamente a vontade como *eficiente*, se acreditamos na causalidade da vontade: se o fazemos — e no fundo a crença *nisso* é justamente nossa crença na própria causalidade —, *temos de fazer* o ensaio de pôr hipoteticamente a causalidade da vontade como a única”.⁵⁶ Precisemos que aquelas proposições, das quais Nietzsche retira hipóteses apresentadas como necessárias, não parecem usufruir do mesmo estatuto aos olhos do filósofo, levando-se em conta o conjunto de seus textos. Por um lado, algumas proposições poderiam ser consideradas como subscritas pela própria filosofia de Nietzsche, a saber: a suposição de que “não podemos descer ou subir a nenhuma outra ‘realidade’, a não ser precisamente a realidade de nossos impulsos”, sendo possível pensar o chamado mundo mecânico “como uma *pré-forma* da vida”; da mesma maneira, a suposição de

55 *Para além de Bem e Mal* § 36, KSA 5,54-55, tradução de RRTF.

56 *Ibid.*, KSA 5,55.

que seria possível “explicar toda a nossa vida de impulsos como a conformação e ramificação de *uma* forma fundamental da vontade — ou seja, da vontade de potência, como é *minha* proposição”⁵⁷; e, por fim, a suposição de que seria possível “reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de potência” e de que nela residiria “a solução do problema da geração e nutrição”.⁵⁸ Não seria fácil, porém, sustentar que a crença na causalidade, a qual é no fundo a crença na causalidade da vontade, desfruta igualmente do assentimento de Nietzsche: mesmo reconhecendo a utilidade prática da noção de causalidade, o filósofo não deixa de, com frequência, apontar seu caráter ilusório, que provém precisamente da crença na causalidade da vontade. E esse ponto não lhe passou despercebido durante a formulação do parágrafo 36 de *Para além de Bem e Mal*, como atesta o seguinte fragmento póstumo:

A pergunta é, por fim: se nós reconhecemos a vontade efetivamente como *eficiente*? Se nós a reconhecemos como tal, então naturalmente ela só pode fazer efeito sobre algo que é de *sua espécie*: e não sobre ‘matéria’. *Ou* se deve considerar todo efeito como ilusão (pois nós nos formamos a representação de causa e efeito apenas segundo o modelo de nossa vontade como causa!) e então nada é de modo algum compreensível: *ou* se deve tentar pensar todo efeito como sendo de mesma espécie, como atos de vontade, portanto fazer a hipótese se todo acontecer mecânico, na medida em que contém uma força, é precisamente ato de vontade.⁵⁹

Nietzsche afirma de fato que “um quantum de potência é caracterizado pelo efeito [*Wirkung*] que ele produz e ao qual ele resiste” e que a relação entre os *quanta* dinâmicos “consiste em seu ‘efetivar-se’ [*Wirken*]” uns sobre os outros.⁶⁰ No entanto, nesses fragmentos póstumos, o filósofo não parece conceber o “efetivar-se” dos *quanta* de potência baseado em “nossa crença na causalidade”⁶¹, mas simplesmente em termos de “exercer [*auszuüben*] potência sobre todos os outros *quanta* de força”.⁶² Por que então, mesmo correndo o risco de evocar o tão criticado par causa e efeito e de associar o efetivar-se dos *quanta* de potência

57 “A vida, como a forma do ser que nos é mais conhecida, é especificamente uma vontade de acumulação de força: todos os processos da vida têm aí a sua alavanca [...] A vida, como um caso singular: daqui a hipótese sobre o caráter global da existência (*Fragmento Póstumo* 14 [82] da primavera de 1888, KSA 13.262).”

58 *Para além de Bem e Mal* § 36, KSA 5.55, tradução de RRTF. Ver ainda *Fragmentos Póstumos* 36 [31] de junho-julho de 1885, KSA 11.563, e 14 [174] da primavera de 1888, KSA 13.360.

59 *Fragmento Póstumo* 40 [37] de agosto/setembro de 1885, KSA 11.647.

60 *Fragmento Póstumo* 14 [79] da primavera de 1888, KSA 13.258 e 259.

61 *Para além de Bem e Mal* § 36, KSA 5.55, tradução de RRTF.

62 *Fragmento Póstumo* 14 [81] da primavera de 1888, KSA 13.261.

à noção de causalidade, o filósofo admite no parágrafo 36 de *Para além de Bem e Mal* “nossa crença na causalidade” para então assegurar que “*temos de fazer o ensaio de pôr hipoteticamente a causalidade da vontade como a única*”?

Procedendo assim, Nietzsche lança mão de mais um meio para tentar evidenciar a superioridade de sua hipótese de mundo diante das outras, pois mesmo admitindo a crença na causalidade, a partir da qual se formam outras concepções de mundo, como a mecanicista, o filósofo chega necessariamente à formulação da hipótese da vontade de potência. Uma vez admitida a crença na causalidade⁶³, torna-se então necessário fazer o ensaio de pôr hipoteticamente a causalidade da vontade como a única, o que conduzirá incontornavelmente à formulação das seguintes hipóteses: “se por toda parte onde são reconhecidos ‘efeitos’ não é vontade que faz efeito sobre vontade — e se todo acontecer mecânico, na medida em que uma força é ativa nele, não é justamente força de vontade, efeito de vontade”⁶⁴; e a sequência da argumentação levará, por fim, à determinação de toda força eficiente e do próprio mundo como vontade de potência.

Aceitando o pressuposto do adversário, isto é, a crença na causalidade, Nietzsche faz ver que tal interlocutor não retira de sua própria premissa a consequência necessária, ou seja, a concepção do mundo como vontade de potência. Mas temos de precisar ainda que, embora conduza necessariamente à elaboração da hipótese segundo a qual o mundo seria vontade de potência, a crença na causalidade não desempenha o papel de uma condição *sine qua non*: em outros termos, aquela hipótese independe dessa crença, que é, de fato, amiúde criticada por Nietzsche. Assim, mesmo podendo formular a hipótese da vontade de potência sem supor a crença na causalidade, o filósofo a admite no contexto do parágrafo 36 com o propósito de derrotar o adversário a partir do pressuposto do próprio adversário.

O caráter hipotético da concepção de mundo como vontade de potência é, portanto, complexo. Nietzsche coloca em sua base suposições de diferentes estatutos: algumas delas podem ser consideradas subscritas por sua própria filosofia, ao passo que a ideia de causalidade, apresentada como uma crença, não conta com o seu assentimento incondicional, tendo sido incorporada ao parágrafo 36 de *Para além de Bem e Mal* para nele desempenhar uma função específica. Mesmo que a crença na causalidade não constitua uma condição necessária para a elaboração da hipótese da vontade de potência, se tal crença for admitida, deve-se necessariamente formular a mencionada hipótese: desse modo, Nietzsche mostra que as concepções de mundo baseadas na crença na causalidade não extraem de

63 A crença na causalidade não é um artigo de fé qualquer, pois sem ela a espécie poderia perecer; assim, ela faz parte daquelas “admissões” denominadas “verdades” (*Fragmento Póstumo* 26 [12] do verão/outono de 1884, KSA II.152-153).

64 *Para além de Bem e Mal* § 36, KSA 5.55, tradução de RRTF.

seu próprio pressuposto aquela consequência inevitável, ou seja, a elaboração da hipótese da vontade de potência. Já a admissão das outras suposições — isto é, das que consideramos proposições do próprio pensamento de Nietzsche — se mostra necessária para a elaboração da hipótese da vontade de potência: em outras palavras, não se trata apenas de dizer que da aceitação daquelas suposições decorre necessariamente a hipótese da vontade de potência, mas de dizer também que a inadmissão delas obstruiria a formulação dessa hipótese.

As consequências retiradas de determinadas proposições, apresentadas como suposições, são necessárias do ponto de vista da formulação, mas ainda assim hipotéticas; e uma hipótese continua a ser uma interpretação, não uma explicação nem uma verdade absoluta. As últimas palavras do parágrafo 22 de *Para além de Bem e Mal* evidenciam que Nietzsche não recebe como uma acusação a atribuição de um estatuto interpretativo à sua concepção de mundo: “Posto que também isto seja somente interpretação”, diz aos físicos, “— e sereis bastante zelosos para fazer essa objeção? — ora, tanto melhor!”.⁶⁵ Contrária seria a atitude de um dogmático, para quem a afirmação do caráter interpretativo de suas pretensas explicações e verdades absolutas soaria como uma grave objeção. As últimas palavras do mencionado parágrafo mostram também que o fato de Nietzsche considerar sua concepção de mundo superior às demais, na medida em que resulta de uma boa arte de interpretação, não o conduz a pretender que ela seja mais do que uma interpretação: ao contrário, ela continua a ser “somente interpretação”.

Do mesmo modo, a sequência do livro indica de maneira evidente que a atribuição de um caráter hipotético à concepção de mundo de Nietzsche não pode lhe soar como objeção, já que é ele próprio que, no parágrafo 36, reivindica com insistência tal estatuto. Com efeito, essa maneira de proceder encontra-se em consonância com uma postura mais geral de Nietzsche, a qual consiste não apenas em defender a ideia de que as pretensas verdades e explicações não são mais do que hipóteses, mas também em deslegitimar a própria aspiração de transpor o domínio das conjecturas: “Na ciência as convicções não têm nenhum direito de cidadania [...]: somente quando elas se resolvem a rebaixar-se à modéstia de uma hipótese, de um ponto de vista provisório de ensaio, de uma ficção regulativa, pode ser-lhes concedida a entrada e até mesmo um certo valor dentro do reino do conhecimento”.⁶⁶ É em virtude dessa reserva que Nietzsche designa o mecanicismo, por exemplo, como hipótese⁶⁷, interpretação ou descrição de mundo, mas não como uma explicação de mundo⁶⁸ e ainda menos como uma verdade absoluta.

65 *Para além de Bem e Mal* § 22, KSA 5.37, tradução de RRTF.

66 *A gaia Ciência* § 344, KSA 3.574, tradução de RRTF.

67 Cf. *Fragmento Póstumo* 34 [247] de abril/junho de 1885, KSA II.504.

68 Cf. *Para além de Bem e Mal* § 14, KSA 5.28 e *Fragmento Póstumo* 36 [34] de junho/julho

Tomar uma hipótese como hipótese é, para Nietzsche, um sinal de força e, portanto, de superioridade. “Considero *todas* as morais existentes até agora como construídas a partir de *hipóteses* sobre os meios de conservação de um *tipo*”, afirma o filósofo em uma anotação póstuma, para em seguida advertir: “Mas a espécie de espírito existente até agora era ainda demasiadamente fraca e incerta de si mesma para captar uma *hipótese como hipótese* e, no entanto, tomá-la como reguladora — necessitou da *crença*”.⁶⁹ Em contrapartida, declara: “Até que ponto alguém é capaz de viver baseado em *hipóteses*, como navegando em mares abertos, em vez de ‘crenças’, eis a mais elevada medida de plenitude de força. Todos os espíritos inferiores perecem”.⁷⁰ Considerar um índice de plenitude de força a capacidade de reconhecer que se vive baseado em hipóteses não significa sugerir que as hipóteses têm o mesmo valor: aos olhos de Nietzsche, as hipóteses não se equivalem e devem ser julgadas também conforme o rigor de sua elaboração. Com efeito, ao designar uma determinada interpretação como hipotética, o filósofo frequentemente lhe confere um sentido depreciativo. Depois de afirmar que a noção de “sujeito” consiste numa “interpretação”, em algo “inventado-a-mais”, ele acrescenta: “Por fim, ainda é necessário pôr o intérprete atrás da interpretação? Isso já é invenção, hipótese”.⁷¹ Nessa passagem, hipótese significa invenção e interpretação — ou melhor, para dizer de modo mais preciso e retomando o vocabulário do parágrafo 22 de *Para além de Bem e Mal*: trata-se de uma hipótese resultante de uma arte ruim de interpretação. Em outro texto, o parágrafo 192 do mesmo livro, Nietzsche afirma que no início de “todo ‘saber e conhecer’ [...] se desenvolveram primeiramente hipóteses precipitadas, invenções, a boa e estúpida vontade de ‘crença’, a falta de desconfiança e paciência”.⁷² Também nesse caso as hipóteses são desqualificadas e, poderíamos novamente dizer, associadas a artes ruins de interpretação.⁷³ É por isso que, além de reconhecer o caráter hipotético de sua proposição, postura que aos seus olhos indica plenitude de força, Nietzsche se esforça também para proceder com rigor metodológico e assim elaborar uma hipótese que possa se pretender superior às demais.

de 1885, KSA II.564-565.

69 *Fragmento Póstumo* 26 [263] do verão/outono de 1884, KSA II.219.

70 *Fragmento Póstumo* 25 [515] da primavera de 1884, KSA II.148.

71 *Fragmento Póstumo* 7 [60] do final de 1886/primavera de 1887, KSA II.315.

72 *Para além de Bem e Mal* § 192, KSA 5.113.

73 Veja-se ainda a referência depreciativa de Nietzsche às hipóteses de Paul Rée (*Genealogia da Moral*, “Prefácio”, § 4 e § 7, KSA 5.250-251 e 254).

3. Uma abordagem circular da circularidade

A concepção de mundo como vontade de potência pode ser considerada superior não apenas porque resulta de uma boa arte de interpretação e porque consiste numa hipótese rigorosamente formulada, mas também na medida em que se trata de uma concepção de mundo passível de ser afirmada pelas estimativas de valor provenientes e fomentadoras de um modo de vida ascendente.

As concepções de mundo traduzem modos de estimar valores e, inversamente, os modos de estimar valores partilham de certos pressupostos presentes em determinadas concepções de mundo. Assim, a ideia de “legalidade da natureza” dos físicos é, para Nietzsche, “somente um arranjo ingenuamente humanitário e uma distorção de sentido, com que dais plena satisfação aos instintos democráticos de alma moderna! ‘Por toda parte igualdade diante da lei — nisso a natureza não está de outro modo nem melhor do que nós’: um maneiroso pensamento oculto, em que mais uma vez está disfarçada a plebeia hostilidade contra tudo o que é privilegiado e senhor de si [...]”.⁷⁴ Ao satisfazer os instintos democráticos e ao pretender a igualdade por toda parte, uma concepção de mundo que propõe a “legalidade da natureza” traduz um modo de valorar que é hostil ao que é privilegiado e senhor de si.

Por outro lado, com “a intenção e a arte de interpretação opostas”, Nietzsche se apresenta como um intérprete capaz de, “tendo em vista os mesmos fenômenos, decifrar precisamente a imposição tiranicamente irreverente e inexorável de reivindicações de potência”, “a falta de exceção e a incondicionalidade que há em toda ‘vontade de potência’”.⁷⁵ No domínio moral, essa concepção de mundo só pode ser afirmada por um modo senhorial de estimar valores, marcado não pela aspiração por igualdade, mas sim pelo “*pathos* da distância”:

Foram antes “os bons”, eles próprios, isto é, os nobres, poderosos, mais altamente situados e de altos sentimentos, que sentiram e puseram a si mesmos e a seu próprio fazer como bons, ou seja, de primeira ordem, por oposição a tudo o que é inferior, de sentimentos inferiores, comum e plebeu. Desse *pathos da distância* é que tomaram para si o direito de criar valores [...]. O *pathos* da nobreza e da distância, como foi dito, o duradouro e dominante sentimento global e fundamental de uma espécie superior de senhores, posta em proporção com uma espécie inferior, com um “abaixo” — *essa* é a origem da oposição “bom” e “ruim”.⁷⁶

No entanto, no âmbito da moral, aquela concepção de mundo apresentada

74 *Para além de Bem e Mal* § 22, KSA 5.37, tradução de RRTF.

75 *Ibid.*

76 *Genealogia da Moral*, “Primeira dissertação”, § 2, KSA 5.259, tradução de RRTF modificada.

por Nietzsche, segundo a qual “cada potência, a cada instante, tira sua última consequência”⁷⁷, tem de ser negada pelo modo de atribuir valores proveniente de uma espécie fraca de homens, que “separa a força das exteriorizações da força, como se por trás do forte houvesse um substrato indiferente, ao qual fosse *livre* exteriorizar ou não a força”.⁷⁸ Conduzidos por um instinto de autoconservação e seduzidos pela gramática, os fracos postulam o sujeito como um substrato livre, separado e autor da ação; desse modo, eles, os fracos, podem responsabilizar os fortes por exteriorizarem sua força e ao mesmo tempo podem interpretar sua própria impotência e sua própria fraqueza como algo voluntário. Entretanto, adverte Nietzsche, “exigir da força que *não* se exteriorize como força, que ela *não* seja um querer-dominar, um querer-subjugar, um querer-assenhorear-se, uma aspiração por inimigos e resistências e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que ela se exteriorize como força”.⁷⁹ É justamente a “medida de força” de uma época que determina, afirma Nietzsche ao dar a ver o seu “conceito de *moderno*”, quais virtudes lhe são proibidas ou permitidas: ou uma época possui as virtudes da vida ascendente e resiste às virtudes da vida declinante, ou uma época, equivalendo a uma vida declinante, necessita das virtudes de declínio e “odeia tudo o que se justifica apenas a partir da plenitude, da abundância de forças”.⁸⁰ Na esfera dos valores morais, a maior oposição se dá entre a moral cristã, que “*nega* o mundo” — “(‘Deus’, ‘além’, ‘abnegação’, meras negações)” —, e a moral dos senhores, que, sendo linguagem simbólica “da vida *ascendente*, da vontade de potência como princípio da vida”, traduz uma afirmação do mundo⁸¹, precisamente do mundo como vontade de potência.

Assim, “o critério da verdade” estabelecido por Nietzsche — “A vontade de potência, como vontade de vida — de vida ascendente”⁸² — visa a distinguir as estimativas de valor provenientes e fomentadoras de uma espécie de vida ascendente daquelas provenientes e fomentadoras de uma espécie de vida decadente.⁸³ Superior, o primeiro modo de estimar valores traduz a afirmação da concepção nietzschiana de vida e de mundo como vontade de potência, ao passo que o segundo, a sua negação. A concepção de mundo como vontade de potência, por

77 *Para além de Bem e Mal* § 22, KSA 5.37, tradução de RRTF.

78 *Genealogia da Moral*, “Primeira dissertação”, § 13, KSA 5.279.

79 *Ibid.*

80 *O Caso Wagner*, “Epílogo”, KSA 6.50.

81 *O Caso Wagner*, “Epílogo”, KSA 6.51.

82 *Fragmento Póstumo* 16 [86] da primavera/verão de 1888, KSA 13.516.

83 Sobre o tema do critério em Nietzsche, ver Marton, 2000, pp. 73-100, e Marton, 2014, pp. 205-226.

sua vez, é superior precisamente na medida em que é afirmável apenas por um modo de estimar valores proveniente de uma espécie de vida ascendente.

Mas, considerado desse modo, o pensamento de Nietzsche não incorreria em circularidade? Relevante, esse tema não escapou ao próprio filósofo, deixando-se ver, parece-nos, no parágrafo nono de *Para além de Bem e Mal*. Ali, ele dirige de início a seguinte afirmação aos estoicos: “Com todo seu amor pela verdade, vocês se forçam de modo tão duradouro, tão persistente, tão hipnoticamente inflexível a ver a natureza de modo *falso*, isto é, estoico, até que vocês não possam mais vê-la diferentemente [...]”. Em seguida, porém, a crítica direcionada inicialmente de maneira específica aos estoicos é generalizada: “Mas esta é uma antiga, eterna história: o que então ocorreu com os estoicos ocorre ainda hoje, tão logo uma filosofia comece a acreditar em si própria. Ela sempre cria o mundo conforme a sua imagem, ela não pode fazer diferentemente; filosofia é esse impulso tirânico mesmo, a mais espiritual vontade de potência, de ‘criação do mundo’, de *causa prima*”.⁸⁴ Nessa passagem, Nietzsche atribui circularidade a toda filosofia ao afirmar que, “tão logo uma filosofia comece a acreditar em si própria”, ela “sempre cria o mundo conforme a sua imagem”. E o filósofo sugere que isso também se aplica a ele, na medida em que explica até mesmo o tema da circularidade à luz de sua própria concepção de mundo como vontade de potência: toda filosofia é circular, criando o mundo à sua própria imagem, porque toda filosofia é vontade de potência. Trata-se, dito de outro modo, de uma abordagem circular da circularidade.

A atribuição de circularidade soaria como objeção a Nietzsche? Assim como aquela pretensa acusação de que a concepção do mundo como vontade de potência seria “somente interpretação” não consiste efetivamente, aos olhos do autor, numa objeção; assim como, portanto, a sua filosofia reconhece o seu caráter interpretativo em vez de procurar dissimulá-lo — talvez seja igualmente legítimo dizer que, sem entender por isto uma objeção, a filosofia de Nietzsche também se reconheceria como circular em vez de tentar esconder certa circularidade que é, conforme indica o nono parágrafo de *Para além de Bem e Mal*, constitutiva de toda filosofia. A circularidade parece vinculada à constatação de que toda filosofia se encontra presa à sua perspectiva, à sua interpretação, à sua maneira de valorar, a partir das quais constrói o mundo — o seu mundo — e se julga superior.

Assim, circunscrito em sua perspectiva, Nietzsche é consequente ao reivindicar a superioridade de sua interpretação, de acordo com o critério por ela engendrado. Contudo, isso não significa que, para além da perspectiva do pensamento de Nietzsche, essa pretensão seja necessariamente legítima.

84 *Para além de Bem e Mal* § 9, KSA 5.22.

Referências

- AZEVEDO, V. D. *Nietzsche e a aurora de uma nova ética*. São Paulo: Humanitas; Ijuí: Unijuí, 2008.
- BLONDEL, E. *Nietzsche, le corps et la culture. La philosophie comme généalogie philologique*. Paris: PUF, 1986.
- ITAPARICA, A L. M.. “Relativismo e circularidade: a vontade de potência como interpretação”. *Cadernos Nietzsche*, 27, pp. 239-253, 2010.
- LIMA, M. J. S. *Perspectivismo e verdade em Nietzsche: da apropriação de Kant ao confronto com o relativismo*. 2010. 205 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2ª ed., 2000.
- MARTON, S. “Crepúsculo dos Ídolos: Em busca de um critério de avaliação das avaliações”. In: MARTON, S. *Nietzsche e a arte de decifrar enigmas – Treze conferências europeias*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- MÜLLER-LAUTER, W. “Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht”. *Nietzsche-Studien*, 3, pp. 1-60, 1974.
- NASSER, E. *Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- NIETZSCHE, F. *Werke. Kritische Gesamtausgabe in 33 Bänden [KGW]*. Giorgio Colli e Mazzino Montinari (Org.). Berlim e Nova York: Walter de Gruyter, 1963 e seq.
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe [KSA]*. Giorgio Colli e Mazzino Montinari (Org.). Munique: Walter de Gruyter, 1999.
- NIETZSCHE, F. *Friedrich Nietzsche: Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.
- SILVA Jr., I. da. “Nietzsche, entre a arte de ler bem e seus leitores”. *Cadernos Nietzsche*, 35, pp. 17-31, 2014.
- WOTLING, P. *Nietzsche et le problème de la civilisation*. Paris: PUF, 2009. Em português: WOTLING, P. *Nietzsche e o problema da civilização*. (Col. Sendas & Verdades), São Paulo: Barcarolla, 2013.

Sub specie saeculi, sub specie aeterni: tempo e eternidade no jovem Nietzsche

Sub specie saeculi, sub specie aeterni:
Time and Eternity in Young Nietzsche

Eduardo Nasser
Universidade Federal do ABC

RESUMO

Para o jovem Nietzsche, a modernidade marca o início do ocaso da cultura ocidental em virtude da glorificação do conhecimento. Esse aspecto é a causa para que o homem moderno fique enclausurado numa perspectiva realista, sendo incapaz de se libertar do constrangimento infligido pelo vir-a-ser. Para reverter a condenação imposta à cultura pelo socratismo, é preciso restituir os direitos da arte, pois somente a arte viabiliza a recuperação do laço com a eternidade, fornecendo meios para o homem se proteger dos efeitos do tempo. Isso ocorre especialmente no âmbito da arte musical, quer em sua vertente apolínea (ritmo), quer em sua vertente dionisíaca (harmonia), na medida em que a supremacia das aparências ante a arte é enfraquecida.

PALAVRAS-CHAVE

Tempo; Eternidade; Linguagem;
Arte; Mito.

ABSTRACT

For the Young Nietzsche, modernity sets the beginning of the decline of western culture, by virtue of the glorification of knowledge. This aspect causes the seclusion of modern man in a realistic perspective, unable to free himself from the constraint inflicted by the becoming. To revert this condemnation imposed on culture by Socratism, it is necessary to restitute Art's rights, since only art enables the recovery of the bond with eternity, giving men the means to protect himself from the effects of time. This happens especially in the music realm, either in its Apollonian aspect (rhythm) or in its Dionysian (harmonic) one, in that the supremacy of appearances before art is weakened.

KEY WORDS

Time; Eternity; Language;
Art; Myth.

Introdução

O vir-a-ser é a fonte da fastidiosa agonia da modernidade que impede a elevação da cultura. Essa é a posição de Nietzsche antes da mudança de temperamento ocorrida em meados da década de 1870, e revelada em *Humano, demasiado Humano*, que tem na *filosofia histórica* o alicerce intelectual de uma cultura próspera.¹ Com efeito, como bem mostrou Otto Most em *Zeitliches und Ewiges in der Philosophie Nietzsches und Schopenhauers*, desde os seus exercícios literários e filosóficos mais primevos, Nietzsche identificou no vir-a-ser um objeto de inquietude que contrastava com o seu deslumbramento com a ideia de eternidade. Most trata de um Nietzsche ainda adolescente — final de 1850 e início de 1860 —, cujos escritos oferecem uma ênfase surpreendente ao vir-a-ser, especialmente em suas observações intrigadas de fenômenos naturais, como ventos e tempestades. Todavia, esse aparente fascínio encoberta uma visão desconsolada, porquanto o reconhecimento do vir-a-ser na natureza é acompanhado pela admissão de que tudo caminha para o perecimento. É, então, na expectativa de sobrepujar o sofrimento gerado que é despertada a atração pela eternidade. “Pela realização da existência humana e sua transitoriedade [*Vergänglichkeit*], Nietzsche incorpora subsequentemente o conceito de *eternidade*”.² Esse amparo será encontrado no conceito cristão de eternidade, cujo significado dilui as ideias de incompletude, sucessão e mudança, congruente, enfim, com a pretensão de enfrentamento do vir-a-ser.³

Esse esquema poderia ter um alcance restrito se se aceita a tese bastante disseminada de que Nietzsche rompe com o cristianismo por volta de 1865, após sua inserção social num meio esclarecido que promove um tratamento dessacralizado das escrituras através do método histórico-crítico. Most dá assentimento a essa tese sem, contudo, entender que, com isso, Nietzsche renuncie ao seu compromisso de restituir os direitos da eternidade; suas primeiras obras, *O Nascimento da Tragédia* e as *Considerações Extemporâneas*, ainda são conduzidas por esse propósito.⁴ Eu já busquei demonstrar que Nietzsche não rompe realmente com o cristianismo na década de 1860; ele usa o método histórico-crítico como um instrumento que fortalece a incorporação da prática da religiosidade emancipada da bíblia e das autoridades, em alguma medida aproximando-se do deísmo de Voltaire e Lessing.⁵ Todavia, a asserção de Most é, no essencial, admissível, conquanto ele não tenha realmente explicitado de que modo se dá a defesa da eternidade

1 Cf. Nasser, 2015, pp. 88-90.

2 Most, 1977, p. 105.

3 Cf. *Ibid.*, pp. 113-115.

4 Cf. *Ibid.*, p. 125.

5 Cf. Nasser, 2014, pp. 147-164.

nos primeiros livros publicados por Nietzsche. Nesse artigo eu procurarei levar esse empreendimento adiante. Ocupar-me-ei da obra *O Nascimento da Tragédia*, bem como das conferências, cursos e anotações do período.⁶ A hipótese que eu apresento é que Nietzsche encontra no âmbito da arte um novo caminho para a eternidade. Importante destacar que continua sendo um empreendimento de cunho religioso, embora situado num contexto pagão. “O período da *arte* é uma continuação do período que forma o *mito* e a *religião*. Arte e religião fluem de uma mesma fonte”.⁷ Trata-se, num certo sentido, do resgate de uma religiosidade mais genuína, projeto já bastante influente na Alemanha desde Herder e os românticos, que almeja resistir à racionalização e moralização da religião imposta por segmentos protestantes, como também ao excessivo *realismo* contido na bíblia, que inviabiliza a irrupção de uma cultura mítica.⁸ Considerando-se que, ao contrário das religiões mais imaginativas dos antigos, as religiões na modernidade “degeneram, em seus fundamentos, em religiões doutas [*Gelehrtenreligionen*]”, elas se mantêm imersas no mundo dos conceitos, não oferecendo verdadeiramente um meio de desligamento do realismo e, no limite, do vir-a-ser.

1. *Sub specie saeculi*

Para o jovem Nietzsche, a modernidade marca o início do ocaso da cultura ocidental em virtude da glorificação do conhecimento. Esse aspecto é a causa para que o homem moderno fique enclausurado numa perspectiva realista, sendo incapaz de se libertar do constrangimento infligido pelo vir-a-ser.

As raízes da modernidade estão no socratismo, que exprime uma irrefreável propensão à cientificidade, abreviando o fim da cultura artística da época trágica dos gregos. “Com Sócrates penetra o princípio da ciência”.¹⁰ A ciência opera unicamente com palavras, requisitando demonstrações argumentadas e dialogadas. Consiste na realização do impulso apolíneo; mas também no seu desvio. Da “mais elevada preparação apolínea” a “*ciência* é uma consequência”¹¹; “o diálogo é o lugar privilegiado do apolíneo”.¹² Todavia, com o advento do socratismo, e o predomínio do ἀνθρωπος θεωρητικός, o que se testemunha, com

6 Eu já abordei esse assunto no contexto da II *Consideração Extemporânea*. Cf. Nasser, 2017, pp. 57-95.

7 *Fragmento Póstumo* 9 [94] de 1871, KSA 7.309.

8 Cf. Williamson, 2017, pp. 33-35, 65 e 66.

9 *O Nascimento da Tragédia* § 18, KSA I.117.

10 *Fragmento Póstumo* I [27] do outono de 1869, KSA 7.17.

11 *Fragmento Póstumo* 7 [62] do final de 1870/abril de 1871, KSA 7.152.

12 *Fragmento Póstumo* 7 [94] do final de 1870/abril de 1871, KSA 7.159.

feito, é uma “sobrecarga do impulso apolíneo”.¹³ E isso ocorre quando se passa a valorizar unicamente elementos não estéticos produzidos por esse impulso. “A ciência enquanto impulso apolíneo (enquanto apolíneo em antagonismo à arte)”.¹⁴ A ciência se apropria do apolíneo, subtraindo a apreciação das belas formas e o entrelaçamento entre apolíneo com dionisíaco, unidade constitutiva da arte trágica. Esse acontecimento institui uma cultura fortemente teórica, centrada nas palavras, e artisticamente debilitada, especialmente para a sensibilidade musical. No campo estético, faz-se notar esse efeito no crescimento da cultura operística, que trata a música como “serva” e a “palavra do texto como senhor”, dirigida a ouvintes “amusicais”.¹⁵ O prejuízo gerado por esse quadro, então reinante, é que ele inevitavelmente redundará no enfraquecimento da cultura, posto que as “palavras são os signos mais deficientes”.¹⁶

Para o jovem Nietzsche, as palavras manifestam somente uma parte residual de uma dimensão mais vasta da linguagem. A palavra é a “superfície de um mar agitado, onde a tempestade reina nas profundezas”.¹⁷ A linguagem possui diferentes estratos, inconscientes, que variam conforme sua maior acuidade simbólica. Símbolo significa aqui a “transposição [*Übertragung*] de uma coisa para uma esfera completamente distinta”.¹⁸ Nesse sentido, a linguagem musical é a linguagem primordial; “a música é a verdadeira [*eigentlich*] linguagem do universal”.¹⁹ Isso acontece porque através da música obtemos uma simbólica da *vontade*.²⁰ A música é uma linguagem com valor metafísico, não estando referida ao particular, inserido na realidade dos fenômenos; o som “não pertence ao mundo dos fenômenos, mas fala do que nunca aparece [*Nieerscheinenden*]”.²¹ De acordo com o entendimento que Nietzsche possui de símbolo, a música não deixa de possuir um caráter particular, não sendo realmente análoga à vontade — o que afasta Nietzsche da acepção aparentemente semelhante que nomes como Moritz e Schelling possuem do símbolo e sua relação com a obra de arte. Porém, em virtude de seu objeto, trata-se de uma linguagem notadamente mais geral — “o

13 *Fragmento Póstumo* 7 [64] do final de 1870/abril de 1871, KSA 7.153.

14 *Fragmento Póstumo* 7 [101] do final de 1870/abril de 1871, KSA 7.161.

15 *O Nascimento da Tragédia* § 19, KSA I.126.

16 *Fragmento Póstumo* 2 [11] do inverno de 1869-70/primavera de 1870, KSA 7.48.

17 *Fragmento Póstumo* 2 [10] do inverno de 1869-70/primavera de 1870, KSA 7.48.

18 *Fragmento Póstumo* 3 [20] do inverno de 1869-70/primavera de 1870, KSA 7.66.

19 *Fragmento Póstumo* 9 [88] de 1871, KSA 7.306.

20 Cf. *A Visão dionisíaca de Mundo* § 4, KSA I.574. *O Nascimento da Tragédia* § 19, KSA I.107.

21 *Fragmento Póstumo* 16 [13] do verão de 1871/primavera de 1872, KSA 7.397.

mundo do som [...] deve estar mais relacionado à vontade”²² —, ao contrário do outro estrato linguístico identificado por Nietzsche: a linguagem dos gestos. A linguagem dos gestos corresponde ao lado intuitivo da linguagem; consiste na linguagem gestual que simboliza as *representações de acompanhamento*. É uma imagem duplicada: o gesto é uma imagem que alude a uma outra imagem, as representações de acompanhamento dos sentimentos.²³ Há uma ruptura, assim, com a linguagem musical, não intuitiva e alheia ao fenomenal. Porém, é preciso compreender que a imagem é “metáfora [*Gleichniss*] da natureza dionisíaca do som”.²⁴ Isso significa que não há uma ruptura total entre som e imagem, pois a produção das imagens não deve ser entendida como imitação da natureza. A imagem é uma produção necessária da música, já que a imagem cumpre um papel crucial no drama metafísico de Nietzsche, exercendo efeito curativo para o sofrimento inerente ao mundo.

A linguagem, em sua origem, está assentada numa esfera artística. “Os sinais artísticos na gênese da linguagem: imagem e som”.²⁵ Sem embargo, com a irrupção das palavras e conceitos, esse fundamento estético da linguagem é perdido. A palavra é formada pelo som e pela simbolização gestual da imagem realizada pela boca. A linguagem proposicional consiste, portanto, na unificação dos dois grandes estratos inconscientes da linguagem. Um tipo de desvio, contudo, ocorre quando a palavra conquista estatuto de conceito. Nietzsche dirá que o conceito surge mediante a intervenção da memória, que impõe regularidade à palavra. Mas, com isso, o “som esvaece”, e o conceito se torna “somente o símbolo da representação de acompanhamento”.²⁶ Importante destacar que Nietzsche entende o conceito como um tipo de imagem; o conceito é “na origem uma imagem”.²⁷ Dessa forma, o conceito, enquanto símbolo da representação de acompanhamento, é a imagem de uma imagem, assim como o gesto.²⁸ Entretanto, se a imagem está primordialmente conectada ao som, conexão enfraquecida quando da passagem

22 *Fragmento Póstumo* 3 [37] do inverno de 1869-70/primavera de 1870, KSA 7.70.

23 Cf. *A Visão dionisíaca de Mundo* § 4, KSA 1.572 e 573.

24 *Fragmento Póstumo* 8 [29] do inverno de 1870-71/outono de 1872, KSA 7.232.

25 *Fragmento Póstumo* 8 [72] do inverno de 1870-71/outono de 1872, KSA 7.249.

26 *A Visão dionisíaca de Mundo* § 4, KSA 1.576.

27 *Fragmento Póstumo* 8 [41] do inverno de 1870-71/outono de 1872, KSA 7.238.

28 Esse esquema, que coloca o conceito como o último elo de transposições linguísticas, derivado de um patamar estético que encerra o pensamento — contrariando, portanto, as teorias iluministas da linguagem —, pauta as conhecidas reflexões sobre linguagem que aparecem no caderno 1120 e *Sobre Verdade e Mentira no Sentido extra-moral*. Existem, porém, diferenças significativas que concernem, acima de tudo, as posições acerca da metafísica, bem como as tensões existentes entre uma concepção musical e outra retórica da linguagem, como já mostrou Behler. Cf. Behler, 1994, pp. 99-111.

para a palavra e conceito, então o conceito perde o laço metafísico ensejado pela simbólica da música. Um conceito jamais poderia almejar simbolizar a vontade, pois isso demandaria engendrar o som a partir de conceitos, algo que, como nos diz Nietzsche, é “bizarramente equivocado”.²⁹ Resta à linguagem proposicional, hegemônica no domínio da consciência, unicamente a referência a representações. “Mas o que simboliza a palavra? Sem dúvida somente representações”.³⁰

Essas apreciações de Nietzsche sobre a linguagem colocam em evidência que uma cultura governada por palavras e conceitos, como a cultura teórica criada com o socratismo, só pode possuir em seu horizonte o mundo das aparências, confusamente sentido como única realidade. Um evento que retrata com clareza o abandono da ligação com a metafísica na cultura, antepondo as aparências, pode ser identificado nas tragédias de Eurípedes, que, representativas do socratismo estético, afeitas à “frieza do pensamento” ao invés da “calma apolínea”³¹, exaltam os diálogos das personagens, a ação, findando numa “via naturalista e inartística”.³² Testemunha-se aqui o nascimento da arte enquanto imitação da natureza. Na estética musical essa conversão antimetafísica da arte se faz notar quando a música passa a ser guiada pelo propósito mais prosaico de refletir as aparências, sendo uma fonte de distração, como a música que imita batalhas, desobrigada da tarefa mais elevada de ser um “espelho da vontade do mundo”.³³ Eurípedes encarnou de forma pioneira o orgulho do homem moderno em ter como seu horizonte definitivo o “natural e real [*Wirklichen*]”, o “polo oposto de todo idealismo”.³⁴ Todavia, esse orgulho *realista*, preponderante na modernidade, esconde um efeito profundamente danoso. Pois, restringindo-se ao mundo das aparências, o homem passa a ser uma vítima indefesa das implacáveis investidas do tempo.

O realismo da vida atual, as ciências da natureza, possuem uma inacreditável força de estremecimento da cultura [*bildungsstürmerische*]; deve-se a ela opor a arte. A cultura clássica está sempre ameaçada de degenerar em tímida erudição. Falta a devoção religiosa [*Frömmigkeit*] da arte: atroz manifestação de Kronos, o tempo que devora os seus próprios filhos.³⁵

O mundo das aparências é o mundo empírico revestido pelo vir-a-ser. A

29 *Fragmento Póstumo* 12 [1] da primavera de 1871, KSA 7.363.

30 *Fragmento Póstumo* 12 [1] da primavera de 1871, KSA 7.360.

31 *Fragmento Póstumo* 14 [9] da primavera de 1871/início de 1872, KSA 7.377.

32 *O Nascimento da Tragédia* § 12, KSA I.85.

33 *O Nascimento da Tragédia* § 17, KSA I.II2.

34 *O Nascimento da Tragédia* § 7, KSA I.55.

35 *Fragmento Póstumo* 5 [28] de setembro de 1870/janeiro de 1871, KSA 7.99.

aparência é o “verdadeiramente não-ser”, o “ininterrupto vir-a-ser no tempo, espaço e causalidade”, ou, em outras palavras, “o mundo empírico”³⁶; “neste mundo do não-ser [*Nicht-Seienden*], da aparência [*Schein*], tudo deve estar em vir-a-ser”.³⁷ O vir-a-ser é um fim em si mesmo. E isso acontece em virtude da natureza peculiar do tempo. Stambaugh soube identificar que, nessa época, Nietzsche possui uma visão do tempo como algo contraditório; tempo consiste em instantes que destroem uns aos outros.³⁸ Seria preciso acrescentar que essa visão é uma herança direta de Schopenhauer, que compreende o tempo como essencialmente sucessivo, desprovido de passado e futuro, limitando-se a um amontoado de instantes fugazes que se consomem; donde *Kronos* representar a natureza do tempo. “Cada instante da duração”, diz Schopenhauer, “só existe com a condição de destruir o precedente que o engendrou, para ser também, em breve, por sua vez anulado; o passado e o futuro, abstração feita das consequências possíveis que eles contêm, são coisas tão vãs como o mais vão dos sonhos, e o mesmo pode-se dizer do presente, limite sem extensão e sem duração entre os dois”.³⁹

Sem ter realmente passado ou futuro, resta ao homem moderno idolatrar o fugidio instante atual; ele é movido por uma “leviana adulação do presente”, encarando tudo “*sub specie saeculi*, o tempo do agora [*Jetztzeit*]”.⁴⁰ Nietzsche novamente se apropria de Schopenhauer. Em *Parerga e Paralipomena*, Schopenhauer emprega o conceito de *Jetztzeit* contra hegelianos, como também contra os representantes do movimento *Jungen Deutschland*, liderado por Ludolf Wienbarg⁴¹, devido à arrogância e inocência de acreditar que o agora atual tem mais valor que os agoras anteriores, prenunciadores de sua chegada, e também devido à ignorância em reconhecer o caráter irremediavelmente volátil do presente, fonte de ansiedade em que “nenhum homem ainda se sentiu inteiramente feliz”.⁴²

36 *O Nascimento da Tragédia* § 4, KSA I.38 e 39.

37 *Fragmento Póstumo* 10 [I] do início de 1871, KSA 7.334.

38 Stambaugh também traça uma separação entre as visões de tempo da juventude e maturidade de Nietzsche, mesmo que por vezes essa separação não seja verdadeiramente rigorosa. Haveria duas concepções de tempo: uma em que o tempo é retratado como instantes que se consomem insaciavelmente e outra em que o tempo é cíclico. Cf. Stambaugh, 1959, p. 1 e 2.

39 Schopenhauer, 1986, p. 36. Essa descrição fortemente cratiana do tempo será parafraseada por Nietzsche em *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*, no capítulo V dedicado a Heráclito, o que confirma a concordância com Schopenhauer acerca da natureza do tempo. Cf. *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*, KSA I.823 e 824. Eu já fiz alusão a esse episódio. Cf. Nasser, 2015, p. 92 e 93.

40 *O Nascimento da Tragédia* § 23, KSA I.149.

41 Cf. Schmidt, 2012, p. 399.

42 Schopenhauer, 1986, p. 339.

O endeusamento do presente parece ser o sintoma de um homem tomado pelo desalento, que, iludindo-se, tenta se apegar ao último rastro de plenitude do ser, sem nunca de fato lograr êxito, já que o instante está permeado de não-ser.

2. Sub specie aeterni

Para reverter a condenação imposta à cultura pelo socratismo, é preciso restabelecer os direitos da arte, pois somente a arte fornece meios para o homem se proteger dos efeitos do tempo⁴³. Isso ocorre especialmente no âmbito da arte musical, quer em sua vertente apolínea (ritmo), quer em sua vertente dionisíaca (harmonia), na medida em que a supremacia das aparências ante a arte é enfraquecida.

a) Ritmo

Nietzsche manifesta interesse pelo tema do ritmo desde 1864, tendo ministrado cursos quando na Basileia entre 1869 e 1874, período em que elabora a sua tese heterodoxa, contra as influentes posições de Westphal, de que existe uma incompatibilidade entre as concepções antiga e moderna de ritmo.⁴⁴ Ele almeja com isso desvendar o caráter puramente temporal do ritmo nos gregos, incompatível com a teoria do *ictus*, pregada pelos ritmistas modernos, intimamente associada com a linguagem falada, que basicamente entende o ritmo por meio de diferenças nos acentos das sílabas. “Não se encontra ictus nos antigos”.⁴⁵ Nietzsche retira o suporte teórico para essa tese de Aristoxeno, cuja abordagem aristotélica do ritmo aparta o domínio do ritmo em si (forma) e o domínio que acolhe o ritmo (matéria).⁴⁶ O ritmo não é perceptível sem a relação com os objetos; mas ele não é redutível ao objeto mesmo. Esse domínio próprio ao ritmo é o tempo. “O ritmo [*Takt*] não possui modelo na natureza”, sendo “a sensação mais originária do tempo, a *forma do tempo* mesmo”.⁴⁷ Essa tese, notadamente inovadora, ultrapassa uma mera disputa filológica, servindo de veículo para Nietzsche incrementar o seu projeto de reforma estética antimoderna, visto que temos nos gregos os instrumentos para a arte se distanciar de sua servidão ao mundo das aparências. Por essa razão que Nietzsche afirma que a música grega, livre da entonação de palavras, da acentuação musical, redutível ao “*ritmo temporal*” ao invés do “ritmo de *intensidades*”, é a “mais ideal”.⁴⁸

43 Destaque-se que essa estratégia estética de confrontação concorre com outra, epistemológica, que aponta para o caráter ideal do tempo. Cf. Nasser, 2015, pp. 30-43.

44 Cf. Carta a Friedrich Ritschl de 30 de dezembro de 1870, KSB 3.173.

45 *Zur Theorie der quantitirenden Rhythmik*, KGW II, 3.274.

46 Sobre a importância de Aristoxeno no contexto dos estudos rítmicos de Nietzsche, cf. Porter, 2000, pp. 138-143.

47 *Fragmento Póstumo* 9 [II6] de 1871, KSA 7.317 e 318.

48 *Fragmento Póstumo* 9 [III] de 1871, KSA 7.316.

Aqui é preciso ter alguma cautela. Pois quando Nietzsche diz que o ritmo é a forma do tempo, trata-se de um tempo já moldado pela forma, distinto do tempo fugaz do mundo empírico. Retomando uma ideia de Aristoxeno, Nietzsche dirá que “ritmo é a ordenação do tempo”.⁴⁹ O ritmo se sobrepõe ao vir-a-ser — “para que o ritmo possa ser, é preciso que exista multiplicidade e vir-a-ser [...] o ritmo é a forma do vir-a-ser, em geral a *forma do mundo dos fenômenos*”.⁵⁰ Essa formalização acontece mediante uma espacialização do tempo. O menor ritmo, ou o menor tempo, o *chronos prôtos*, imprime paradas no fluxo, inibindo o caráter destrutivo do tempo do mundo empírico.⁵¹ O tempo investido de ritmo gera proporções de longo e curto que faz com que apreciemos “a arquitetônica *espacial*, não o *temporal*”.⁵² Consiste no resultado peculiar às artes plásticas de “petrificação do momento”.⁵³ A arquitetônica do ritmo, que sujeita a mudança, condiz com o impulso apolíneo na arte. A música enquanto apolínea é “somente o ritmo”, uma “arquitetura de sons”.⁵⁴ Há um interesse intuitivo que move a composição do ritmo e o ordenamento do tempo.⁵⁵ É precisamente esse efeito visual suscitado que Nietzsche realça no ritmo dos antigos, para quem o “ritmo escutado era somente *visível*, não *audível*”.⁵⁶ Mas a visualização estética não coincide meramente com a intuição dos fenômenos. É aqui que fica evidente a diferença entre o apolíneo na ciência e o apolíneo na arte, porque com a arte apolínea emerge a contraposição à “realidade cotidiana”.⁵⁷ No mundo das aparências jamais poderemos localizar tamanha proporção e simetria, pertencentes ao ideal, ao onirismo apolíneo. Assim, com essa entrada no ideal viabilizada pelo ritmo, o tempo se converte em espaço e, com isso, a vivência da eternidade é alcançada. O ritmo é uma arquitetura de

49 *Griechische Rhythmik*, KGW II, 3.104.

50 *Rhythmische Untersuchungen*, KGW II, 3.338.

51 A menor unidade do tempo, importante ressaltar, não equivale a uma unidade matemática. “Duas batidas [*Takte*] não serão jamais matematicamente idênticas [...] Assim como a forma de uma folha é idealmente sempre a mesma, não sendo, porém, a mesma na realidade [*Wirklichkeit*], o mesmo vale também para a igualdade dos ritmos, dos períodos, das estrofes. O balanço de um pêndulo nos desconcerta: dá-nos um esqueleto matemático” (*Aufzeichnungen zur Metrik und Rhythmik*, KGW II, 3.205). Contra Porter e Günther, Carlotta Santini elaborou um argumento bastante interessante a respeito do caráter não matemático do *chronos prôtos* nietzschiano. Cf. Santini, 2016, pp. 129-140.

52 *Griechische Rhythmik*, KGW II, 3.136.

53 *Fragmento Póstumo* 5 [90] de setembro de 1870/janeiro de 1871, KSA 7.117.

54 *A Visão dionisíaca de Mundo* § I, KSA I.557.

55 Helmholtz, em *Die Lehre den Tonempfindungen als physiologische Grundlage für die Theorie der Musik*, obra que Nietzsche consulta em 1870, dirá que sem uma escala, um movimento, musical ou temporal, não poderia ser visto. Sobre a possível influência de Helmholtz nas reflexões de Nietzsche sobre o ritmo, cf. Günther, 2008, p. 29 e 30.

56 *Aufzeichnungen zur Rhythmik und Metrik*, KGW II, 3.225.

57 *O Nascimento da Tragédia* § I, KSA I.27.

sons, e é na arquitetura que nos deparamos com a “eternidade”.⁵⁸

b) Harmonia

A sensação de eternidade também é produzida pela música dionisíaca. Dionisíaco exprime a transição da música espacializada do ritmo apolíneo para a música temporalizada da harmonia. Porém, veremos que o tempo da harmonia, contínuo, difere do tempo fugaz, descontínuo, das aparências, sendo por meio dessa experiência temporal singular que a eternidade é atingida. Importante reparar que a eternidade agora é dotada de estatuto ontológico. Enquanto a música apolínea, o ritmo, é um *fim*, visto que ela é inteiramente capaz de despertar a sensação de eternidade, a música dionisíaca, a harmonia, é um *meio* que visa a simbolizar o ser eterno. Retomando a senda de Creuzer, Müller e Baschofen, Nietzsche confere uma aura de mistério a Dionísio, que exprime a passagem mística para um outro mundo.⁵⁹ É, portanto, com o dionisíaco que a arte verdadeiramente reconquista a sua especificidade metafísica.

A música dionisíaca, quando comparada com a música apolínea, pode ser entendida como um tipo de música mais legítima, sendo ela que se coaduna com o caráter primordial e universal da linguagem, tal como abordado acima. Isso acontece em razão da harmonia ser um “símbolo da essência da vontade”⁶⁰, enquanto o ritmo se mantém exterior à vontade. É essa música que “espelha a vontade”, a “música verdadeiramente dionisíaca”.⁶¹ Vimos que o ritmo, embora impulse um afastamento do mundo das aparências, continua inserido num âmbito apenas intuitivo; a harmonia, por sua vez, estimula uma completa perda de intuitividade que torna possível a vivência metafísica. Essa propensão decorre da natureza sucessiva da harmonia. Essa é outra diferença relevante entre apolíneo e dionisíaco, porque ao passo que Apolo é “o deus eterno que igualiza todas as coisas na conflagração do mundo”, Dionísio expressa a “metamorfose do mundo”.⁶² Não obstante essa colocação, a sucessão provocada na harmonia não corresponde à sucessão do tempo das aparências.⁶³ Pois se é certo que é “a sucessão que exprime a vontade”, ao contrário da justaposição, que manifesta “o repouso na

58 *Fragmento Póstumo* 5 [73] de setembro de 1870/janeiro de 1871, KSA 7.109.

59 Sobre as características muito singulares de Dionísio para o jovem Nietzsche, cf. Reibnitz, 1992, p. 62 e 63. Para um estudo mais abrangente sobre o assunto, cf. Lima, 2006.

60 *A Visão dionisíaca de Mundo* § 4, KSA I.574.

61 *O Nascimento da Tragédia* § 17, KSA I.112.

62 *Fragmento Póstumo* 8 [46] do inverno de 1870-71/outono de 1872, KSA 7.240.

63 Por essa razão, penso que Günther se precipita ao supor que Nietzsche almeja tão somente promover uma junção entre eternidade (apolíneo) e mudança (dionisíaco). Cf. Günther, 2008, p. 46.

intuição”, isso se dá após uma correção da concepção espacializada de sucessão. É um “embaraço dos princípios da arte”, assevera Nietzsche, “aplicar à sucessão leis de justaposição”, visto que as leis da sucessão devem ser buscadas em fenômenos qualitativos, como “nas cores que se desafiam mutuamente, nas dissonâncias que aspiram a uma liberação [*Auflösung*], na sequência das correntes de disposições [*Gemüthsströmungen*]”.⁶⁴ Existe, assim, um elemento de continuidade inerente à sucessão harmônica. Uma “fala cantada”, como no coro, “não pode ser algo como uma sequência de sons de palavras”, pois a palavra possui, nesse caso, “uma sonoridade e um tom relativos”.⁶⁵ Dionisiacamente compreendido, o som incita um efeito sintético; “ele une, enquanto o olho separa”.⁶⁶ Trata-se de um sentimento que excede a individualidade, delineando o *sentimento místico de unidade*. O homem sente-se não só unido com o seu próximo, mas também ao ser, consolidando o desprendimento das aparências e do peso do vir-a-ser. É a “arte dionisíaca” que exprime “a vontade em sua onipotência, por trás do *principium individuationis*, a vida eterna para além de toda a aparência e apesar de todo o aniquilamento”.⁶⁷ Esse é o “consolo metafísico que nos arranca momentaneamente da engrenagem das figuras mutantes”.⁶⁸

Há um aspecto inquietante nessa proposta. Porque se a música dionisíaca cria as condições para a imersão na eternidade, esse é um acontecimento momentâneo, de modo que o sofrimento, ao invés de ser abrandado, poderia ser intensificado, visto que não haveria realmente uma saída do mundo da aparência e, conseqüentemente, das incursões do tempo enquanto *Kronos*. Entretanto, Nietzsche entende que os antigos encontraram uma maneira de evitar esse problema através do mito; o mito propicia o prolongamento da vivência dionisíaca da eternidade.

Até então os gregos haviam se sentido instintivamente compelidos a conectar tudo o que era vivenciado a seus mitos, sim, a compreendê-los somente através dessa vinculação: com o que também o presente mais próximo havia de se lhes apresentar desde logo *sub specie aeterni*, no sentido preciso de aparecer sem tempo. Nessa corrente do atemporal mergulharam, porém, tanto o Estado como a arte, para nele encontrar repouso do peso e da avidez do instante [*Augenblick*]. E um povo — como de resto também um homem — vale precisamente tanto quanto é capaz de imprimir em suas vivências o selo do eterno, pois

64 *Fragmento Póstumo* 1 [53] do outono de 1869, KSA 7.26.

65 *Fragmento Póstumo* 3 [16] do inverno de 1869-70/primavera de 1870, KSA 7.64.

66 *Fragmento Póstumo* 16 [13] do verão de 1871/primavera de 1872, KSA 7.397.

67 *O Nascimento da Tragédia* § 16, KSA I.108.

68 *O Nascimento da Tragédia* § 17, KSA I.109.

com isso fica como que desmundanizado e mostra a sua convicção íntima e inconsciente acerca da relatividade do tempo e do significado verdadeiro, i.e, metafísico, da vida.⁶⁹

No início da recepção de Nietzsche na Alemanha, ele foi frequentemente rotulado como o iniciador de uma nova mitologia; basta lembrarmos das conhecidas leituras feitas pelo George-Kreis e Ernst Bertram. Após as investigações críticas de Montinari, foi preciso empreender uma revisão dessa posição, o que nos fez ver como Nietzsche esteve, na maior parte do tempo, engajado com posturas filosóficas mais afeitas a um certo tipo de iluminismo.⁷⁰ É manifesto, contudo, que Nietzsche, na época de *O Nascimento da Tragédia*, elaborou uma *filosofia do mito*, imprescindível para a economia geral de seu pensamento no início de 1870. E, nesse contexto, o mito cumpre um duplo papel: impedir a dissolução do indivíduo na experiência musical dionisíaca, que poderia sucumbir diante da revelação da dor e contradição enquanto essência do ser, e também fazer com que o elemento religioso contido nessa experiência pudesse ser resguardado ao longo da vida. Eu gostaria de fazer algumas breves considerações sobre esse último ponto antes de encerrar o texto.

Segundo Nietzsche, “o mito trágico só deve ser compreendido como uma visualização da sabedoria dionisíaca através de meios artísticos apolíneos”.⁷¹ Ele possui não um apelo moral, mas estritamente estético. O mito é o correlato imagético, apolíneo, da revelação metafísica propiciada pela música dionisíaca. É um processo intrínseco à música dionisíaca manifestar-se em imagens, com incumbência simbólica. Assim, a experiência musical dionisíaca transforma as imagens, inoculando-as de valor religioso. Com a transformação religiosa, a imagem, agora tornada mito, exprime uma “verdade universal e eterna”⁷², dissolvendo os fatos históricos, que passam a ser vistos como “livres seres míticos”.⁷³ Esse quadro exhibe a vantajosa ambiguidade do mito: porque se trata de um recurso apolíneo a serviço de um propósito metafísico, que excede o universo imagético, provocando a desmundanização. Somente com o mito, portanto, que a experiência metafísica dionisíaca perdura, fazendo com que a eternidade do ser seja pressentida a cada momento. Essa é uma proeza inalcançável para os conceitos, o que mostra que, para Nietzsche, os mitos manifestam a posse mais vigorosa de uma cultura, e não um estágio de imaturidade que precede

69 *O Nascimento da Tragédia* § 23, KSA I.147 e 148.

70 Cf. Salaquarda, 1979, pp. 174-178.

71 *O Nascimento da Tragédia* § 22, KSA I.141.

72 *Fragmento Póstumo* 14 [3] da primavera de 1871/início de 1872, KSA 7.376.

73 *Fragmento Póstumo* 9 [58] de 1871, KSA 7.296.

o pensamento abstrato. Uma cultura dirigida por conceitos, sem mito, como é a cultura moderna, desmorona, uma vez que só pode ter em seu horizonte a pernicioso transitoriedade, a ausência de “sede originária, fixa e sagrada”.⁷⁴

Referências

- BEHLER, E. Die Sprachtheorie des frühen Nietzsche. In: BORSCHKE, T., GERRATANA, F., VENTURELLI, A. (Hrsg.) *‘Centauren-Geburten’*. *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1994.
- GÜNTHER, F. F. *Rhythmus beim frühen Nietzsche*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2008.
- LIMA, M. J. S. *As máscaras de Dioniso. Filosofia e tragédia em Nietzsche*. São Paulo: Discurso/Unijuí, 2006.
- MOST, O. *Zeitliches und Ewiges in der Philosophie Nietzsches und Schopenhauers*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- NASSER, E. Sul cristianesimo del giovane Nietzsche. In: BUSELLATO, S. (Org.) *Nietzsche dal Brasile*. Trad. Giancarlo Micheli, Frederico Nacci, Stefano Busellato. Pisa: Edizioni ETS, 2014.
- NASSER, E. *Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- NASSER, E. Transfigurações do passado: aspectos do problema do tempo na II *Consideração extemporânea*. In: *Cadernos Nietzsche*, v. 38, n. 2, 2017.
- NIETZSCHE, F. *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (KGW). Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1967–1978.
- NIETZSCHE, F. *Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA). Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999.
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe* (KSAB). Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 1986.
- PORTER, J. *Nietzsche and the Philology of the Future*. Stanford: Stanford University Press, 2000.
- REIBNITZ, B. *Ein Kommentar zu Friedrich Nietzsche “Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik” (Kapitel 1 – 12)*. Stuttgart: J. B. Metzler, 1992.
- SALAQUARDA, J. Mythos bei Nietzsche. In: POSER, H. (Hrsg.) *Philosophie und Mythos – Ein Kolloquium*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1979.
- SANTINI, C. Nietzsche & la rythmique grecque. Une approche philologique & anthropologique. In: *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, II, 2016.

74 *O Nascimento da Tragédia* § 23, KSA I.146.

- SCHMIDT, J. *Kommentar zu Nietzsches Die Geburt der Tragödie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2012.
- SCHOPENHAUER, A. Die Welt als Wille und Vorstellung I. In: *Sämtliche Werke Band 1*. Stuttgart: Suhrkamp, 1986.
- SCHOPENHAUER, A. Parerga und Paralipomena II. In: *Sämtliche Werke Band v*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- STAMBAUGH, J. *Untersuchungen zum problem der Zeit bei Nietzsche*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959.
- WILLIAMSON, G. S., *The Longing for Myth in Germany. Religion and Aesthetic Culture from Romanticism to Nietzsche*. Chicago: The University of Chicago Press, 2017.

Nietzsche, Darwin e a questão do progresso evolutivo

Nietzsche, Darwin and the problem of evolutionary progress

Emmanuel Salanskis
Université de Strasbourg, França

RESUMO

O presente artigo visa a esclarecer uma dificuldade metodológica que o intérprete da relação Nietzsche-Darwin tem que enfrentar para não cometer um anacronismo neodarwinista. Nietzsche provavelmente nunca leu as obras principais de Darwin, *A origem das espécies* e *A descendência do homem*: por isso, os comentadores se interessam pelas fontes secundárias que fundamentaram a avaliação nietzschiana do darwinismo. Em princípio, essa investigação permite comparar o que Nietzsche entendeu por “darwinismo” com a verdadeira teoria de Darwin, a fim de evidenciar possíveis equívocos. Mas em razão da emergência de uma teoria sintética da evolução no século XX, tendemos hoje a assimilar o “verdadeiro Darwin” ao autor da primeira edição de *A origem das espécies*, publicada em 1859. Ora, tal assimilação é discutível absolutamente falando e não podia ser a perspectiva de um leitor normal durante a década de 1880. Pelo contrário, se considerarmos edições posteriores da obra de Darwin, o que aparecia como um contrassenso de Nietzsche pode revelar-se uma crítica legítima. Essa é a tese que gostaria de defender sobre a questão do progresso evolutivo, alvo crucial do discurso antidarwinista de Nietzsche.

PALAVRAS-CHAVE

Nietzsche; Darwin; Darwinismo; Evolução; Progresso; Complexidade; Divisão fisiológica do trabalho; Valor.

ABSTRACT

This paper aims at clarifying a methodological difficulty which any interpreter of the Nietzsche-Darwin relationship must face to avoid committing a Neo-Darwinist anachronism. Nietzsche probably never read Darwin's main works, *On the Origin of Species* and *The Descent of Man*: scholars therefore focus on the secondary sources underlying Nietzsche's assessment of Darwinism. In principle, this investigation allows a comparison between what Nietzsche understood by “Darwinism” and Darwin's actual theory, to evidence potential misinterpretations. But because of the emergence of a synthetic theory of evolution during the 20th century, we tend nowadays to assimilate the “true Darwin” to the author of the first edition of *On the Origin of Species*, published in 1859. This is questionable absolutely speaking and couldn't be the perspective of a normal reader during the 1880 decade. On the contrary, if we consider later editions of Darwin's book, what appeared as a Nietzschean misconstruction can prove a legitimate criticism. This is the thesis I want to defend on the theme of evolutionary progress, a crucial target of Nietzsche's anti-Darwinist discourse.

KEY WORDS

Nietzsche; Darwin; Darwinism; Evolution; Progress; Complexity; Physiological division of labour; Value.

A relação entre Nietzsche e Darwin é um assunto complexo que suscitou comentários contraditórios na pesquisa recente. O tema recebeu um tratamento global nas monografias de John Richardson e Dirk Johnson.¹ Todavia, ambas defendem interpretações metodologicamente discutíveis, na medida em que usam um conceito de “darwinismo” que, na segunda metade do século XIX, não possuía o sentido unívoco que se costuma supor. Essa polissemia foi bem evidenciada por meu colega do GEN Wilson Frezzatti num artigo de 2009.² Tal indeterminação introduz uma ambiguidade fundamental na questão de saber se Nietzsche era ou não “darwinista”, como constatou o mesmo Wilson Frezzatti num estudo estimulante intitulado *Nietzsche contra Darwin*.³ Compartilho com Wilson a convicção de que a palavra “darwinismo” só tem um poder explicativo limitado, especialmente para analisar o período no qual Nietzsche desenvolveu sua filosofia, ou seja, as décadas de 1870 e 1880. Na ausência de uma leitura nietzschiana direta de *A origem das espécies*, o que importa é, antes de tudo, esclarecer o que o próprio Nietzsche entendeu por “darwinismo” e quais fontes secundárias usou para avaliar a teoria de Darwin.⁴

No entanto, essa busca de mediações, ainda que necessária, levou por vezes os comentadores a concluir que Nietzsche se enganou sobre o verdadeiro Darwin.⁵ Porém, a expressão “o verdadeiro Darwin” levanta uma outra dificuldade frequentemente despercebida. Desde a emergência da teoria sintética da evolução, no século XX, a teoria darwiniana tendeu a ser interpretada num sentido neodarwinista. Essa interpretação se apoia principalmente na primeira edição de *A origem das espécies*, publicada em 1859. Com efeito, em 1964, o grande biólogo e historiador da biologia Ernst Mayr sugeriu a ideia paradoxal de que, no caso do livro fundador de Darwin, o texto de referência é a primeira edição, que seria mais autenticamente darwiniana do que as cinco edições ulteriores.⁶ Não vou discutir os argumentos de Mayr aqui. Gostaria apenas de chamar a atenção para um risco de anacronismo que pode decorrer dessa argumentação para os intérpretes da relação Nietzsche-Darwin. Do ponto de vista de um contemporâneo de Darwin como Nietzsche, o “verdadeiro Darwin” se encontrava na sexta edição, corrigida e aumentada em 1876.⁷ Isso tem implicações importantes para avaliar

1 Richardson, 2004 e Johnson, 2010.

2 Frezzatti, 2009. Conforme lembrado no artigo, a palavra “darwinismo” não foi cunhada pelo próprio Darwin e podia significar, entre outras acepções, o evolucionismo em geral ou a teoria da evolução por seleção natural.

3 Frezzatti, 2014.

4 *Ibid.*, p. 13 e 32.

5 *Ibid.*, p. 104; Richardson, 2004, p. 16; Itaparica, 2011.

6 Darwin, 1964.

7 Darwin, 1876.

a fidelidade a Darwin da recepção nietzschiana. Podese ilustrar essas implicações com a questão do progresso evolutivo, que é, como se sabe, um alvo crucial do discurso antidarwinista de Nietzsche.

A crítica a uma certa concepção darwinista de progresso atravessa o corpus nietzschiano, com uma extensão e uma intensidade crescentes. Em 1878, *Humano, demasiado humano* já faz ressalvas às explicações do progresso cultural em termos de luta pela existência: Nietzsche considera que “não é o único ponto de vista” relevante.⁸ Ainda naquela época, o filósofo apresenta sua própria hipótese com prudência e sem estender suas objeções além do campo antropológico. Mais, dez anos mais tarde, a oposição se tornou mais resoluta no pequeno manifesto “Anti-Darwin” do *Crepúsculo dos Ídolos*. Doravante, Nietzsche afirma contra a “escola de Darwin”, de modo mais geral e categórico, que “as espécies *não* crescem na perfeição [...]”.⁹ Assim, ao longo de uma década de produção filosófica, podemos considerar como um fato a rejeição nietzschiana do darwinismo enquanto progressionismo.

Um problema interpretativo surge quando levamos em consideração o discurso historiográfico (representado, entre outros, por Peter Bowler e Michael Ruse) segundo o qual Darwin não era realmente progressionista.¹⁰ Se aceitarmos esse discurso, parece que Nietzsche cometeu um contrassenso sobre Darwin ao desenvolver suas objeções antipressionistas: é, de fato, a opinião de certos estudiosos de Nietzsche.¹¹ Poderíamos sustentar essa hipótese, por exemplo, considerando que Nietzsche confundiu Darwin com um darwinismo vulgarizado. O “darwinismo” do *Crepúsculo dos Ídolos* não seria nada mais do que o providencialismo darwinista de autores como Charles Richet, que prometeu a vitória irremediável dos fortes e o aperfeiçoamento inexorável das espécies.¹² Contudo, gostaria de evidenciar que a premissa dessa análise (“Darwin não era progressionista”) é errônea estritamente falando, justamente por não levar em conta a concepção de progresso defendida a partir da segunda edição de *A origem das espécies*. Pretendo mostrar que Nietzsche identificou e recusou a concepção darwiniana final de progresso, de modo que, sobre esse assunto específico, a tese do contrassenso é indefensável.

8 *Humano, demasiado Humano* § 224, KSA 2.188. Tradução conforme Rubens Rodrigues Torres Filho (Nietzsche, 1999).

9 *Crepúsculo dos Ídolos*, “Incursões de um extemporâneo”, § 14, KSA 6.120. Tradução conforme Paulo César de Souza (Nietzsche, 2006). A partir de agora indicado como PCS.

10 Bowler, 1986, p. 41; Ruse, 1988; Shanahan, 2004, pp. 285-294.

11 Ansell Pearson, 1997, p. 105 ss.

12 Richet, 1884, pp. 395-454.

1. O progresso segundo Darwin: uma equação hipotética entre dois conceitos

Tendo em vista esse objetivo, devo começar por uma análise da concepção darwiniana de progresso. A esse respeito, a reflexão de Darwin é particularmente sutil e não foi suficientemente entendida pela maioria dos leitores, como bem mostra o livro de Timothy Shanahan intitulado *A evolução do darwinismo*. Remeto em particular à terceira parte do livro, que traça a história dos debates em torno do progresso na biologia evolucionária.¹³ Shanahan sustenta que Darwin de fato adotou uma forma de progressionismo a partir de 1860, embora de modo hipotético e num sentido específico. A ideia crucial de Darwin consistiu numa aproximação entre dois conceitos de progresso: primeiro, a *elevação competitiva*, que corresponde a uma melhor adaptação do ponto de vista da seleção natural; e, em seguida, a *complexificação orgânica*, definida em referência à embriologia comparada de Karl Ernst von Baer e à zoologia de Henri Milne Edwards. A hipótese darwiniana foi que esses dois conceitos coincidem tendencialmente, ou seja, a complexificação seria, em regra geral, uma vantagem adaptativa, que aumentaria as chances de sobrevivência e de reprodução de um organismo. Trata-se de uma tese não trivial, que nos estimula a examinar o processo complexo que levou Darwin a postular tal coincidência. Como explicar a ausência da hipótese em questão na primeira edição da *Origem das espécies*, bem como o acréscimo trazido pelas edições ulteriores?

Para responder a essa pergunta, devemos ter em mente um problema conceitual. A noção de progresso evolutivo tem três dimensões: ela envolve uma *valoração* em relação à qual uma coisa é considerada melhor; ela também inclui a ideia de uma *mudança em direção ao* que é valorado; e, por fim, é preciso que cada melhoramento participe de um *processo cumulativo*, para que haja realmente evolução progressiva.¹⁴ Pode-se dizer que Darwin tinha uma simpatia ideológica pelos discursos progressionistas do seu tempo. Mas, ao contrário de outros autores menos rigorosos, ele também entendeu a necessidade de um critério transversal de evolução progressiva para justificar essa linguagem. Isso posto, pode-se pensar que ele hesitou entre duas opções, antes de chegar a uma síntese.

A primeira opção era mostrar que a seleção natural já é uma base de comparação transversal entre os organismos. Há textos que parecem apoiar essa leitura, nas seis edições de *A origem das espécies* que foram publicadas durante a vida do autor. São passagens que evocam uma grande “corrida pela vida” (“*the race for life*”), como se Darwin falasse de uma única competição evolutiva e como se os

13 Shanahan, 2004, pp. 173-246.

14 *Ibid.*, p. 222.

organismos atuais tivessem sido, coletivamente, os vencedores. Assim, da primeira até a sexta edição, encontramos a frase seguinte com muito pequenas alterações: “The inhabitants of each successive period in the world’s history have beaten their predecessors in the race for life, and are, in so far, higher in the scale of nature”.¹⁵ Darwin sugere, por exemplo, que os habitantes atuais do mundo suplantariam os organismos do Eoceno.¹⁶

No entanto, em se tratando de Darwin, sempre há um outro lado do problema. Um confronto entre os organismos presentes e passados é necessariamente fictício. Darwin acrescentou imediatamente, na primeira edição: “mas não vejo como testar esse tipo de progresso”.¹⁷ Além disso, mesmo uma confrontação imaginária deveria ser equitativa. Eis porque Darwin admitiu uma competição “sob um clima aproximadamente semelhante”. Mas para isso o naturalista inglês pressupôs que o clima não tenha sofrido alterações importantes entre os dois períodos considerados. Pois, no caso contrário, a forma passada A e a forma contemporânea B poderiam ser incapazes de viver no mesmo meio ambiente. O teste da competição direta não teria um resultado claro: o vencedor dependeria da escolha do meio ambiente. Uma outra objeção mais profunda é que todos os organismos não estão em competição direta. De fato, em Darwin, a evolução não é simplesmente linear, pois é um processo de ramificação. A seleção natural produz uma divergência dos caracteres, na medida em que tal diversificação permite ocupar novos nichos ecológicos.¹⁸ Ora, como comparar dois organismos que divergiram há milhões de anos e que sobreviveram em meios separados? Isso mostra que a vitória na luta pela existência não é um critério realmente sistemático.¹⁹ Com esse critério, por exemplo, é impossível dizer que o homem seja superior à ameba.²⁰

É por essa razão, a meu ver, que Darwin escolheu uma segunda opção para legitimar um progressionismo evolucionista. A partir da segunda edição de *A origem das espécies*, ele apresentou a luta pela existência como um fator de *complexificação orgânica*, além da mera adaptação. Cito a definição darwiniana da superioridade evolutiva:

15 “Os habitantes de cada período sucessivo na história do mundo têm vencido os seus predecessores na corrida pela vida e são, nessa medida, superiores na escala da natureza” (Darwin, 1859, p. 345, tradução de nossa responsabilidade).

16 *Ibid.*, p. 337.

17 *Ibid.*, tradução de nossa responsabilidade.

18 *Ibid.*, p. III ss.

19 Darwin, 1876, p. 99; Shanahan, 2004, p. 181.

20 Aqui, podemos pensar na frase de um personagem de H. G. Wells na *Guerra dos mundos*, acerca da suposta guerra entre os homens e os marcianos: “*It never was a war, any more than there’s war between man and ants*” (“*Nunca foi uma guerra, assim como nunca houve uma guerra entre os homens e as formigas*”).

A melhor definição é, provavelmente, que as formas superiores têm órgãos mais distintamente especializados para diversas funções; e, dado que tal divisão fisiológica do trabalho parece ser uma vantagem para cada ser vivo, nessa medida, a seleção natural tenderá constantemente a tornar as formas ulteriores e mais modificadas superiores aos seus progenitores [...].²¹

Darwin reconhece que a tendência descrita sofre exceções. Ele admite, por exemplo, exceções estagnantes. São os “fósseis vivos”, como o ornitorrinco, que sobreviveram até hoje numa forma pouco modificada, por não serem expostos a uma competição severa.²² Além delas, há também exceções regressivas: um novo meio ambiente pode tornar certos órgãos inúteis, o que favorecerá o desaparecimento dessas estruturas supérfluas.²³ O exemplo clássico é o dos animais cavernícolas que perderam o uso dos seus olhos.²⁴

Contudo, da segunda edição até a sexta, as exceções confirmam a regra. Existe uma orientação global na evolução: Darwin chega a afirmar que a seleção natural “conduz inevitavelmente ao avanço gradual da organização da maioria dos seres vivos através do mundo”.²⁵ É verdade que isso não consiste no mesmo tipo de necessidade que encontramos em Lamarck. Este acreditava numa dinâmica de complexificação inerente à vida, sem exceções, já que a existência atual de formas inferiores se devia a gerações espontâneas.²⁶ Em Darwin, a complexificação não foi pensada como uma lei universal, mas antes como uma tendência estatística. Mesmo assim, Darwin fez uma aposta arriscada, pois se trata de uma forma de progressionismo que Stephen Jay Gould, por exemplo, criticou explicitamente num livro intitulado *Full House*.²⁷ Gould lembra que, de um ponto de vista estatístico, não vivemos na “idade dos mamíferos”, mas sim na “idade das bactérias”.²⁸ Nesse sentido, dizer que a maioria dos seres vivos progride em complexidade não comporta nada de evidente. Além disso, Darwin sabia que a complexidade não é

21 Darwin, 1860, p. 336, tradução de nossa responsabilidade.

22 *Ibid.*, p. 107.

23 Darwin, 1861, p. 134.

24 *Ibid.*, pp. 155-156.

25 Darwin, 1876, p. 97, tradução de nossa responsabilidade. Assim, o progresso da organização não é mais um “sentimento vago”, como na primeira edição, mas sim uma opinião justificada. A variação na formulação é notável entre a edição de 1859 (“that vague yet ill-defined sentiment, felt by many palæontologists, that organisation on the whole has progressed”, p. 345) e a edição de 1876 (“the common belief held by so many palæontologists, that organisation on the whole has progressed”, p. 315).

26 *Ibid.*, p. 98.

27 Gould, 1996.

28 *Ibid.*, p. 108, trad. ES.

mensurável na prática. Citando von Baer, ele próprio sublinha a impossibilidade de comparar diferentes tipos de organização: “quem vai decidir se as sépias são superiores às abelhas?”, pergunta o naturalista.²⁹

Tampouco a noção de divisão fisiológica do trabalho, que o zoologista Henri Milne-Edwards tomou emprestado da economia política, resolveria o problema. Darwin pareceu adotar esse critério nas últimas edições. Mas o pressuposto seria que todos os seres vivos produzem a mesma coisa: como no exemplo econômico da produção de alfinetes, analisado por Adam Smith: a mesma fabricação de alfinetes pode ser organizada com diferentes graus de divisão do trabalho.³⁰ Contudo, outros textos darwinianos reconhecem a diversidade funcional que caracteriza o mundo vivo. Não são apenas as estruturas que evoluem, mas também as próprias funções, como deixa claro o texto de 1862 sobre a fertilização das orquídeas.³¹ Por isso, a divisão do trabalho também não pode ser um critério suficiente. Por fim, Darwin teve que confessar “a obscuridade do assunto”.³² Em vista de todos os problemas que ele mencionou sem os resolver, é realmente fascinante que Darwin defenda um progressionismo. Voltarei em conclusão à questão das razões dessa escolha.

2. A crítica nietzschiana da equação darwiniana

Mas antes disso, gostaria de mostrar que Nietzsche colocou em questão o progressionismo darwiniano, tal como foi caracterizado na primeira parte do presente artigo.

Para tanto, é preciso estabelecer que Nietzsche conhecia o núcleo da posição de Darwin. Isso pode ser evidenciado à luz das fontes de Nietzsche sobre a teoria darwiniana. Vou citar dois livros que figuram na biblioteca pessoal do filósofo alemão: *Descendenzlehre und Darwinismus* de Oscar Schmidt, publicado em 1873, e *Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre* de Carl von Nägeli, publicado em 1884. Ambos autores apresentam distintamente o aspecto da teoria darwiniana que me interessa.

O livro de Schmidt é uma pequena apresentação da teoria da evolução, escrita por um professor de zoologia na Universidade de Estrasburgo. No capítulo 8, o autor repete a tese progressionista de Darwin: a seleção natural conduz a um aperfeiçoamento gradual, no sentido de uma complexificação e de uma maior divisão do trabalho. Conforme afirma Schmidt: “na luta de todos contra todos

29 Darwin, 1876, p. 308.

30 D’Hombres, 2012, pp. 5-6 e 12.

31 “Thus throughout nature almost every part of each living being has probably served, in a slightly modified condition, for diverse purposes, and has acted in the living machinery of many ancient and distinct specific forms” (Darwin, 1862, p. 348).

32 Darwin, 1876, p. 97, tradução de nossa responsabilidade.

ganham os indivíduos que conseguem alguma vantagem sobre seus congêneres na divisão do trabalho”.³³ Como se vê, é exatamente o critério de Milne-Edwards revisado por Darwin. Ainda segundo Schmidt, a seleção natural designa “o conjunto dos aperfeiçoamentos obtidos na adaptação por meio de especialização”: reconhecemos o mesmo critério, com uma formulação mais próxima de von Baer.³⁴ Em outras palavras, Schmidt é claramente darwiniano sobre a questão do progresso. Sutil como Darwin, lembra os limites do progresso evolutivo sublinhados em *A origem das espécies*: especialmente a possibilidade de uma evolução regressiva e o caráter parcial e relativo de qualquer adaptação.

Passo à obra de Carl von Nägeli, *Mechanischphysiologische Theorie der Abstammungslehre*. Trata-se de um livro volumoso escrito por um botânico suíço, que defende uma teoria antidarwiniana da evolução. Em particular, Nägeli critica o vínculo entre seleção natural e aperfeiçoamento no pensamento de Darwin. Nägeli quer introduzir uma outra explicação do progresso orgânico, mas vou desconsiderar essa proposta teórica aqui. O que me importa é apenas a exposição do livro acerca de Darwin, que é interessante por duas razões. A primeira é que Nägeli adota exatamente o mesmo conceito de aperfeiçoamento que Darwin. Como lemos na introdução: “*Aperfeiçoamento* no meu sentido não é nada, senão o progresso em direção a uma estrutura mais complexa e a uma divisão do trabalho maior”.³⁵ Um segundo interesse é que Nägeli, justamente por ser um adversário dessa concepção, ressalta nitidamente o papel da seleção natural no progressionismo darwiniano. Diz ele que “segundo Darwin, a seleção é necessária; sem ela, um aperfeiçoamento não poderia advir [...]”³⁶. O fato é que, conforme lembra Nägeli, Darwin não concebe a variação orgânica como um processo orientado.³⁷ Trata-se de uma variabilidade aleatória, sem direção preferencial, que não poderia produzir um avanço se ela não fosse naturalmente selecionada. Nägeli deixa esse ponto muito claro. E, neste caso, temos anotações de leitura de Nietzsche nas páginas relevantes do seu exemplar.³⁸

Podemos assim concluir que Nietzsche conhecia a ossatura do progressionis-

33 Schmidt, 1873, p. 174, tradução de nossa responsabilidade.

34 *Ibid.*, p. 175, tradução de nossa responsabilidade.

35 Nägeli, 1884, p. 13, tradução de nossa responsabilidade.

36 *Ibid.*, p. 285, tradução de nossa responsabilidade.

37 *Ibid.*, p. 286.

38 No exemplar pessoal de Nietzsche foi sublinhado, em particular, a frase seguinte: “aber [die Konkurrenz] ist gänzlich ohne Einfluss auf das Zustandekommen alles Vollkommeneren und besser Angepassten” (i.e.: “mas [a concorrência] é completamente desprovida de influência sobre a emergência de tudo o que é mais perfeito e melhor adaptado”). Para consultar essas anotações no site Internet da biblioteca Anna Amalia de Weimar, cf. <https://haab-digital.klassik-stiftung.de/viewer/image/121728284X/156/>.

mo darwiniano, mesmo sem ter lido *A origem das espécies*.

Isso não deveria ser uma surpresa, na medida em que Nietzsche justamente atacou essa concepção em sua obra publicada e seus fragmentos póstumos. Já mencionei a incursão “AntiDarwin” do *Crepúsculo dos Ídolos*. Quando consideramos esse texto mais atentamente, vemos que Nietzsche não contestou a mera *existência* da seleção natural. Antes, ele fez duas objeções. A primeira concerne à suposta onipresença da seleção no mundo vivo, que tem a ver com o malthusianismo de Darwin: em razão de um desequilíbrio recorrente entre o crescimento geométrico das populações e o crescimento aritmético dos recursos, a natureza seria, de modo geral, caracterizada por uma indigência e uma concorrência geradores de pressão seletiva. Sabese que Nietzsche rejeitou essa visão, mas vou deixar essa primeira objeção de lado. O que me importa aqui é a segunda objeção: quando a luta pela existência ocorre, pois, “de fato, ela ocorre”, “infelizmente ela resulta no contrário do que deseja a escola de Darwin”.³⁹ O resultado não é um progresso, nem uma complexificação, mas sim o que Nietzsche chama, com provocação, de vitória dos fracos.

Vou analisar essa ideia paradoxal, mas antes disso, é preciso destacar que Nietzsche pode subscrever uma valorização da complexidade. Por exemplo, um dos dois fragmentos “AntiDarwin” de 1888 afirma que “o tipo superior apresenta uma complexidade incomparavelmente maior, — uma maior soma de elementos coordenados”.⁴⁰ Em outros textos, Nietzsche critica os “homens-fragmentos” e elogia, pelo contrário, os homens completos que encarnam uma síntese de impulsos contrários.⁴¹ Nesse sentido, a axiologia nietzschiana é, também ela, uma axiologia da complexidade: entre Darwin e Nietzsche, o desacordo não concerne meramente aos valores. Há uma divergência entre eles sobre o processo de emergência da complexidade. Nietzsche simplesmente não acredita na equação darwiniana entre mais adaptado e mais complexo.

É verdade que o aspecto propriamente evolucionista da argumentação de Nietzsche ficou num estado embrionário, inclusive em 1888. Nietzsche não era naturalista e refletia principalmente sobre as culturas humanas. Aliás, um fragmento de 1888 reivindica esse ponto de partida antropológico:

O que mais me surpreende, diante do espetáculo global dos grandes destinos humanos, é ver sempre ante meus olhos o contrário do que hoje Darwin com sua escola vê ou *quer* ver: a seleção a favor dos mais fortes,

39 *Crepúsculo dos Ídolos*, “Incursões de um extemporâneo”, § 14, KSA 6.120, tradução de PCS.

40 *Fragmento Póstumo* 14 [133] da primavera de 1888, KSA 13.317. Tradução conforme Wilson Antonio Frezzatti Jr. (Nietzsche, 2010), ligeiramente modificada.

41 *Fragmentos Póstumos* 27 [16] do verão/outono de 1884, KSA 11.278, e I [4] do outono de 1885/primavera de 1886, KSA 12.11.

dos melhores dotados, o progresso da espécie. É precisamente o contrário que se toca com as mãos: o apagamento dos casos felizes, a inutilidade dos tipos mais elevados, a inevitável tomada de poder pelos tipos médios ou mesmo *abaixo da média*. Supondo que não nos seja indicada a razão do homem ser a exceção entre as criaturas, eu prefiro manter o preconceito de que a escola de Darwin se enganou em toda parte.⁴²

Aqui, a lógica de reflexão é bastante clara. O progressionismo darwiniano seria errado no que diz respeito ao homem e Darwin não poderia explicar satisfatoriamente porque o homem seria uma exceção. Conclusão: a tese de Darwin é errada, de modo geral. Mas o mais interessante é o processo axiológico que Nietzsche teoriza na história humana, do ponto de vista do seu próprio sistema de valores. Na esfera antropológica, uma luta pela existência mais intensa provoca uma mediocrização. Pois não são os indivíduos complexos, independentes, cultivados, senhores dos seus impulsos, que ganham a batalha pela vida, numa situação de empobrecimento geral. Pelo contrário, a complexidade humana não é imediatamente útil. Ela tem, para Nietzsche, uma dimensão quase suntuária, que vai além da adaptação a uma competição pontual.

Uma outra fonte evolucionista ligada a esse discurso é o livro de Francis Galton, *Inquiries into Human Faculty and its Development*.⁴³ Com efeito, a partir de 1884, Galton convenceu definitivamente Nietzsche de que o homem é um animal de rebanho. Segundo o primo de Darwin, a maior parte dos homens têm uma natureza gregária, consequência de uma longa seleção social a desfavor dos indivíduos mais independentes.⁴⁴ Galton comparou o homem dos tempos bárbaros com os bois selvagens que ele pôde ver na África do Sul.⁴⁵ Esses rebanhos selvagens são, de fato, muito mais gregários do que os rebanhos domésticos: na maioria esmagadora dos indivíduos, uma separação com o resto do rebanho, mesmo por alguns instantes, provoca uma crise de pânico incontrollável.⁴⁶ Ora, não é difícil explicar esse fenômeno pela seleção natural, uma vez que os predadores atacam de preferência os animais isolados. Mas Galton sugere que exista um análogo humano desse gregarismo, cultivado pelas circunstâncias e herdado até hoje.⁴⁷ Nietzsche concordou em grande parte a esse respeito. Em *Para além de Bem e Mal*, também deplorou o triunfo do homem de rebanho na Europa

42 *Fragmento Póstumo* 14 [123] da primavera de 1888, KSA 13.303, tradução de nossa responsabilidade.

43 Galton, 1883.

44 *Ibid.*, pp. 68-82.

45 *Ibid.*, pp. 78-79.

46 *Ibid.*, p. 72.

47 *Ibid.*, pp. 69 e 80-81.

democrática: hoje em dia, é o homem que se vangloria de ser “a única espécie humana autorizada” [*die einzig erlaubte Art Mensch*], segundo o § 199.⁴⁸ Nesse contexto, o problema axiológico é que a maioria gregária reprime os grandes indivíduos, capazes de originalidade e de solidão. Isso lança luz sobre o paradoxo antidarwinista famoso do *Crepúsculo dos Ídolos*: “os fracos sempre tornam a dominar os fortes”.⁴⁹ Tal dominação invertida é esclarecida pela indicação que segue: “— pois [os fracos] são em maior número”. De toda evidência, Nietzsche ressignifica a força e a fraqueza a partir de sua antropologia filosófica: o fraco é o homem de rebanho, o forte é o grande homem. Mas Nietzsche também fez uma aposta arriscada ao opor esse tipo de argumento a Darwin. Pode-se perguntar se a oposição entre gregarismo e individualismo realmente constitui uma chave de leitura evolucionária geral, na medida em que o simples conceito de gregarismo não parece ter sentido fora da esfera dos animais sociais.

Conclusão

Chego à conclusão dessa breve apresentação. Nietzsche tem razão, a meu ver, quando acusa Darwin de defender um progressismo sem argumentos convincentes. Vimos que o próprio Darwin menciona objeções que inviabilizam a sua posição oficial. Isso mostra que o naturalista ficou preso a um contexto cultural progressista, cuja genealogia Nietzsche tentou esboçar, especialmente no § 349 de *A gaia ciência*. Assim, se o progressismo é uma “ideia moderna” no sentido de *Para além de bem e mal*, também significa que é uma ideia moral.

Mas talvez tenha um perspectivismo mais profundo suscetível de reconciliar Nietzsche e Darwin. No “*Notebook B*”, um caderno póstumo de 1837 ou 1838, Darwin escreveu: “é absurdo falar de superioridade de um animal sobre um outro. — Nós consideramos como os mais elevados aqueles em que as faculdades intelectuais [ou] a estrutura cerebral são mais desenvolvidas. — Uma abelha certamente faria a mesma coisa com os instintos —”.⁵⁰ Em outras palavras, Darwin estava ciente do caráter perspectivo de todas as hierarquizações. Nesse sentido, a valorização da complexidade não deixa de ser antropocêntrica: poderíamos imaginar uma valorização inversa da simplicidade, do ponto de vista de que a complexificação seria um declínio. E, conforme salienta Nietzsche, a simples crença no progresso também é uma perspectiva particular que traduz as preferências

48 *Para além de Bem e Mal* § 199, KSA 5.119-120, tradução de nossa responsabilidade.

49 *Crepúsculo dos Ídolos*, “Incursões de um extemporâneo”, § 14, KSA 6.120, tradução de PCS.

50 “It is absurd to talk of one animal being higher than another. — We consider those, when the intellectual faculties [I] cerebral structure most developed, as highest. — A bee doubtless would when the instincts were —” (Darwin, 1837-1838, p. 74, tradução de nossa responsabilidade).

e as condições de vida de um determinado tipo de organismo. Contudo, não é possível escapar completamente a tal “perspectivocentrismo”. O relativismo não é uma opção para Nietzsche. Temos que elaborar uma axiologia crítica, uma hierarquia do nosso ponto de vista, sabendo que o progresso nunca será uma realidade meramente objetiva.

Bibliografia

- ANSELL PEARSON, K. *Viroid Life. Perspectives on Nietzsche and the Transhuman Condition*. Oxon/New York: Routledge, 1997.
- BOWLER, P. J. *Theories of Human Evolution: A Century of Debate, 1844–1944*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986.
- CAMPIONI, G., D’IORIO, P., FORNARI, M. Cr., FRONTEROTTA, Fr., ORSUCCI, A. (Hrsg.). *Nietzsches persönliche Bibliothek*. Berlin: de Gruyter, 2003.
- DARWIN, Ch. *Notebook B [Transmutation of species (1837-1838)]*. Transcribed by Kees Rookmaaker. In: *Darwin Online*, <http://darwin-online.org.uk/content/frameset?itemID=CUL-DAR121.-&viewtype=text&pageseq=1>.
- DARWIN, Ch. *On the Origin of Species by means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. London: John Murray, 1859.
- DARWIN, Ch. *On the Origin of Species by means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. London: John Murray, 1860.
- DARWIN, Ch. *On the Origin of Species by means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. London: John Murray, 1861.
- DARWIN, Ch. *The Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. London: John Murray, 1876.
- DARWIN, Ch. *On the Origin of Species*. With an introduction by Ernst Mayr. Cambridge: Harvard University Press, 1964 (facsimile of the first edition, 1859).
- DARWIN, Ch. *On the Various Contrivances by Which British and Foreign Orchids Are Fertilised by Insects, and on the Good Effects of Intercrossing*. London: John Murray, 1862.
- DENNETT, D. *Darwin’s Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life*. London/ New York/Ringwood/Toronto/Auckland: Penguin Books, 1996.
- D’HOMBRES, E. “The ‘Division of Physiological Labour’: The Birth, Life and Death of a Concept”. In: *Journal of the History of Biology*, vol. 45, n° 1, 2012, pp. 3-31.
- FREZZATTI JR., W. A. “Os sentidos do darwinismo”. In: *Temas & Matizes*, n° 15, 2009, pp. 5568.
- FREZZATTI JR., W. A. *Nietzsche contra Darwin*, São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- GALTON, Fr. *Inquiries into Human Faculty and its Development*. London: Macmillan and Co., 1883.
- GOULD, S. J. *Full House. The Spread of Excellence from Plato to Darwin*. New York: Harmony Books, 1996.

- ITAPARICA, A. L. M. “Darwin e Nietzsche: natureza e moralidade”. In: BARRENECHEA, M. A., FEITOSA, C., PINHEIRO, P., SUAREZ, S. (Org.). *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011, pp. 60-70.
- JOHNSON, D. *Nietzsche's Anti-Darwinism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- NÄGELI, C. (von). *Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre*. München/Leipzig: R. Oldenbourg, 1884.
- NIETZSCHE, Fr. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, 1980 [= KSA].
- NIETZSCHE, Fr. *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.
- NIETZSCHE, Fr. *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- NIETZSCHE, Fr. “Os fragmentos póstumos sobre Darwin”. Trad. Wilson Antonio Frezzatti Jr. In: *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 1, n. 2, jul./dez. 2010, pp. 403-419.
- RICHARDSON, J. *Nietzsche's New Darwinism*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2004.
- RICHEL, Ch. *L'Homme et l'intelligence. Fragments de physiologie et de psychologie*. Paris: Félix Alcan, 1884.
- RUSE, M. “Molecules to Man: Evolutionary Biology and Thoughts of Progress”. In: NITECKI, M. (Ed.). *Evolutionary Progress*. Chicago: University of Chicago Press, 1988, pp. 97-126.
- SCHMIDT, O. *Descendenzlehre und Darwinismus*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1873.
- SHANAHAN, T. *The Evolution of Darwinism. Selection, Adaptation, and Progress in Evolutionary Biology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Iluminismo aristocrático no período de *Humano, demasiado Humano*

Aristocratic Enlightenment in the
Human, all too human Period

Ivo da Silva Júnior
Universidade Federal de São Paulo

RESUMO

Esse trabalho tem como objetivo investigar as razões pelas quais Nietzsche passa a advogar posições de caráter nitidamente iluminista no período intermediário de sua obra. Para tanto, examina o papel da guerra franco-prussiana e seus desdobramentos no deslocamento conceitual operado na obra do filósofo.

PALAVRAS-CHAVE

Iluminismo; Aristocracia;
Modernidade; Nacionalismo;
Guerra franco-prussiana.

ABSTRACT

This paper aims at investigating the reasons why Nietzsche advocates positions of the Enlightenment Philosophy in the middle period of his work. For this purpose, it examines the role of the Franco-Prussian war and its consequences for the conceptual framework in philosophers thought.

KEY WORDS

Enlightenment; Aristocracy;
Modernity; Nationalism;
Franco-Prussian War.

*Os pensadores anti-iluministas nunca foram conservadores, mas revolucionários de uma nova espécie.*¹

Salta aos olhos que a filosofia de Nietzsche coloca-se como antípoda a qualquer rasgo de cunho iluminista, sobretudo quando consideramos as obras publicadas a partir de *Assim falava Zaratustra*. Outrossim, algo não muito diferente ocorre quando analisamos os textos de juventude do filósofo. No entanto, no período de *Humano, demasiado Humano*, fica igualmente claro um influxo nas posições filosóficas de Nietzsche, que marcadamente tende para as Luzes. Longe de considerarmos esse período intermediário um ponto fora da curva, visamos aqui a esboçar os elementos que nos permitirá afirmar a perfeita consonância das posições do filósofo com os outros momentos da sua obra, por conta, sobretudo, da constância de um dos seus alvos principais de ataque, qual seja, a crítica à modernidade.²

•

A vitória alemã na batalha de Sedan, em setembro 1870, muito entusiasma Nietzsche. A derrota fragorosa da França, que pôs fim ao Segundo Império, e contribuiu para a instauração da Terceira República, provocaria ao mesmo tempo, no ver do filósofo, a derrocada dos ideais iluministas que surgiram com a Revolução Francesa, atingindo com isso o liberalismo e a democracia então em voga em diversas nações europeias. É nesse contexto que se inserem as reflexões de Nietzsche no *Nascimento da Tragédia*, em que o otimismo socrático teria sido atingido de morte, afastando, por conseguinte, um otimismo iluminista de cunho eminentemente francês e trazendo a expectativa de uma Alemanha que viesse a encarnar a tarefa trágica e helênica de renovação da cultura (*Bildung*).

No entanto, a vitória alemã, sob os auspícios da Prússia, não segue o trajeto aguardado por Nietzsche. Dada a oposição cultural entre alemães e franceses (a chamada cultura alemã, de um lado, e a civilização francesa, de outro), o filósofo esperava que ocorresse a preservação e o aprofundamento da concepção alemã de cultura num viés aristocrático. Expectativa essa que foi solenemente frustrada uma vez a “via prussiana” (na expressão leniniana) aberta, verdadeiro rolo compressor do avanço econômico capitalista, que altera *toto coelo* a face política e social alemã.

Muito rapidamente, Nietzsche começa a se inquietar pelos novos rumos

1 Sternhell, 2006, p. 271.

2 Esse trabalho é uma versão que tem por base o texto “As posições políticas de Nietzsche em *Humano, demasiado Humano*: um pensador das Luzes?” (Silva Jr., 2017). Apoiar-se ainda, na linha de outros que temos realizado, em muitas análises e considerações desenvolvidas por Losurdo, 2009.

da nova nação, em particular pelo empenho do II Reich na promoção de uma educação para uma massa até então não contemplada pelo ensino. O texto das conferências *Sobre o Futuro de nossos Estabelecimentos de Ensino*, de 1872, aborda essa questão. O liceu que era o *locus* onde poderia vicejar um homem antimo-derno e antidemocrático, doravante parece ter sido rifado pelas novas prioridades apregoadas pelo Reich. Se, de um lado, o novo Reich precisa se legitimar (e para isso a filosofia de Hegel cai como uma luva), de outro, para se manter, tem de apostar na saída do pré-capitalismo. E, para tanto, reformular o liceu, dando a ele outra dimensão e outro caráter, é fundamental.

Nietzsche não deixa então de expressar claramente a necessidade de uma formação voltada contra as diretrizes educacionais de sua época, que vise unicamente à formação de alguns poucos. Se para o embate com o mundo moderno o filósofo coloca todas as suas fichas na educação, com propostas concretas, isso não se faz sem um estrito senso de realidade. Sabe que esse é o ponto fulcral nesse momento.

Distante da renovação cultural então vislumbrada, diante, no entanto, da derrota de uma genuína alma e cultura alemãs para a *Realpolitik*, Nietzsche se depara com a difusão da instrução, com um verdadeiro iluminismo de massa para as camadas urbanas (e para os soldados inclusive), enfim com uma nova face do mundo, que impossibilita doravante o surgimento de grandes indivíduos a favor de uma multidão esclarecida guiada pelo Estado. Em suma, se num mesmo momento Nietzsche se mostra esperançoso com a possibilidade de os alemães aprofundarem a via que lhes é natural (com a publicação de *O Nascimento da Tragédia*), mostra-se também muito reticente (com as conferências *Sobre o Futuro*). Apenas após longa maturação, que ocorre no período de *Humano, demasiado Humano*, dá-se por convencido de que um movimento contranatural venceu juntamente com a vitória alemã na guerra franco-prussiana.

Para além dos desdobramentos culturais com o declínio da *Bildung*, Nietzsche tem outros receios: trazer as luzes para o povo pode ser um meio de criar mecanismos para revoltas contra um *status quo* determinado, em particular no que tange à estruturação da sociedade alemã. Vê essa sua percepção respaldada pelos movimentos de operários que começam a se construir. É a partir desse momento, em que fica claro que o programa do *Nascimento da Tragédia* de recuperar a antiguidade de que o povo alemão é herdeiro fracassa, que o filósofo pode ser visto como um “revolucionário de uma outra espécie”.

Nietzsche, desde a juventude, posiciona-se com firmeza contra tudo que seja da lavra do que irá denominar posteriormente de “ideias modernas”. Talvez ainda mais: não apenas coloca-se contra, mas nega fortemente a modernidade, como muitos aliás em sua época, sem considerar de forma alguma um movimento dialético dos acontecimentos do mundo. Com o seu primeiro livro publicado,

o filósofo era bem sucedido na contraposição entre o homem teórico, o otimista moderno frente a um mundo economicamente promissor, e o homem dionisíaco. Em termos práticos, no entanto, essa contraposição não resultava em algo muito distante do provocado pela “crise de Kant”, que despertara outrora certo imobilismo para a ação ao colocar o homem face a face ao vazio.³

A segunda e a terceira *Considerações Extemporâneas* trazem justamente duas figuras (Schopenhauer e Wagner) que podem ir para além dos resultados dessa contraposição, pois são, no limite, os modelos de uma educação bem sucedida; são, ao contrário dos novos formandos ou de seus formadores incrustados no Estado, homens antimodernos por excelência. Se a crítica é feita de forma abrangente às “ideias modernas” e o que elas representam; se o iluminismo é devidamente desmascarado, resta algo que precisa ser ajustado e o é nas *Considerações extemporâneas*. Esse algo — a falta de um estímulo que ultrapasse a negação — constitutivo do quadro conceitual do *Nascimento da Tragédia*, sai de cena e abre espaço para um motor de cunho iluminista que permite a ação ter o seu devido curso. Tudo isso forçado, repitamos, pela evidência de que o programa do *Nascimento da Tragédia* não teria viabilidade. Em uma palavra, os acontecimentos hodiernos ao filósofo passam a exigir um quadro conceitual de outra ordem.

É nesse momento que Nietzsche se “converte” ao iluminismo⁴. Isso não quer dizer que os seus alvos, a democracia (ponta do *iceberg* da modernidade) e os movimentos revolucionários, deixaram de fazer parte de suas preocupações. Muito pelo contrário, a mudança do quadro conceitual com que passa a operar visa a uma eficiência maior nos seus ataques. Lembremos sempre que há por trás de sua visão de mundo a sagrada *Bildung* dando o norte.

3 À diferença de muitos de seus contemporâneos, que sucumbiram em decorrência do niilismo trazido pela “crise de Kant”, o jovem filósofo se considera muito bem educado por Schopenhauer que, no seu ver, não sucumbiu à impossibilidade de acesso ao em si e abandonou qualquer esperança que esse acesso permitiria (a realização terrena de um mundo idealizado). Pode manter então a expectativa num tipo de homem que fosse o antípoda do homem moderno, demonstrando assim uma firme disposição para o embate. A esse respeito, ver Silva Jr., 2007, pp. 33-76.

4 Nessa direção, vale a pena irmos às observações de Lebrun, que num primeiro momento anota a “influência que exerce sobre Nietzsche [...] a imagem da Cidade orgânica grega” na época do “Estado grego”: “Na linhagem do helenismo piedoso de Schiller e do jovem Hegel, também Nietzsche vem celebrar, na Cidade ética, o necessário instrumento da arte, e a condição para que desabroche o gênio”. E, num segundo momento, observa que, com *Humano, demasiado Humano*, o tom muda: “Já não se cogita da ‘obra de arte estatal’, nem de um Estado que possa se dedicar a produzir o gênio. Foi certo aqodamento honrar a *Pólis* clássica como uma organização guerreira na qual a escravidão possibilitava o florescimento da cultura — uma coletividade na qual o indivíduo só teria valor na medida em que contribuísse para a entrada do gênio em cena... O contrário é que é verdadeiro. A Cidade era uma das primeiras figuras do ‘rebanho’; já consagrava o sacrifício do indivíduo à totalidade” (Lebrun, 1988, p. 113).

Se diante dos novos contornos do mundo, impossíveis de serem ignorados, no qual a Alemanha suprime deliberadamente as condições que permitiriam a cultura vicejar, Nietzsche se encontra com o quadro teórico sustentado nos seus primeiros escritos completamente ultrapassado pelos acontecimentos, sem nenhum respaldo na efetividade política, social ou econômica, levando o seu pensamento a um influxo incontornável, não é, no entanto, evidente a passagem das suas posições filosóficas construídas nos seus primeiros escritos para outras de caráter iluminista. Para clarear esse ponto, talvez os deslocamentos para as novas posições indiquem os motivos de sua incursão conceitual pelo iluminismo.

Nietzsche sabe que o iluminismo tem um lugar à parte na Alemanha. Se o Renascimento contribuiu com a França e a Itália para sair da Idade Média em direção às Luzes, em solo alemão a Reforma teria atrasado a “aurora do iluminismo”. Conforme assevera o filósofo:

A grande tarefa da Renascença não pode ser levada a cabo, impedida que foi pelo protesto do ser alemão que então havia ficado para trás (e que na Idade Média tivera sensatez bastante para renovadamente atravessar os Alpes para a sua salvação). Foi o acaso de uma constelação política excepcional que preservou Lutero e fez o protesto ganhar força: o imperador o protegeu, a fim de usar sua inovação como instrumento de pressão sobre o papa, e do mesmo modo que o papa o favoreceu em sigilo, para usar os príncipes protestantes como contrapeso ao imperador. Sem este estranho concerto de objetivos, Lutero teria sido queimado como Hus – e a aurora do Iluminismo teria surgido um pouco antes.⁵

Nietzsche percebe que este “ser alemão”, fomentado por um estreito elo entre o cristianismo e a germanofilia, precisa ser revisto, tanto que, num parágrafo de *Miscelânea de Opiniões e Sentenças*, intitulado “Ser bom alemão significa “desgermanizar-se”, o filósofo diz que a questão não é mais saber “o que é alemão”, mas, “o que é agora alemão”⁶. Alteração sutil que revela uma mudança conceitual, qual seja, o abandono da tarefa trágica helênica, assentada em expectativas em uma ação estatal com foco na alma e na cultura alemãs, para a focalização da nova face do momento presente.

Nietzsche se afasta então de Wagner, que acaba por se colocar em conformidade com seu tempo ao pôr-se a serviço da potência militar alemã. Rompe igualmente com o movimento nacional-liberal, pois as fichas outrora postas no nacional-liberalismo, que fariam da Alemanha uma nova Grécia, foram devidamente sequestra-

5 *Humano, demasiado Humano* § 237, KSA 2.199-200. Tradução conforme Paulo César Souza (Nietzsche, 2000). A partir de agora, indicado com pcs.

6 *Miscelânea de Opiniões e Sentenças* § 323, KSA 2.511-2.

das pela burguesia ascendente. Ainda mais: entende que o partido nacional-liberal passou a ter, como o partido socialista, a multidão como referência.⁷

Isto constatado, o filósofo passa a analisar todos os movimentos geopolíticos de Bismarck que visavam a garantir o alavancar das mudanças econômicas. A seu ver, Bismarck, “o timoneiro das paixões”, tem dois alvos principais, duas paixões a colocar em relevo, que se entrelaçam: uma delas, que servirá à sua movimentação externa, é a religião; a outra, que terá uma função interna, é o chauvinismo.

Nietzsche bem percebe que os movimentos do chanceler colidem com a *Kulturkampf*, isto é, a luta contra o clérigo. Ponto no qual o caso francês é exemplar: se a guerra franco-prussiana foi um dos meios para a Confederação do norte se unir aos estados do sul, a França não deixou, mesmo após a derrota na guerra, de ser um alvo de ataque permanente de Bismarck. Outrora Napoleão apostava na fragmentação alemã para não ter um estado potente como vizinho; agora é a Alemanha que investe no enfraquecimento da França por razões análogas, tendo por alvo o chauvinismo. Para tentar evitar o fortalecimento da França, Bismarck lança mão de uma estratégia original, qual seja, a de reforçar em solo francês a presença do catolicismo (um catolicismo que não deixaria de ser, evidentemente, “artificial”).⁸ Com esse posicionamento, ele abandona literalmente a *Kulturkampf* — ao menos no plano de sua política externa. Como ele assevera: “Um estadista alemão sabe muito bem que a Igreja católica nunca terá os mesmos planos que a Rússia, e que se aliaria antes aos turcos do que a ela; sabe também que uma aliança entre Rússia e França ameaçaria a Alemanha”.⁹ Para além da estratégia geopolítica, Nietzsche entende que este obscurecimento do povo francês pode gerar uma reação contra a opressão religiosa, produzindo demanda por mais instrução. Noutros termos, o filósofo — expressando seu ponto de vista que parte exclusivamente de seus interesses — teme pela massificação cultural.¹⁰

7 Podemos ver que, dada a *Realpolitik* do segundo *Reich*, que se aproxima da civilização (de traço francês) da qual com a guerra os alemães deveriam ter se distanciado ainda mais, Nietzsche se afasta da ideologia nacional-liberal. Estrategicamente, ele passa a aderir à ideia de cooperação e de unificação europeia. Outrora, as posições eram outras: dada a beligerância entre os alemães e os franceses, que era resultante, de certa forma, da sublevação antinapoleônica, desde a década de dez, e das Guerras de Libertação, a guerra franco-prussiana impõe-se natural e estrategicamente para os alemães, que visavam à unificação dos seus reinados, que seria facilitada com o acirramento do nacionalismo. Como estava crente que uma vitória alemã teria como resultado uma ação estatal que conduzisse o povo alemão para o encontro consigo mesmo, com sua alma, o filósofo, sem titubear, se aproximou do partido liberal-nacional, que pregava, dentre vários pontos, a unificação nacional.

8 *Humano, demasiado Humano* § 475, KSA 2.309-II, tradução de PCS.

9 *Humano, demasiado Humano* § 453, KSA 2.294-5, tradução de PCS.

10 Em outras palavras, atento à política de Bismarck, Nietzsche julga que o chanceler encon-

No parágrafo intitulado “Religião e governo”, de *Humano, demasiado Humano*, ele traz as razões desse seu temor. Entende que a religião é de extrema importância para o governo, na preservação “da paz civil interna” e para o “desenvolvimento contínuo” estatal, pois proporciona à “multidão” uma vida plenamente justificável, não tendo razões para se rebelar contra o Estado; ainda mais, a reverência religiosa se transfere para o Estado: “Assim, governo tutelar absoluto e cuidadosa preservação da religião caminham necessariamente juntos”.¹¹ Os governantes são entendidos aqui como superiores justamente por saberem bem instrumentalizar a religião. De um lado, há aqueles cujo ofuscamento religioso não cabe (aos governantes); de outro, há aqueles que devem ser necessariamente ofuscados (a multidão). Se assim não for, o Estado corre risco. Nietzsche não deixa de pôr em evidência, nessa passagem, a seletividade de seu iluminismo.

Em suma, na mesma linha de uma primeira tradição liberal, que desconsiderava a democracia, Nietzsche considera que o esclarecimento à multidão não deve ocorrer. O grande risco aqui é portanto a democracia que bate à porta. Ao suprimir a distância entre os governantes e a multidão, fazendo que os superiores se vejam à serviço da vontade da multidão, os governantes passam a ter “a mesma atitude do povo ante a religião”, isto é, passam a se submeter a um outro (no caso, à multidão). Dada a proximidade entre governantes e multidão, as luzes chegam a estes últimos, eliminando o ofuscamento religioso, fundamental para a manutenção do Estado. Daí ser imperativo para Nietzsche, já em *Humano, demasiado Humano*, combater a democracia. Daí igualmente — a seu ver — a inconsequência de Bismarck em sua interferência na França. É justamente nessa direção, que Nietzsche vê os incentivos ao regime republicano no Estado vizinho como maneira de proporcionar um enfraquecimento ainda maior na França. “É a mesma disposição de espírito que apoia o regime republicano no Estado vizinho — *le désordre organisé*, como diz Mérimée — pela razão única de supor que ele torna o povo mais fraco, mais dividido e menos apto para a guerra”.¹² Numa palavra, num caso como no outro, nota que a *Realpolitik* impera.

Se Bismarck age em conformidade às suas conveniências, no que tange ao iluminismo (ao renegar parcialmente, por exemplo, a luta pela cultura (*Kulturkampf*)), podemos dizer que Nietzsche também se posiciona de maneira *sui generis*. Assim, as reticências do filósofo em relação à democracia têm por trás o vínculo que ele identificava haver entre as Luzes e a religião.

trou no chauvinismo a chave para alavancar economicamente a Alemanha. Ao suprimir da sua política externa a *Kulturkampf* e fomentar internamente o nacionalismo, entende que a Alemanha entra numa fase de obscurantismo.

11 *Humano, demasiado Humano* § 472, KSA 2.302-7, tradução de PCS.

12 *Humano, demasiado Humano* § 453, KSA 2.294-5, tradução de PCS.

E aqui o iluminismo nietzschiano começa a ganhar nitidez. Atribuindo a Rousseau a responsabilidade, ou melhor, a superstição, que alimentou as revoluções (um verdadeiro fanatismo religioso), o filósofo preserva Voltaire, a seu ver, um pensador antípoda de Rousseau, podendo, dessa maneira, lançar mão das luzes para a crítica da religião e do nacionalismo dos nacional-liberais, de um lado, e do socialismo, de outro. Encontra em Voltaire apoio para um iluminismo parcial, que pode ser exemplificado na citação do pensador francês, de *Humano, demasiado Humano*: “*quand la populace se mêle de raisonner, tout est perdu*”. Nessa direção, prossegue o filósofo alemão, afirmando que “é preciso adaptar-se às novas condições, assim como nos adaptamos quando um terremoto muda as velhas fronteiras e os contornos do solo e altera o valor da propriedade”.¹³ O perigo das Luzes é bem explicitada num outro parágrafo, agora de *O Andarilho e sua Sombra*. Conforme afirma o filósofo: “Sua periculosidade se tornou, assim, quase maior do que a utilidade emancipadora e clarificadora que ele introduziu no grande movimento da revolução. Quem isto compreende, também saberá de qual mistura é preciso extraí-lo, de qual turvação é preciso filtrá-lo: para *prosseguir a obra* do Iluminismo em si mesma e sufocar no berço a revolução *a posteriori*, fazer com que não tenha sido”.¹⁴ Distanciando de um iluminismo míope que resvala em atos de fé, como no caso de Rousseau, Nietzsche coloca-se na trilha de um iluminismo de caráter nitidamente conservador. Ele se mantém assim, como já havia se expressado em *Sobre o Futuro de nossos Estabelecimentos de Ensino*, contra o iluminismo para a massa. Age parcialmente ao enfatizar apenas alguns aspectos das Luzes na elaboração de seu novo quadro categorial, cujo objetivo último é o fortalecimento da *Bildung*.

Os traços do iluminismo nietzschiano ficam assim evidentes nesse momento de sua obra somente a partir da oposição entre Rousseau e Voltaire. Que Voltaire é, no entanto, um nome de destaque, ao lado de outros, Petrarca e Erasmo, não há dúvida.¹⁵ No conhecido aforismo em que Nietzsche esbraveja: “*Ecrasez l’infâme!*” referindo-se ao “espírito otimista da revolução francesa”, a fenda existente entre o iluminismo de cada um dos pensadores franceses se faz ver. No parágrafo “Uma ilusão na doutrina da subversão”, Nietzsche critica a subversão

13 *Humano, demasiado Humano* § 438, KSA 2.285-6. Não por acaso, Scarlett Marton, ao analisar o capítulo “A mulher e a criança”, de *Humano, demasiado Humano*, afirma que, para além dos acentos iluministas, que o filósofo adota, há igualmente uma posição moralista: “ao se ocupar com a condição feminina, Nietzsche lança mão de procedimentos que em muito o aproximam dos moralistas franceses e, em particular de Pascal, mas quando trata das mulheres cultivadas as ideias que advoga são, em grande parte, tributárias da maneira de pensar de Voltaire” (Marton, 2014, p. 55).

14 *O andarilho e sua Sombra* § 221. KSA 2.654. Tradução conforme Paulo César Souza (Nietzsche, 2008). A partir de agora, indicado como PCS.

15 *Humano, demasiado Humano* § 26, KSA 2.46-8, tradução de PCS.

ela mesma, que poderia ser “fonte de energia na humanidade”. Em contraposição, coloca-se ao lado dos iluministas conservadores, que poderiam, por sua vez, contribuir para uma ação organizadora, “aperfeiçoadora da natureza humana”.¹⁶ Verdadeiro espírito livre, pois conservador, e de posição aristocrática, Voltaire representaria “o espírito do Iluminismo e da progressiva evolução” afugentada pelo Iluminismo subversivo.¹⁷ Inspirando-se no combate de Voltaire às crenças religiosas, Nietzsche encontra os elementos de crítica necessários para combater as crenças nacionalistas encabeçadas pelos nacionais-liberais.

Para além das tentativas de interditar a educação para as massas, em nome de um iluminismo aristocrático, há duas outras ofensivas que precisam igualmente ser observadas, mesmo que sejam apenas citadas aqui. Primeira: o filosofar histórico, que, como assevera o filósofo, doravante se faz necessário, vem se opor à doença histórica, ao equívoco que atribui razão a todo processo histórico e, ainda mais, considera a modernidade o ápice desse processo.¹⁸ Segunda: o recurso à psicologia, que visa a combater os discursos de proveniência dos socialistas por justiça. Daí a análise dos sentimentos morais, que aparece num contexto bem preciso e com um alvo muito bem preciso.¹⁹

Isto posto, vê-se que Nietzsche deixa de aproximar, como fazia no período do *Nascimento da Tragédia*, a Alemanha da Grécia, para estabelecer um vínculo entre a Europa e a Grécia, ou seja, transfere para a Europa as expectativas que outrora focavam na Alemanha. Percebe-se também que o filósofo não acredita que a Europa terá o mesmo fim que a Grécia. Desfeita a aproximação com a Grécia, a Alemanha é vista como uma nova Roma, ou seja, como a encarnação da *Realpolitik* — e a unificação pode contribuir para reverter esse quadro. Nessa direção, acreditando que a Europa está a caminho da unidade, malgrado a existência de um forte ranço nacionalista²⁰, Nietzsche mantém sua adesão às guerras de libertação, a que havia aderido aliás já no momento do *Nascimento da Tragédia*. Sabia que o expansionismo então em voga contribuiria positivamente para a causa nacionalista, que, a seu ver, deve ser rechaçada.

16 *Humano, demasiado Humano* § 463, KSA 2.299, tradução de PCS.

17 *Humano, demasiado Humano* § 221, KSA 2.180-4, tradução de PCS.

18 Cf. *Humano, demasiado Humano* § 2, KSA 2.24-5, tradução de PCS.

19 Esse texto de Nietzsche corrobora a afirmação acima: “Seja qual for o resultado dos prós e dos contra: no presente estado de uma determinada ciência, o ressurgimento da observação moral se tornou necessário, e não pode ser poupada à humanidade a visão cruel da mesa de dissecação psicológica e de suas pinças e bisturis. Pois aí comanda a ciência que indaga a origem e a história dos chamados sentimentos morais, e que, ao progredir, tem de expor e resolver os emaranhados problemas *sociológicos* [grifo nosso]” (*Humano, demasiado Humano* § 37, KSA 2.59-61, tradução de PCS).

20 Cf. *Humano, demasiado Humano* § 475, KSA 2.309-II, tradução de PCS.

Pregando a unidade europeia para combater o chauvinismo, que era mantido na ordem do dia por Bismarck por meio da existência de uma falsa tensão entre a França e Alemanha (que visava a manutenção do estado-nação alemão), o filósofo vislumbra o surgimento de um homem europeu. Partidário do liberalismo econômico, aposta no movimento do capital para que as raças possam misturar-se:

O comércio e a indústria, a circulação de livros e cartas, a posse comum de toda a cultura superior, a rápida mudança de lar e de região, a atual vida nômade dos que não possuem terra — essas circunstâncias trazem necessariamente um enfraquecimento e por fim uma destruição das nações, ao menos das europeias: de modo que a partir delas, em consequência de contínuos cruzamentos, deve surgir uma raça mista, a do homem europeu. Hoje em dia o isolamento das nações trabalha contra esse objetivo, de modo consciente ou inconsciente, através da geração de hostilidades *nacionais*, mas a mistura avança lentamente, apesar dessas momentâneas correntes contrárias.²¹

Notemos que, além de manter como alvo a cultura, ele continua a atribuir um protagonismo à Alemanha. Se no período do *Nascimento da Tragédia*, Nietzsche assente que os alemães deveriam ser protagonistas na Europa, haja vista serem herdeiros do helenismo trágico, de uma civilização autêntica em contraposição a uma vulgar, não é outra a posição do filósofo a partir de *Humano, demasiado Humano*. Ele entende que cabem aos alemães o papel de serem os “intérpretes e mediadores dos povos”.²² E por qual razão? Já no período da primeira *Consideração Extemporânea* não entendia a guerra franco-prussiana como sendo um embate entre civilizações, malgrado a diferença entre o espírito alemão e o neolatino. A vantagem alemã se dá pelo simples fato de considerar que a cultura alemã como não autóctone, mas como fruto da mistura de outras culturas. Dada a constituição do ser alemão — e não em virtude da superioridade cultural —, é intrínseca à alma alemã a tarefa de realizar a promoção da unidade dos povos. Se nos seus primeiros escritos considerava a Alemanha como herdeira do helenismo trágico, isso se dava à condição de não ser entendida como autóctone. Tal posição afirmava-se, pode-se dizer, com o cosmopolitismo que caracteriza a *Bildung*.

Como vemos, o programa nietzschiano é o mesmo da juventude. São as mudanças factuais que exigiram uma nova perspectiva de apreensão da realidade e de ação. E, como decorrência, as mudanças nas posturas filosóficas, que não deram conta de seus objetivos, são radicalizadas. Podemos dizer também que Nietzsche passa posteriormente desse iluminismo aristocrático para um ultrailuminismo. Essa via iluminista na qual ele se coloca no período de *Humano, demasiado Hu-*

21 *Humano, demasiado Humano* § 475, KSA 2.309-II, tradução de PCS.

22 *Ibid.*

mano não deixa de dar o tom às obras que se seguem: intensificando o recurso às teorias científicas da época, em particular às biológicas, psicológicas e físicas, torna a sua crítica à modernidade mais aguda ao desvendar no pormenor a procedência dos valores e cria uma interpretação de mundo que desvenda o funcionamento da realidade no seu conjunto. Conceitos como a doutrina da vontade de potência bem poderia aqui, se dissertássemos longamente a respeito, exemplificar essa nossa afirmação.

•

No GEN temos uma escola de trabalho na filosofia de Nietzsche, que forma especialistas no trilha da melhor tradição filosófica nacional. Um dos pontos desse trabalho que gostaríamos de ressaltar gira em torno da revista *Cadernos Nietzsche*, fundada em 1996 por Scarlett Marton (http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_serial&pid=2316-8242&lng=en&nrm=iso). Essa publicação contribui para um repertório altamente qualificado no trabalho especializado no pensamento nietzschiano, trazendo ganhos inegáveis para quem se detém no capítulo “Nietzsche” na História da Filosofia. Proporciona ainda instrumentos para o trabalho de recepção da filosofia nietzschiana e, por conseguinte, para a compreensão de aspectos do pensamento brasileiro. Refiro-me aqui, nesse quesito, ao trabalho inaugural acerca da recepção de Nietzsche no Brasil, que é uma das frentes dos *Cadernos Nietzsche*. Enfim, a revista traz uma contribuição filosófica que se limitaria — no ver do filósofo — a um trabalho útil para algo mais elevado, digno dos ditos trabalhadores filosóficos, mas que, da perspectiva contemporânea, não deixa de ser um marco de excelência da nossa cultura especializada.

Referências

- ITAPARICA, André. *Nietzsche: estilo e moral*. São Paulo, Ijuí. Discurso Editorial, Editora Unijuí, 2002.
- LEBRUN, G. *O avesso da dialética. Hegel à luz de Nietzsche*. Trad. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Cia da Letras, 1988.
- LOSURDO, D. *O rebelde aristocrata*. Trad. Jaime A. Clasen. Rio de Janeiro: Revan, 2009.
- MARTON, S. “Humano, demasiado Humano. Entre moralistas e iluministas”. In: *Nietzsche e a arte de decifrar enigmas*. São Paulo: Loyola, 2014, pp. 53-72.
- MÉTAYER, G. *Nietzsche et Voltaire*. Paris: Flammarion, 2011.
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*, organizadas por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: Walter de Gruyter & Co, 1967/1978. 15 vols.

NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado Humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

SILVA JR., I. *Em busca de um lugar ao sol. Nietzsche e a cultura alemã*. São Paulo, Ijuí: Editora da Unijuí, 2007.

SILVA JR., I. “As posições políticas de Nietzsche em *Humano, demasiado Humano*: um pensador das Luzes?”. In: DENAT, C., WOTLING, P. *Humain, trop humain et les débuts de la réforme de la philosophie*. Reims: Épure, 2017, pp. 381-388.

STERNHELL, Z. *Les Anti-Lumières*. Paris: Fayard, 2006.

O eterno retorno do mesmo e a subversão da noção de fatalismo

The eternal recurrence and the subversion of the notion of fatalism

João Evangelista Tude de Melo Neto
Universidade Católica de Pernambuco

RESUMO

Tradicionalmente, ‘fatalismo’ é compreendido como uma doutrina que ensina a rigidez de um fado que anula o poder das ações humanas. Essa acepção de fatalismo não é, contudo, corroborada por Nietzsche. O autor, entretanto, não abandona o termo e passa a compreendê-lo num sentido subvertido. Levando isso em conta, os objetivos de nosso trabalho consistem em: 1) examinar de que forma Nietzsche compreende o termo ‘fatalismo’ em alguns momentos de sua obra; 2) tentar mostrar que as acepções de fatalismo nesses momentos possuem correspondência conceitual; 3) tentar entender a noção de fatalismo à luz da cosmologia nietzschiana.

PALAVRAS-CHAVE

Fatalismo; Tempo; Eterno retorno do mesmo; Cosmologia; Transvaloração.

ABSTRACT

Traditionally, ‘fatalism’ is understood as a doctrine that teaches the rigidity of a fate that nullifies the power of human actions. This sense of fatalism is not, however, corroborated by Nietzsche. The author, nevertheless, does not abandon the term and understands it in a subverted sense. Considering this, the objectives of our work are: 1) to examine how Nietzsche understands the term ‘fatalism’ at some moments of his works; 2) try to show that the meanings of fatalism at these moments have a conceptual correspondence; 3) try to understand the notion of fatalism from Nietzschean cosmology.

KEY WORDS

Fatalism; Time; Eternal recurrence; Cosmology; Revaluation of values.

1. Introduzindo a questão

Uma maneira corrente de se compreender o fatalismo é pensá-lo como a doutrina que ensina a necessidade inevitável do cumprimento do *fado* (ou *destino*). Isto é, o fatalismo consistiria na ideia segundo a qual todos os acontecimentos já estão, de antemão, irremediavelmente fixados e que o destino será forçosamente realizado. Nesses termos, a ação humana, apesar de ser entendida como uma espécie de força de oposição ao destino, sempre seria vencida e anulada por este. Enfim, conforme essa compreensão tradicional de fatalismo, o homem seria impotente frente ao fado, uma vez que tudo já estaria determinado independentemente de qualquer ação.¹

Essa noção de fatalismo não é, todavia, corroborada por Nietzsche. Ao contrário, é como alvo de críticas que ela, geralmente, aparece em seus textos. Seus escritos, na maioria das vezes, apresentam outra versão para o conceito. Isso porque a argumentação desenvolvida pelo filósofo defende, de forma recorrente, que a dualidade “fado e vontade” não consistiria numa dicotomia, mas numa oposição em que os polos são necessariamente complementares e interdependentes.² Tendo em mente que Nietzsche subverte o sentido usual de ‘fatalismo’, sem, contudo, abandonar o termo, iremos examinar de que forma o filósofo vai compreendê-lo em alguns momentos de sua obra.³ Por intermédio desse procedimento, almejamos mostrar que, a despeito dos diferentes contextos nos quais o termo aparece, as recorrências de ‘fatalismo’ guardam, em diferentes momentos dos escritos nietzschianos, uma unidade conceitual. Por fim, tentaremos demonstrar que, com a versão cosmológica da *doutrina do eterno retorno do mesmo*, o filósofo tentou levar a sua noção de fatalismo a uma fase de acabamento e, ao mesmo tempo, utilizá-la como uma espécie de ferramenta conceitual a favor do seu projeto de transvaloração dos valores.

1 Fatalismo é um termo de sentido filosófico muito ambíguo o qual, geralmente, expressa que o ‘destino’ consiste numa força exterior que determina, previamente, o transcorrer das vidas humanas. Vejamos o que Lalande tem a dizer sobre fatalismo e destino. Sobre o fatalismo: “Doutrina segundo a qual a vontade e a inteligência humanas são impotentes para dirigir o curso dos acontecimentos, de modo que o destino de cada um está fixado antecipadamente, seja o que for que se faça” (Lalande, 1999, p. 286). Sobre Destino: “Propriamente, potência pela qual certos acontecimentos seriam fixados antecipadamente independentemente do que pudesse acontecer, e do que os seres dotados de inteligência de vontade pudessem fazer com vista para evitá-los” (*Ibid.*, p. 242). Segundo Lalande, são termos mais ligados ao poético do que, propriamente, à filosofia (*Ibid.*, p. 243).

2 Fornazari já havia chamado atenção a respeito dessa especificidade da compreensão nietzschiana acerca do fatalismo (cf. Fornazari, 2004, p. 47).

3 Levando em conta a tradicional divisão da obra de Nietzsche, elencamos passagens desses três momentos.

2. O fatalismo nietzschiano: de *Pforta* à noção de *ego fatum*

Já em *Fado e História* — ensaio redigido em 1862, época em que o filósofo tinha apenas 17 anos —, um esboço da versão nietzschiana de fatalismo já pode ser verificada.⁴ No texto em questão, o jovem pensador reflete acerca da oposição entre “*livre vontade*” e “*fado*” e defende que cada uma dessas duas noções só pode ser concebida quando ambas são colocadas, frente a frente, numa mútua relação de contrariedade conceitual.⁵ Ou seja, seria justamente a oposição conceitual entre elas que daria as características definidoras de cada uma: “livre vontade sem *fado* é tão pouco concebível como o espírito sem real, bem sem mal. Pois só a oposição cria o atributo”.⁶ Parece, portanto, que, por meio desse raciocínio, Nietzsche tenta provar a interdependência ontológica da relação entre as noções. Ora, sugerimos que não nos preocupemos em averiguar a validade da argumentação e nem a verdade da conclusão do jovem estudante de *Pforta*. Isso porque nosso objetivo não é verificar a legitimidade ou a correção filosófica de *Fado e História*, mas dar relevo à preocupação de Nietzsche em resolver o problema *determinação x liberdade* por meio da superação da própria dicotomia em questão. Em suma, o que podemos extrair de *Fado e História* é que o pensador, ao tentar demonstrar que as noções de ‘determinação’ e ‘liberdade’ estariam logicamente imbricadas, parece almejar nos provar que eles não seriam autoexcludentes em termos ontológicos.

Fado e História ainda nos fornece outro elemento teórico que ajuda a corroborar nossa hipótese. Nesse escrito, Nietzsche também vai entender os dois “conceitos” — *vontade livre* e *fado* — a partir de uma espécie de cosmovisão, segundo a qual o Universo consistiria num vir-a-ser cíclico que se desenrola em círculos concêntricos os quais parecem segmentar o cosmo em níveis de “realidades” com distinções qualitativas. Esses círculos também seriam de dimensões variadas, sendo que os maiores compreenderiam os menores. Ou seja, os círculos

4 *Fado e História* trata-se de um pequeno ensaio filosófico apresentado, por Nietzsche, à sociedade lítero-musical, a *Germânia*. Fundada em 1862, durante a época dos estudos em *Pforta*, a *Germânia* era integrada por Nietzsche e os amigos Carl von Gersdorff e Paul Deussen.

5 Nesse texto, Nietzsche recorre a uma espécie de “lógica” heraclítica para guiar sua argumentação. Não podemos, contudo, precisar se já existia realmente uma influência de Heráclito no pensamento do jovem Nietzsche nos tempos de *Pforta*. No entanto, se levarmos em conta que, já em 1858 — no primeiro ano de estudos em *Pforta* — o filósofo teve aulas de grego a partir do *Fédon* de Platão, podemos talvez concluir que, pelo menos de forma indireta, ele teve contato com a filosofia de Heráclito. Isso porque Platão — no *Fédon* 70 e, 71 a-b-c — realiza uma discussão sobre a noção heraclítica da luta dos contrários (cf. Platão, 2002, p. 268 e 269). Lembremos que *Fado e História* é de 1862, ou seja, de um período posterior a essas aulas.

6 *Fado e História*, 2005, p. 166. Tradução conforme Paulo Cesar de Sousa. A partir de agora indicado como PCS.

menores estariam mais aproximados do centro e os maiores mais afastados. Os círculos mais amplos e mais periféricos consistiriam no movimento da “história universal”, enquanto que os menores e mais centrais estariam relacionados com a “história dos povos, da sociedade e da humanidade”.⁷ Nesse “processo” cíclico, tanto o vir-a-ser da natureza quanto o da história — este inserido naquele — se moveriam sem uma finalidade pré-estabelecida, isto é, sem *télos*. Examinemos o que diz o filósofo:

Jamais tem fim, esse devir? Quais são as molas desse grande mecanismo? Estão ocultas, mas são as mesmas desse grande relógio que chamamos história. O mostrador são os acontecimentos. A cada hora avança o ponteiro, para recomençar sua ronda após as doze; começa um novo período do mundo...⁸ Tudo se move em círculos imensos, sempre mais amplos; o homem é um dos círculos mais interiores. Querendo medir as oscilações daqueles exteriores, ele terá de, a partir de si e dos círculos mais próximos, abstrair aqueles mais abrangentes. Os mais próximos são a história dos povos, da sociedade e da humanidade.⁹

Conforme essa cosmovisão, o homem estaria, portanto, inserido num dos menores círculos que constituem o Universo. No interior desse pequeno círculo, um dos mais próximos do centro, é onde seria possível, na ótica do filósofo, conceber-se uma “vontade livre” ou “vontade individual”. Essa disposição “geográfica” faria com que essa “vontade individual” estivesse, portanto, restrita a um dos menores círculos desse esquema concêntrico. À medida que houvesse o afastamento do centro e o conseqüente aumento dos círculos, estaríamos nos aproximando gradativamente de um *fado* social e posteriormente de um *fado* físico, contra os quais a “vontade individual” teria de se confrontar:

Na medida em que o homem é arrastado nos círculos da história universal, surge essa luta da vontade individual com a vontade geral; aqui se insinua este problema infinitamente importante, a questão do direito do indivíduo ao povo, do povo à humanidade, da humanidade ao mundo; aqui se acha também a relação fundamental entre *fado* e *história*.¹⁰

Se levarmos em conta o raciocínio desenvolvido no ensaio nietzschiano, teremos de concluir que o círculo no qual se encontra a “vontade individual”

7 *Ibid.*, p. 165.

8 É digno de nota que o trecho citado apresenta algumas noções que, posteriormente, estariam presentes na doutrina do eterno retorno. Por exemplo: a *visão cíclica de tempo* e a *negação de uma teleologia do vir-a-ser*. Além disso, o texto traz, até mesmo, a metáfora das “doze horas”, a qual será utilizada para aludir ao recomeço de ciclos cósmicos.

9 *Fado e História*, 2005, tradução de PCS, p. 165.

10 *Ibid.*, p. 165.

estaria no interior de outros grandes círculos de determinações sociais e físicas. Nesse sentido, parece que o jovem Nietzsche tenta mostrar que a “vontade individual” teria de ser compreendida como estando sempre atrelada ao âmbito fatalista do Cosmo. Logo, essa “vontade individual” — apesar de concebível na hipótese cosmológica em questão — consistiria numa parcela ínfima do grande vir-a-ser, o qual se desenrola de forma majoritariamente determinista. Em suma, essa “vontade individual” é concebida, aqui, como estando sempre circundada por um “fado” cultural, biológico e físico:

Uma conformação fatalista do crânio e da coluna vertebral, a condição da natureza de seus pais, o cotidiano das suas relações, o ordinário de seu ambiente, mesmo o monocorde de seu lugar natal. Fomos influenciados sem carregar conosco a força suficiente para contrariar estas influências, sem saber sequer que estamos sendo influenciados.¹¹

Em outros termos, cada homem agiria “influenciado” inconscientemente por determinações que escapam a sua escolha, uma vez que a ação humana se daria a partir de — e sobre — uma imensa dimensão fatalista da qual a própria ação seria parte integrante. Portanto, concebendo o homem como um ente possuidor de uma vontade livre, mas que, ao mesmo tempo, estaria inserido em círculos de determinações sociais e fisiológicas, o jovem Nietzsche vai tentar afastar a unilateralidade exclusiva dos polos ‘vontade’ e ‘fado’. Aqui, o homem nem é entendido como detentor de uma livre vontade absoluta, nem como um ente completamente determinado pelo *fado*. É nesse sentido que ele conclui o texto da seguinte forma: a “livre vontade absoluta, sem *fado*, transformaria o homem em Deus; o princípio fatalista em um autômato”.¹² Desse modo, para o estudante de *Pforta*, o ser humano não poderia ser compreendido como um “Eu autônomo” separado do vir-a-ser, nem como um simples brinquedo das determinações do mundo, pois cada homem estaria integrado a todos os outros círculos que constituem o cosmo. Enfim, a despeito de *Fado e História* apresentar a hipótese de um jovem pensador que parece ainda não desenvolver suas argumentações de forma totalmente satisfatória, entendemos, contudo, que podemos enxergar, nesse escrito, o germe de um projeto filosófico que visa conceber o ser humano como parte constitutiva e necessária do mundo.

Em *O Andarilho e sua Sombra* (1880), a despeito de elaborar uma formulação argumentativa completamente diferente, Nietzsche parece manter, em conteúdo, uma concepção acerca do *fado* semelhante a que expressou em *Fado e História*. Isso porque, no texto de 1880, o filósofo também tenta fugir da mera oposição

¹¹ *Ibid.*, p. 166.

¹² *Ibid.*, p. 168.

excludente entre o *fado* e as ações humanas. Na seção 61, intitulada de *Fatalismo turco*, Nietzsche defende que a separabilidade entre o *fado* e a ação humana é algo inconcebível, uma vez que esta seria parcela necessária à efetivação daquele. Dito de outra forma, a ação do homem não estaria contraposta de forma excludente ao *fado*, mas consistiria, no entanto, na condição para efetivação do próprio *fado*. Examinemos o trecho:

Fatalismo turco. — O fatalismo turco tem o defeito fundamental de contrapor o homem e o fado como duas coisas separadas: o homem, diz ele, pode contrariar o fado, tentar frustrá-lo, mas este sempre termina vitorioso; por isso o mais sensato seria resignar-se ou viver a seu bel-prazer. Na verdade, cada ser humano é ele próprio uma porção de fado; quando ele pensa contrariar o fado da maneira mencionada, justamente nisso se realiza também o fado; a luta é uma ilusão, mas igualmente a resignação ao fado; todas essas ilusões se acham incluídas no fado. — O medo que a maioria das pessoas tem da teoria da não-liberdade da vontade é o medo do fatalismo turco: elas acham que o ser humano fica débil, resignado e de mãos atadas ante o futuro, porque não consegue mudá-lo: ou então que ele afrouxará inteiramente a rédea ao seu capricho, porque tampouco esse poderá piorar o que já foi determinado. As tolices do homem são uma parcela de fado, tanto quanto suas sabedorias: também aquele medo da crença no fado é fado. Você mesmo, pobre amedrontado, é a incoercível Moira que reina até sobre os deuses, para o que der e vier; você é a bênção ou maldição, e, de todo modo, o grilhão em que jaz atado o que é mais forte; em você está de antemão determinado o porvir do mundo humano, de nada lhe serve ter pavor de si mesmo.¹³

Colocando em xeque essa doutrina que ele denomina de “fatalismo turco”, o filósofo afirma que o “fatalismo turco tem o defeito fundamental de contrapor o homem e o *fado* como duas coisas separadas. [...] Na verdade, cada ser humano é ele próprio uma porção de *fado*; quando ele pensa contrariar o *fado* da maneira mencionada, justamente nisso se realiza também o fado”.¹⁴ Ora, se aderirmos à hipótese sugerida por Nietzsche, teríamos, então, de concluir que o futuro não estaria determinado, de antemão, por algo apartado do homem. Ao contrário, a posteridade dependeria do próprio homem, uma vez que este seria parcela necessária ao fado. É pensando nessa direção que o filósofo então afirma: você “mesmo, pobre amedrontado, é a incoercível moira que reina sobre os deuses, [...] em você está de antemão determinado o porvir do mundo humano, de nada lhe serve ter pavor de si mesmo”.¹⁵ Nesse contexto, o fatalismo não poderia, por

13 *O Andarilho e sua Sombra* § 61, 2008, KSA 2.580, tradução de PCS.

14 *Ibid.*

15 *Ibid.*

consequente, ser entendido a partir de uma espécie de *télos* estabelecido por uma força maior e exterior ao transcorrer dos acontecimentos, visto que não haveria uma prévia determinação conforme a qual o homem não fosse, ele também, uma força atuante no cumprimento do destino. Aqui, o *fado* não é um alvo a se atingir, mas a ligação necessária de todos os momentos do próprio vir-a-ser. Defendendo essa posição, Nietzsche deixa claro que, no seu entender, “contrariar” ou “resignar-se” ao *fado* seriam, ambas, atitudes fatalistas, pois, se “a luta é uma ilusão”, a resignação a esse fado também o seria.¹⁶ Logo, não haveria efetivamente uma oposição entre *fado* e ação, já que qualquer ação humana — “contrária” ou a “favor” do fado — constituir-se-ia como fado.

Em um fragmento póstumo da primavera de 1884¹⁷, Nietzsche desenvolve um raciocínio que vai na mesma direção de *O Andarilho e sua Sombra*: “**cada** ação humana tem influência *ilimitadamente grande* no todo vindouro” e, por isso, a “mesma veneração que ele, olhando para trás, dedica ao **destino inteiro**, tem de dedicar também a si mesmo. **Ego fatum**”.¹⁸ Ora, com essas sentenças e por meio da expressão *ego fatum*, o filósofo parece corroborar, cerca de cinco anos após a publicação de *O Andarilho e sua Sombra*, sua posição acerca da impossibilidade de separação entre o as ‘ações de cada homem’ e o ‘fado’. Em outras palavras, no contexto conceitual do *ego fatum*, as ‘ações de cada um’ e o ‘fado’ estariam imbricados de tal forma que ficaria impossível indicar a primazia de um sobre o outro.¹⁹ Também aqui, ‘ação’ e ‘fado’ não podem ser concebidos por meio daquela velha dicotomia em que o ‘fado’ determina a ‘ação’.²⁰ Ao contrário, a ‘ação humana’ possui “influência *ilimitadamente grande* no todo vindouro” e, por isso, também “determina” a maneira de ser desse mesmo ‘fado’.

No nosso entender, o fragmento póstumo de 1884 e a noção de *ego fatum* estão em plena consonância com algumas passagens de *Crepúsculo dos Ídolos*, obra da fase final do pensamento nietzschiano. Na seção seis do capítulo “Moral como antinatureza”, Nietzsche considera que “o indivíduo [é], de cima a baixo,

16 Cf. *Ibid.*

17 Cf. *Fragmento póstumo 25* [158] da primavera de 1884, KSA II.55.

18 *Fragmento póstumo 25* [158] da primavera de 1884, KSA II.55.

19 Marton defende que a noção de *ego fatum* coloca em xeque “a oposição entre *ego* e *fatum*” e, por essa razão, poderia levar-nos a entender “que o ser humano partilha o destino de todas as coisas” (Marton, 2001, p. 117). Ver também: Marton, 2010, p. 155. Em outras palavras, um homem que sentisse seu *ego* como sendo parte necessária do cosmos poderia afirmar o eterno retorno de todas as coisas: “quem percebe que seu próprio ser está envolvido no cosmos” poderia “afirmar tudo o que foi e será” (*Ibid.*, p. 155).

20 A esse respeito, conferir a posição de Haar, o *fatum* “não é de maneira nenhuma um encadeamento ‘objetivo’, posto fora de mim, de todos os acontecimentos do mundo [...] concebidos como inevitáveis e determinados de antemão” (Haar, 1993, p. 164).

uma parcela de *fatum* [fado, destino] [...], uma necessidade [...] para tudo o que virá e será”.²¹ No mesmo sentido, também vai a seção oito de “Os quatro grandes erros”, na qual ele afirma que a “fatalidade do seu ser [do homem] não pode ser destrinchada da fatalidade de tudo o que foi e será. [...] Cada um é necessário, é um pedaço do destino, pertence ao todo, *está* no todo [...]”.²² Como é possível conferir, esses trechos corroboram ainda mais a tese de que a noção nietzschiana de fatalismo permanece praticamente inalterada ao longo da obra do autor de Zaratustra. Todavia, a partir desse ponto, se faz necessário explicar o que, de fato, justifica teoricamente o conceito de ‘*ego fatum*’. Isto é, por que “cada um é necessário e está no todo”? Qual é a razão que faz com que “o indivíduo [seja] uma necessidade para o que foi e será”?

3. O fatalismo e o âmbito cosmológico do terno retorno do mesmo

Sustentamos a tese de que a noção nietzschiana de fatalismo pode ser melhor compreendida à luz do âmbito cosmológico do pensamento do filósofo, sobretudo, se levarmos em conta as doutrinas da vontade de potência e do eterno retorno. Vejamos. Na ótica de Nietzsche, as ações humanas não poderiam ser entendidas como decisões tomadas a partir de uma espécie de puro ‘eu’ substancial. Isso porque os seres humanos consistiriam numa unidade múltipla de vontades de potência. Ou seja, cada homem, em cada instante, seria a resultante temporária de configurações hierárquicas de forças que se relacionam constantemente com outras composições hierárquicas de forças. Por isso, suas ações estariam atreladas indissolúvelmente a forças atuantes nele e contra ele. Nesse sentido, a noção de vontade de potência vai oferecer outra possibilidade de se conceber a relação entre homem e mundo. Sendo um composto de forças o qual se opõe a outras forças cósmicas, o homem não pode ser, portanto, pensado como um ente substancial que possui o poder da deliberação como uma espécie de atributo essencial do seu modo de ser. Tampouco, o ser humano poderia ser entendido como um brinquedo dessas forças, pois ele *também seria essas forças* e, por conseguinte, tomaria parte na disputa que configura todas as coisas do Universo. Em resumo, se por um lado, o filósofo afasta de sua cosmologia uma noção de determinismo a qual iria compreender o transcorrer do destino como algo independente das ações humanas, por outro lado, ele também não vai cair no voluntarismo à maneira do livre-arbítrio.

Sabemos que, em seus fragmentos póstumos, Nietzsche desenvolve uma espécie de cosmologia na qual o Universo é compreendido como um vir-a-ser

21 *Crepúsculo dos Ídolos*, “Moral como antinatureza”, § 6, KSA 6.87, tradução de PCS.

22 *Ibid.* “Os quatro grandes erros”, § 8, KSA 6.96, tradução de PCS.

de ciclos cósmicos que se repetem eternamente.²³ Nesses ciclos, todas as configurações cósmicas de cada ciclo deveriam, necessariamente, retornar de forma identicamente encadeada. Assim sendo, cada estado do cosmo se repetiria e condicionaria, obrigatoriamente, o retorno sequencial de todos os mesmos estados de cada ciclo cósmico. Nesses termos, qualquer estado presente, além de condicionar todos os estados “passados” e “futuros”, condicionaria a si mesmo. Sem alvo a atingir, esse vir-a-ser cíclico se repetiria numa total ausência de *télos*. Ora, se levarmos em consideração esse ponto de vista cosmológico, então teríamos de concluir que cada homem, enquanto parte integrante e necessária do cosmo, também retornaria infinitas vezes nos eternos ciclos de retorno.

Na verdade, essa cosmologia coloca em xeque as principais noções que orientam a cosmovisão ocidental — sobretudo a cosmovisão cristã e a platônica —, uma vez que as concepções de ‘criação divina’, ‘fim dos tempos’, ‘dualidade de mundos’, ‘finalismo para o vir-a-ser’, ‘vida eterna no além’ e ‘Deus providente’ seriam substituídas pela doutrina da *eterna repetição não teleológica das mesmas configurações cósmicas*. No lugar da cosmovisão linear que vige no Ocidente, colocar-se-ia, portanto, uma concepção circular que compreenderia o movimento cósmico como sendo constituído por grandes círculos de retorno. Em substituição à noção da vontade providente de Deus, teríamos uma concepção que professa a total ausência de *télos* — conforme a doutrina, o cosmo se transformaria eternamente, sem propósito algum, em repetidos períodos circulares de tempo. Nenhuma inteligência, transcendente ou imanente, estaria regendo o movimento da história ou da natureza, já que este seria resultado do combate incessante das forças. Enfim, o ensinamento do eterno retorno do mesmo colocou em xeque, ora os dualismos do cristianismo — “mundo terreno *versus* mundo do além”, “vida terrena *versus* vida eterna” —, ora as dicotomias da metafísica platônica — “transitório *versus* perene”, “mutável *versus* permanente”, “sensível *versus* inteligível”, “ideal *versus* material”.

No nosso entender, é necessário ressaltarmos, no entanto, outros dois pares de dualidades que também são questionados pela doutrina. São eles: “causa e efeito” e “determinação *versus* liberdade”.²⁴ Examinemos o primeiro. Ora, se pensarmos

23 Podemos lembrar a argumentação do próprio Nietzsche: “Num tempo infinito, obter-se-ia qualquer combinação possível num momento ou noutro; melhor ainda: ela seria obtida um número infinito de vezes. E assim como, entre cada ‘combinação’ e seu ‘retorno’ seguinte, todas as combinações possíveis deveriam decorrer, e cada uma dessas combinações determinaria toda a sequência das combinações na mesma série, e com isso ficaria provada a existência de um ciclo de séries exatamente idênticas [...]” (*Fragmento póstumo* 14 [188] da primavera de 1888, KSA 13.376).

24 Acerca dessa questão, conferir também a posição de André Itaparica: Itaparica, 2016, pp. 137-139. Verificar também o verbete “livre-arbítrio” no *Dicionário Nietzsche* do GEN: Itaparica, 2016, pp. 288-290.

a partir do ensinamento circular do eterno retorno, teremos de dissolver essa dualidade tão cara à ciência e à metafísica, visto que, num tempo eterno e circular, torna-se impossível conceber a anterioridade da ‘causa’ em relação à posterioridade do ‘efeito’. De fato, se há apenas um encadeamento circular, nenhum momento do cosmo pode ser considerado, num sentido estrito, antecedente ou posterior a qualquer outro momento. Nesses termos, o momento considerado como efeito seria tão “causa” de sua causa, quanto o inverso. Logo, esse par de conceitos perderia seu sentido e daria lugar a uma noção de necessidade circular, segundo a qual cada configuração cósmica “determinaria” todas as outras e, ao mesmo tempo, seria por elas “determinada”. Em suma, quando não há anterioridade temporal de nenhuma configuração ou elemento do cosmo, fica interdita a noção de causalidade. Aqui, levamos em conta, sobretudo, a noção de causalidade eficiente. Contudo, se pensarmos o conceito de causalidade final a partir do registro do eterno retorno, iremos verificar que ele também perde um pouco do seu sentido. Visto que, no movimento circular do cosmo, tudo se repete em cada ciclo, então o vir-a-ser desenrolar-se-ia sem nenhum sentido último a atingir. Portanto, nada no Universo tenderia a um estado verdadeiramente final e acabado.

Caberia, nesse contexto, a ideia de *causa formal*? Também não! A forma momentânea de cada ente é fruto do jogo de forças que configura e reconfigura, a todo momento, as mais diversas formas da efetividade. Nesse sentido, as formas dos entes não expressariam uma estrutura ontológica essencial anterior ao combate das forças. Isto é, o que poderíamos entender como forma seria uma imposição do conflito de vontades de potência. Seria possível, entretanto, pensar as forças cósmicas como princípios materiais de todos os entes e acontecimentos deste cosmo? Ou seja, por constituírem todos os entes que surgem no devir, seriam elas a *causa material* desses entes? Decididamente, não podemos entender as forças em termos de princípios ontológicos materiais. As forças, que em eterna luta movimentariam o devir circular, não seriam eternas em-si-mesma. Tampouco, nenhuma delas seria “causa não causada”. Todas elas, constantemente, engendrariam e seriam engendradas, pereceriam e fariam perecer. Além disso, se tomarmos o eterno ciclo da repetição do mesmo como premissa, fica inviável concebermos uma anterioridade material das forças em relação a qualquer ente. Ora, caso pudéssemos dizer que um ente qualquer é efeito de determinadas forças — porque é constituído por essas forças —, então também poderíamos afirmar que esse mesmo ente é a causa efetiva dessas mesmas forças que o compõe. Isso porque, no tempo circular do eterno retorno, as forças que compõem os entes são engendradas a partir das configurações dos entes que elas mesmas compõem. Por exemplo, as forças que constituem o corpo de um homem perecerão e retornarão a aparecer por conta de todas as configurações cósmicas que existiram — inclusive

o próprio corpo deste homem. Aqui, estamos longe da noção de *causa material* de Aristóteles, pois se pudéssemos compreender as forças nos termos de uma causa material, teríamos de entender essa causa material como efeito de seu próprio efeito, isto é, dos entes que elas mesmas constituem.

Seguindo o mesmo raciocínio que utilizamos para problematizar a dualidade causa e efeito, poderíamos afirmar que a dicotomia “determinação *versus* liberdade” também se dissolveria, uma vez que todo transcorrer necessário do vir-a-ser circular “passaria” pelas ações de cada homem.²⁵ Se, na cosmovisão do eterno retorno, cada homem é compreendido como parte integrante da totalidade do Universo cíclico — pois cada “um é necessário, é um pedaço de destino, pertence ao todo, *está* no todo”²⁶ —, então as ações de cada homem também “determinariam” as “causas” do eterno retorno de todas as forças que vieram a engendrar esses mesmos homens. Se, por um lado, a ação humana seria a “filha” das configurações das forças cósmicas, por outro lado, essa mesma ação seria a “mãe” das mesmas forças que vieram a possibilitá-la. Teríamos, conseqüentemente, uma necessidade circular sem início nem fim na qual seria impossível apontar qual desses polos é exclusivamente determinante ou qual deles é exclusivamente determinado.²⁷ Em outras palavras, o jogo de forças e a ação de cada homem — que também é força — “determinar-se-iam” reciprocamente.²⁸ Enfim, o *ego* de cada homem estaria emaranhado ao nó de “causas” do retorno de todas as coisas, tal como proclamam os animais de Zarathustra²⁹: “Eu próprio estou entre as causas do eterno retorno”.³⁰

25 Jeane Champeaux, no artigo *Fatalisme et volontarisme chez Nietzsche*, afirma que, se entendermos bem o pensamento do trágico, a hipótese da vontade de potência e a doutrina do eterno retorno, poderíamos “compreender como Nietzsche finalmente pode ultrapassar a dicotomia do fatalismo e do voluntarismo” (Champeaux, 2000, p. 163). Nisso, estamos de acordo com a comentadora. Entretanto, não entendemos que a argumentação da autora, nesse artigo, tenha sido satisfatória.

26 Nietzsche, *Os quatro grandes erros* § 8, 2006, p. 46.

27 Fornazari já havia apontado essa questão em: Fornazari, 2004, p. 51 e 52. Conferir também a posição de Nasser em: Nasser, 2016, pp. 324-326.

28 Haar já havia assinalado essa noção de necessidade em Nietzsche quando ele afirma que “a lógica tradicional proíbe confundir a ordem da liberdade, a ordem do acaso e a ordem do destino [...] [Nietzsche, ao contrário,] faz surgir das velhas oposições uma nova ligação, uma nova necessidade” (Haar, 1993, p. 61).

29 Acerca dessa relação entre a noção de *ego fatum* e a doutrina do eterno retorno do mesmo, conferir a posição de Löwith: “a existência [...] sem saída se projeta no *fatum*, como se seu *ego* particular pertencesse às condições necessárias da organização sempre idêntica do mundo físico” (Löwith, 1998, p. 117). Outro autor que vai numa direção parecida é Fink. Ver: Fink, 1988, p. 114. Seguindo a trilha percorrida por Löwith temos, no Brasil, Sandro Kobol Fornazari (cf. Fornazari, 2004, p. 50).

30 *Assim falava Zarathustra*, “O convalescente”, § 2, KSA 4.276, tradução de PCS.

Se pensarmos à luz desse argumento cosmológico, não cabe, por conseguinte, conceber as ações humanas como algo destacado do fluxo circular das forças, pois enquanto parte essencial deste, elas dependeriam, necessariamente, de todos os acontecimentos do mesmo fluxo circular. Assim, a *ação* humana viria sempre atrelada a um *fado* e vice-versa. Aqui, a velha oposição exclusiva entre liberdade *versus* determinação ficaria sem sentido.³¹ Isso porque, caso pensemos a partir da cosmologia do eterno retorno, o ser humano não poderia ser entendido, nem como um sujeito portador de livre-arbítrio (destacado do cosmo), nem como um autômato (impotente frente ao vir-a-ser), mas teria de ser compreendido como uma das configurações de forças atuantes e necessárias ao cosmo.³² Em outras palavras, no contexto do eterno retorno, o cumprimento do *fado* passa, necessariamente, pelo homem, parte essencial do todo cósmico. Enfim, teríamos, portanto, um fatalismo circular sem início nem fim, no qual seria impossível apontar o que é exclusivamente determinante e o que é exclusivamente determinado.

Referências

- CHAMPEUX, J. “Fatalisme et volontarisme chez Nietzsche”. In: BALAUDE, J.-F.; WOTLING, P. (Orgs.). *Lectures de Nietzsche*. Paris : Le livre de poche, 2000.
- FINK, E. *A Filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1988.
- FORNAZARI, S. K. *Sobre o suposto autor da autobiografia de Nietzsche: reflexões sobre Ecce Homo*. São Paulo: Discurso; Ijuí: UNIJUÍ, 2004.
- HAAR, M. *Nietzsche et la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1993.
- ITAPARICA, A. L. M. Verbete “Causalidade”. In: GEN. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016.

31 Aqui estamos, em parte, próximos da interpretação de Zuboff: “Nietzsche não acredita no que ele denomina determinismo nem [tampouco] em vontade livre”. No entanto, estamos distantes de Zuboff quando — apesar de admitir que Nietzsche se opõe ao determinismo — assevera que a doutrina do eterno retorno mantém uma forma específica de determinismo. No nosso entender, não haveria sentido falar em determinismo ou liberdade, pois a doutrina do eterno retorno pretende, justamente, superar a dicotomia “determinismo x liberdade”. Ver: (Zuboff, 1980, p. 349).

32 Nesse ponto específico, estamos de acordo com Ivan Soll, Karl Löwith e Scarlett Marton. Conferir: a “vida humana é parte [...] das series de combinações que constituem o ciclo cósmico” (Soll, 1980, p. 334). A esse mesmo respeito, conferir também o comentário de Löwith: “o homem participa necessariamente desse jogo [...] porque a existência humana é um anel dos anéis do eterno retorno” (Löwith, 1998, p. 111). Conferir, ainda: “negando a oposição entre ego e *fatum*, acredita que o ser humano partilha o destino de todas as coisas [...] o eterno retorno é parte constitutiva de um projeto que acaba com a primazia da subjetividade. Destronado, o homem deixa de ser um sujeito frente à realidade para tornar-se parte do mundo” (Marton, 2001, pp. 117-118).

- ITAPARICA, A. L. M. “Livre-arbítrio”. In: GEN. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016.
- LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- LÖWITH, K. *Nietzsche, philosophie de l'éternel retour du même*. Trad. Anne-Sophie Astrup. Paris: Hachette littératures, 1998.
- MARTON, S. “O Eterno Retorno do Mesmo: Tese Cosmológica ou Imperativo Ético?”. In: MARTON, S. *Extravagâncias: ensaios sobre a Filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso editorial/Editora Unijuí, 2001.
- MARTON, S. “Por uma filosofia dionisíaca”. In: MARTON, S. *Nietzsche seus leitores e suas leituras*. São Paulo: Barcarola, 2010.
- MELO NETO, J. E. T. Verbete “Fatalismo”. In: GEN. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016.
- NASSER, E. Verbete “Necessidade”. In: GEN. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016.
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA). Organizada por Giorgio Colli e Massimo Montinari. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1999, 15 v.
- NIETZSCHE, F. “Fado e História”. In: NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano II*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- PLATÃO. “Fedão”. In: PLATÃO. *Diálogos*. Protágoras, Górgias e Fedão. trad. Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: EDUFPA, 2002.
- SOLL, I. “Reflexions on recurrence: a re-examination of Nietzsche’s doctrine, die Ewige Wiederkehr des Gleichen”. In: SOLOMON, R. C. (Orgs.). *Nietzsche, a collection of critical essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980.
- ZUBOFF, A. “Nietzsche and eternal recurrence”. In: SOLOMON, R. C. (Orgs.). *Nietzsche, a collection of critical essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980.

A tarefa da transvaloração: esclarecimentos a partir da correspondência de Nietzsche em 1888

The task of transvaluation: elucidations from the
Nietzsche's Epistolary in 1888

Luís Rubira

Universidade Federal de Pelotas

RESUMO

Partindo para Sils-Maria em 6 de junho de 1888, Nietzsche somente encontra forças para retomar plenamente sua atividade intelectual no final do verão no qual sua saúde “foi por água abaixo” [*ins Wasser gefallen*]” (*Carta a Meta von Salis*, 22 de agosto de 1888, KSB 8.397). Após concluir o *Crepúsculo dos Ídolos* entre o final de agosto e o início de setembro, ele então toma coragem para empreender a “tremenda tarefa da transvaloração [*Aufgabe der Umwerthung*]”, esboça o projeto dessa tarefa em quatro livros e redige no dia 3 de setembro o prefácio de *O Anticristo*. Movimentos vertiginosos que implicam numa mudança de rumo em sua filosofia, embora possam ser percebidos em sequência lógica e cronológica tanto em suas anotações de setembro quanto mais tarde em *Ecce Homo*, eles apenas ganham clareza no epistolário nietzschiano. Com base nele, buscaremos mostrar que embora restem dúvidas sobre o motivo que conduz o filósofo a partir de 20 de novembro a considerar *O Anticristo* como a obra da transvaloração (abandonando a redação dos demais livros do projeto inicial), a tarefa da transvaloração – iniciada nas proximidades do lago de Silvaplana — é indissociável do pensamento do eterno retorno do mesmo.

PALAVRAS-CHAVE

Nietzsche; Transvaloração; Tarefa;
Projeto; Correspondência.

ABSTRACT

Leaving for Sils-Maria in 6 June 1888, Nietzsche finds forces to completely resume his intellectual activity only at the end of the summer in which his health “had gone downhill” [*ins Wasser gefallen*]” (*Letter to Meta von Salis*, 22 August 1888, KSB 8.397). After concluding the writing of *Twilight of the Idols* between the end of August and the beginning of September, he then dares to endeavor the “tremendous task of transvaluation [*Aufgabe der Umwerthung*]”, he outlines the project of this task in four books and he writes, on 3 September, the preface to *The Antichrist*. Vertiginous movements implying a change of path in his philosophy, although they may be perceived in a logical and chronological sequence both in his annotations of September and later in *Ecce Homo*, they only gain clarity in the Nietzschean epistolary. Based on it, we will show that, even though there are doubts about the motive that led the philosopher, from 20 November on, to consider *The Antichrist* as the work of transvaluation (abandoning the writing of the other books of the initial project), the task of transvaluation — initiated in the surroundings of the Silvaplana lake — is inseparable from the thought of the eternal return of the same.

KEY WORDS

Nietzsche; Transvaluation; Task; Project;
Correspondence.

Quando o inverno atinge novamente a Europa no final do ano de 1887, Nietzsche encontra-se em Nice, instalado desde o dia 22 de outubro na Pensão de Gênova, localizada na pequena rua de Saint-Etienne. A cidade francesa à beira do mediterrâneo é para ele, já há alguns anos, tal como havia dito em uma carta enviada para Malwida von Meysenburg, “o primeiro lugar favorável, de modo extraordinário” à sua saúde, haja visto que ele necessita de “um céu sereno, com sol e sem a menor nuvem” e Nice “tem em média duzentos e dez dias” por ano de um clima semelhante, algo que lhe permite ter a certeza de que “sob um céu assim, poderei levar adiante a obra da minha vida, a mais dura e cheia de renúncias que pode ter pesado sobre qualquer mortal”.¹

Recolhido no inverno de 1887 em Nice em decorrência de “uma tarefa [*eine Aufgabe*] que não me *permite* pensar muito em mim (uma tarefa, um destino [*ein Schicksal*], que nomeiem como queiram)”², Nietzsche ali busca dedicar-se à elaboração da obra que, meses antes, havia anunciado ao final da *Genealogia da Moral*, ou seja, “*A vontade de potência. Tentativa de uma transvaloração de todos os valores*”.³ Todavia, embora em novembro o filósofo dissesse em carta a Overbeck que em Nice ele dispunha de um “clima estimulante [...] abundância de luz [...] e um autêntico quarto de *trabalho*”, condições que lhe permitiriam levar a termo “esta tarefa que me deixou enfermo, mas que também voltará a me deixar sadio”⁴, no final de dezembro ele acaba por enviar uma missiva bem menos extensa ao amigo, na qual confessa: “o peso [*die Schwere*] de minha existência pesa [*lastet*] novamente sobre mim com mais força; quase não tive nenhum dia *totalmente* bom; e muita inquietação e melancolia [*Schwermut*h]”.⁵

Em que pese o seu estado de ânimo, Nietzsche adentra o novo ano trabalhando continuamente na elaboração de um primeiro esboço dos temas centrais da obra que lhe cabe como “tarefa”, que lhe constitui como “destino”. É após mais de três meses de isolamento, de “deserto” (no sentido em que ele entende o “deserto” na seção oito da terceira dissertação da *Genealogia da Moral*), que em 12 de fevereiro de 1888 ele elucida numa carta enviada ao Barão de Seydlitz, que está no Cairo:

Não foi nenhum “silêncio orgulhoso” o que entretanto me calou quase ante qualquer um, mas antes um silêncio muito humilde, o de um sofredor que se envergonha de denunciar o muito que sofre. Um animal se esconde em sua caverna quando está enfermo; assim, o faz também *la bête philosophe* [o animal filósofo]. Raramente uma voz

1 Carta a Malwida von Meysenburg de fim de março de 1884, KSB 6.489.

2 Carta a Franz Overbeck de 12 de novembro de 1887, KSB 8.196.

3 *Genealogia da Moral*, “Terceira dissertação”, § 27, KSB 5.409.

4 Carta a Franz Overbeck de 12 de novembro de 1887, KSB 8.196.

5 Cartão Postal a Franz Overbeck de 28 de dezembro de 1887, KSB 8.216.

amistosa chega até mim. Agora estou sozinho, absurdamente sozinho; e em minha luta implacável e subterrânea contra tudo o que os seres humanos têm venerado e amado até agora (— minha fórmula para isso é “Transvaloração de todos os valores”), uma parte de mim mesmo, de maneira inadvertida, se converteu em algo assim como uma caverna — algo oculto que já não se encontra, ainda que se tente buscá-lo. *Mas não se vai a buscá-lo...* Dito entre nós, em trio — não é impossível [*es ist nicht unmöglich*] que eu seja o primeiro filósofo da época, e inclusive um pouco mais, algo de decisivo e fatal, que se encontra entre dois milênios.⁶

Para bem entender o sentido desta declaração na carta ao Barão de Seydlitz, é importante primeiramente lembrar que, dois dias antes, Nietzsche havia escrito a Carl Spitteler argumentando (pela primeira vez) que sua obra *Assim falava Zaratustra* significava “o acontecimento mais profundo e mais decisivo — para a *alma* [...] entre dois milênios, o segundo e o terceiro [*zwischen zwei Jahrtausenden, dem zweiten und dem dritten*]”.⁷ Ora, além de compreender que seu *Zaratustra* comunica algo inteiramente novo no âmbito dos valores humanos, soma-se também o fato de que Nietzsche conseguiu concluir um primeiro esboço da obra que visava a “transvaloração de todos os valores” — algo que não chega a ser mencionado na carta ao Barão de Seydlitz. De outra parte, é em um rascunho de carta elaborado provavelmente também em 12 de fevereiro de 1888, cujo destinatário seria Overbeck, que o filósofo dá a entender porque uma parte sua (e não a totalidade) havia retornado do estado de isolamento no qual se encontrava:

Aqui somente três palavras para anunciar algo bom. Sobreveio uma grande tranquilidade e alívio; uma crise larga, extremamente dolorosa, na qual minha inteira sensibilidade esteve sublevada, parece resolvida e arquivada. Expressando-o como *factum brutum*: a primeira redação da minha *transvaloração de todos os valores* está terminada. A concepção global da obra foi, com diferença, a tortura maior que vivi, uma verdadeira enfermidade.⁸

De fato, Nietzsche havia concluído uma “primeira redação” para a elaboração da obra *A vontade de potência: tentativa de transvaloração de todos os valores*.⁹ Tratava-se, todavia, não de um livro acabado, mas de um conjunto de notas que

6 Carta a Reinhart von Seydlitz de 12 de fevereiro de 1888, KSB 8.248.

7 Carta a Carl Spitteler de 10 de fevereiro de 1888, KSB 8.247.

8 Carta a Franz Overberck [Rascunho, por volta de 13 de fevereiro de 1888], KSB 8.250.

9 Este conjunto de anotações compõem os “dois Cadernos w II 1 e w II 2, bem como as cinquenta e oito primeiras páginas do Caderno w II 3”, conforme a edição crítica das obras completas de Nietzsche editadas por Colli e Montinari, ou seja, trata-se do conjunto de fragmentos póstumos do volume que compreende o período do Outono de 1887 a março de 1888.

serviriam de base para cada um dos quatro volumes que ele tencionava elaborar. Embora esclarecedor, o rascunho de carta que Nietzsche não chega a enviar omite uma confissão, que ele por fim revela na carta dirigida a Heinrich Köselitz em 13 de Fevereiro de 1888: “Terminei a primeira redação de minha *Tentativa de uma Transvaloração*: foi, dito de modo breve, uma tortura, e ainda não tenho, de modo algum, a coragem que é requerida. Quando passem dez anos quero fazê-lo melhor”.¹⁰

A partir tanto do rascunho de carta a Overbeck quanto da carta enviada a Köselitz, é possível compreender porque Nietzsche dissera que uma parte sua havia se convertido em algo “oculto”, sendo ele “incapaz de buscá-lo”: embora tenha conseguido terminar um “primeiro esboço” de sua obra, algo que lhe trouxera a certeza de que talvez não fosse “impossível” ser ele não somente o “primeiro filósofo” de uma época, mas sobretudo “algo decisivo e fatal” que se encontra entre o final do segundo milênio e o início do terceiro, o fato é que ele não se sente em condições para elaborar e publicar a obra que anunciara na *Genealogia da Moral*. É importante notar também que, ao receber a carta em Veneza, Köselitz não consegue compreender se Nietzsche pretende ou não publicar esta “primeira redação” de sua obra — algo que ele pergunta ao filósofo em uma missiva datada de 17 de fevereiro de 1888. A resposta de Nietzsche vem no último domingo do mês de fevereiro, numa nova carta ao amigo na qual ele volta a insistir, elucidando: “[...] esse escrito era *para mim*; durante todo o inverno, desde agora e sem interrupções, quero fazer *para mim* tal escrito — está propriamente *excluída* a ideia de ‘publicação’ ”.¹¹

•

Com a saúde bastante debilitada após trabalhar rigorosamente durante todo o inverno em suas anotações, Nietzsche decide partir para Turim. Cidade italiana que lhe havia sido recomendada já há algum tempo por seu amigo Köselitz (a quem Nietzsche escreve em 31 de março de 1888 comunicando que acatara a sugestão)¹², ela representa naquele momento uma “nova tentativa de suportar este tempo de primavera que para mim é tão inquietante e nocivo”.¹³ Sua chegada em Turim após uma conturbada viagem ocorre no dia 5 de abril. Conhecemos bem o quanto o filósofo apreciará a cidade que, para ele, está impregnada por um gosto aristocrático, proveniente “do século XVII” — tal como deixa registrado já

10 *Carta a Heinrich Köselitz* de 13 de fevereiro de 1888, KSB 8.252.

11 *Carta a Heinrich Köselitz* de 26 de fevereiro de 1888, KSB 8.264.

12 *Carta a Heinrich Köselitz* de 31 de março de 1888, KSB 8.280.

13 *Carta a Franziska Nietzsche* de 31 de março de 1888, KSB 8.283.

na primeira carta que de lá escreve a Köselitz no dia 7 de abril (e nas seguintes, a diversos correspondentes).

Recobrando forças em Turim, o ainda pouco conhecido autor da *Genealogia da Moral* ali recebe uma correspondência que age positivamente sobre seu estado de ânimo. Nela, Georges Brandes lhe informa que está dando um curso sobre o “filósofo alemão” na Universidade de Copenhague. Mostrando seu contentamento em resposta enviada ao crítico literário dinamarquês em 10 de abril, Nietzsche também aproveita a ocasião para enviar novos resumos das obras que publicara até então, assim como acrescenta uma notícia biográfica a seu respeito.¹⁴ É também em Turim que chega desde Nova York a notícia de que um admirador do *Zarathustra* quer dar a conhecer sua obra filosófica para o público dos Estados Unidos, ao que o filósofo também responde com apreço.¹⁵

Todo esse início de reconhecimento internacional de sua obra, somado à recuperação de sua saúde na cidade de gosto aristocrático, contribuem para que Nietzsche algumas semanas depois perceba que a multiplicidade de sua filosofia guarda uma unidade.¹⁶ Ademais, entre a partida de Nice e parte da estadia em Turim, surgem nos seus cadernos de anotações [da Primavera de 1888] diversos novos esboços do projeto de *A vontade de potência. Tentativa de transvaloração de todos os valores*.¹⁷ É também em Turim, como sabemos, que ele conclui no

14 O procedimento para esclarecer seu percurso intelectual e biográfico iniciara já com a primeira carta enviada a Brandes em 2 de dezembro de 1887.

15 *Carta a Ernst Wilhelm Fritzschn*, [pouco depois de 14 de abril de 1888], KSB 8.296.

16 *Carta a George Brandes* de 4 de maio de 1888, KSB 8.310.

17 No caderno [w II 5] da Primavera de 1888, três são os projetos: “*A vontade de potência. Tentativa de uma transvaloração de todos os valores. Primeira parte. O que vem da força. Segunda parte. O que vem da fraqueza. Terceira parte. E de onde viemos nós? Quarta parte. A grande escolha*” (*Fragmento póstumo* 14 [78] da primavera de 1888, KSA 13.257); “*A vontade de potência. Tentativa de uma transvaloração de todos os valores. I. Crítica dos valores admitidos até agora. II. O novo Princípio de Valor. Morfologia da ‘vontade de potência’. III. Problema do valor de nosso mundo moderno: medido segundo esse Princípio. IV. A grande guerra*” (*Fragmento póstumo* 14 [136] da primavera de 1888, KSA 13.320); “*A vontade de potência. Tentativa de uma transvaloração de todos os valores. Primeiro capítulo: o mundo verdadeiro e o mundo aparente. Segundo capítulo: como um tal engano foi possível? Que significa a vontade de entender mal a vida? Crítica dos filósofos, enquanto tipos da decadência. Terceiro capítulo. A moral enquanto expressão da decadência. Crítica do altruísmo, da compaixão, do cristianismo, da dessensualização. Quarto capítulo. Não há indícios para uma posição contrária? 1. Pagãos na religião; 2. “a arte”; 3. O estado. A guerra contra eles: o que sempre conspira contra... Quinto capítulo. Crítica da atualidade: de onde ela pertence? Seu emblema niilista. Seus tipos afirmativos: é necessário compreender o fato monstruoso, que existe uma boa consciência da ciência... Sexto capítulo. A vontade de potência, como vida. Sétimo capítulo. Nós, os hiperbóreos. Somente posições absolutas, por exemplo, a felicidade!! Por exemplo, a história monstruosa de gozo e triunfo no final, não ter claro nenhum “sim” e “não”... salvação da dúvida!* (*Fragmento póstumo* 14 [156] da primavera de 1888, KSA 13.340). O caderno w II 6a, também da primavera de 1888, trás

final de maio *O Caso Wagner*, bem como encontra disposição para fazer novas leituras, entre as quais a tradução francesa do Código de *Manu* (obra que mais tarde ocupará um lugar estratégico em *O Anticristo*). Todavia, apesar da proveitosa estadia na cidade italiana à margem do rio Pó, Nietzsche já há algum tempo estava decidido a passar o verão em Sils-Maria (lugar que descobrira em 1881 e para onde retornara sempre nesta mesma estação desde 1883).

Partindo para a Suíça em 6 de junho de 1888, o filósofo não somente faz uma viagem difícil, com novas complicações de saúde, como não encontra, ao chegar, o clima que desejava: ao contrário dos anos anteriores, Sils-Maria ainda está envolta por neve, por um “ar úmido, sufocante, de degelo”.¹⁸ Novamente debilitado, ele persiste em fazer resumos de suas obras para enviar ao estudioso que quer divulgá-las nos Estados Unidos.¹⁹ Mas a inclemência do mau tempo e o fato de estar doente há um mês acaba por abater o ânimo de Nietzsche, que em desoladora confissão a Overbeck julga que sua saúde parece não ter mais recuperação em face dos últimos dez anos de sucessivas crises.²⁰ Não obstante as más condições meteorológicas em Sils-Maria (que levam hóspedes mais idosos a deixarem a região neste período), ele consegue concluir na metade de julho uma primeira revisão das provas de *O Caso Wagner*²¹, bem como continua a realizar novos esboços do projeto de sua obra capital.²² Todavia, embora busque até mesmo melhorar sua alimentação na tentativa de encontrar forças para atravessar o restante do mês de julho, Nietzsche fragiliza-se cada vez mais nos

o seguinte projeto: “*A vontade de potência*. Tentativa de uma transvaloração de todos os valores. *Primeiro livro*. Os valores de declínio [...]. *Segundo livro*. Por que somente os valores de declínio vieram a ser dominantes [...]. *Terceiro livro*. A modernidade como ambiguidade de valores [...]. *Quarto livro*. O valor do futuro (enquanto expressão de uma espécie mais forte de homem): que deve começar a existir” (*Fragmento póstumo* 15 [100] da primavera de 1888, KSA 13.466).

18 *Carta a Heinrich Köselitz* de 14 de junho de 1888, KSB 8.331.

19 *Carta a Karl Knortz* de 21 de junho de 1888, KSB 8.339.

20 *Carta a Franz Overbeck* de 4 de julho de 1888, KSB 8.347.

21 Cf. *Carta a Constantin Naumann* de 16 de julho de 1888, KSB 8.351.

22 No caderno [w II 7a] da primavera/verão de 1888 surge a seguinte anotação: “*A vontade de potência*. Tentativa de uma transvaloração de todos os valores. I. *Psicologia do erro*. 1) Confusão entre efeito e causa; 2) Confusão entre a verdade e isso em que cremos verdadeiro; 3) Confusão entre a consciência e a causalidade; 4) Confusão entre a lógica e o princípio de realidade; II. *Os valores falsos*. 1) A moral enquanto falsidade; 2) A religião enquanto falsidade; 3) A metafísica enquanto falsidade; 4) As ideias modernas enquanto falsidade. Tudo isso condicionado pelas quatro categorias do erro. III. *O critério de verdade*. 1) A vontade de potência. 2) Sintomatologia da decadência. 3) Para uma fisiologia da arte. 4) Para uma fisiologia da política; IV. *Conflito dos falsos e dos novos valores*. 1) Necessidade de um movimento duplo; 2) Utilidade do movimento duplo; 3) Os fracos; 4) Os fortes. 16 capítulos: 37 páginas” (*Fragmento póstumo* 16 [86] da primavera/verão de 1888, KSA 13.515).

dias seguintes, a exemplo do esforço que faz para rebater o tom por demais pessoal, “infinitamente pequeno”, que encontra numa longa carta recebida de Carl Fuchs²³, e ainda por preocupações de toda ordem, entre elas a de sua situação financeira, tal como confessa à sua mãe ao contar-lhe que já há algum tempo na Basileia “fazem em realidade *mais do que o necessário*”, uma vez que a data final de sua pensão prescrevera em 1886.²⁴

Após dois meses nas altas montanhas da Suíça, o criador do *Zaratustra* atravessa também a maior parte do mês de agosto de 1888 mergulhado em crises sucessivas. Desculpa-se então perante seus amigos com a repetida justificativa de que “os filósofos, quando estão enfermos, fazem como os animais, emudecem, se escondem em sua caverna”.²⁵ Tal como seu Zaratustra, Nietzsche somente deixa sua “caverna” neste período quando alguém vai ao seu encontro, algo que ocorre nas três primeiras semanas de agosto quando Julius Kaftan (professor de teologia na Basileia durante os anos de 1874 a 1883 e depois em Berlin)²⁶ vem lhe visitar. Após a partida de Kaftan, com quem mantivera diariamente longas conversações teológicas, Nietzsche reconhece em carta de 22 de Agosto de 1888 que sua companhia lhe foi agradável, visto ser ele “um dos teólogos mais simpáticos que conheço”²⁷, mas também queixa-se que atravessa por fortes períodos de insônia e considera que o verão “foi por água abaixo” [*ins Wasser gefallen*].²⁸ Apesar dos dessabores, o filósofo ainda consegue redigir e enviar ao seu editor o “Epílogo” de *O Caso Wagner*, pedindo-lhe na mesma carta que a prova do livro seja remetida a Köselitz, para uma última revisão.²⁹

Insone de modo cada vez mais intenso, no último domingo do mês de agosto de 1888, dois movimentos simultâneos de Nietzsche são importantes para que possamos compreender, em parte, porque no início do mês seguinte ele finalmente irá dedicar-se à tarefa da transvaloração de todos os valores. A saber: em 26 de agosto ele esboça num parco caderno de notas aquele que seria seu último projeto da obra *A vontade de potência* (note-se que em comparação com os demais cadernos nos quais registrava seus pensamentos desde o início de 1888,

23 Cf. *Carta a Franz Overbeck* de 20 de julho de 1888, KSB 8.361.

24 *Carta a Franziska Nietzsche* de 24 de julho de 1888, KSB 8.367.

25 *Carta a Emily Fynn* de 11 de agosto de 1888, KSB 8.386.

26 Julius Kaftan, que ficou hospedado em Sils-Maria com sua esposa durante três semanas, escreverá mais tarde a propósito do encontro com Nietzsche o texto “Aus der Werkstatt des Uebermenchen”. In: *Deutsche Rundschau* 32 (1905), pp. 90-110 e 237-260.

27 *Carta a Franziska Nietzsche* de 22 de agosto de 1888, KSB 8.395.

28 *Carta a Meta von Salis* de 22 de agosto de 1888, KSB 8.397.

29 *Cartão Postal a Heinrich Köselitz* de 24 de agosto de 1888, KSB 8.398.

este é um volume com apenas 17 anotações)³⁰; e, no mesmo dia, escreve duas longas cartas a Carl Fuchs, nas quais trata de questões relativas ao “Fraseio” e acerca da diferença entre a “ritma antiga e a ritma bárbara”.³¹ Ora, a diferença colossal entre a seriedade exigida pela tarefa da transvaloração de todos os valores e a perda de tempo com questões menores como a do “fraseio” demarcam em Nietzsche uma linha divisória.

Neste sentido, é importante aqui atentar para o fato de que após enviar a missiva a Carl Fuchs, a última carta que Nietzsche redige no mês de agosto é endereçada à sua mãe. Nela, informa que está “novamente em plena atividade” e “espera continuar assim um tempo”, pois o trabalho que exige “longa preparação” e que “deveria ter sido realizado neste verão”, foi “literalmente por ‘água abaixo’”. Disposto a continuar trabalhando, apesar do “dano irreparável que causou este horrível verão”, o filósofo pede em sua carta que lhe enviem “Uma caneta *Sönneckens* bico de pena, n.º 5, grande”³² e, em vertiginosa atividade intelectual, conclui logo no início de setembro de 1888 a redação do *Crepúsculo dos Ídolos* (obra inicialmente pensada sob o título *Ociosidades de um psicólogo*)³³, toma coragem para empreender a “tremenda tarefa da transvaloração [*Aufgabe der Umwerthung*]³⁴, esboça o projeto desta tarefa em quatro livros³⁵ e redige, no dia

30 Trata-se do caderno [Mp XVII 5. Mp XVI 4b] de Julho-agosto de 1888. A última anotação neste caderno é: “Esboço do plano de: *A vontade de potência*. Tentativa de uma transvaloração de todos os valores — Sils Maria, último domingo do mês de agosto de 1888. Nós Hiperbóreos. — *Colocação da pedra fundamental do problema*. Primeiro livro: “*O que é a verdade?*”. *Primeiro capítulo*. Psicologia do erro. *Segundo capítulo*. Valor da verdade e mentira. *Terceiro capítulo*. A vontade de verdade (justificada somente no valor afirmativo da vida). Segundo livro: *Origem dos valores*. *Primeiro capítulo*: Os metafísicos. *Segundo capítulo*: Os *homines religiosi*. *Terceiro capítulo*: Os bons e o Melhoradores. Terceiro livro: *Conflito dos valores*. *Primeiro capítulo*. Pensamentos sobre o cristianismo. *Segundo capítulo*. Sobre a psicologia da arte. *Terceiro capítulo*. Para a história do niilismo europeu. *Distração-de-Psicólogos*. Livro quarto: *O grande meio-dia*. *Primeiro capítulo*. O princípio da vida “hierárquica”. *Segundo capítulo*. Os dois caminhos. *Terceiro capítulo*. O eterno retorno” (*Fragmento póstumo* 18 [17] de Julho/agosto de 1888, KSA 13.537).

31 Sobre o contexto desta correspondência com Carl Fuchs, ver Rubira, 2013, pp. 134-149; texto posteriormente ampliado e publicado em francês em 2015, pp. 275-293.

32 *Carta a Franziska Nietzsche* de 30 de agosto de 1888, KSB 8.406.

33 Em *Ecce Homo*, Nietzsche registra que concluiu o *Crepúsculo dos Ídolos* em “tão poucos dias que hesito em dizer seu número” (*Ecce Homo*, “*Crepúsculo dos Ídolos*”, § 1, KSA 6.354. Tradução conforme Paulo César de Souza (Nietzsche, 1995). A partir de agora indicado como PCS).

34 Nietzsche também registra em *Ecce Homo* que, ao finalizar o *Crepúsculo dos Ídolos*, “sem perder um só dia, acometi a tremenda tarefa da *transvaloração*” (*Ibid.*, § 3, KSA 6.355, tradução de PCS).

35 Num pequeno dossiê com folhas soltas [Mp XVII 6. Mp XVI 4c. W II 9b. W II 6b] de Setembro de 1888, Nietzsche escreve: “*TRANSVALORAÇÃO DE TODOS OS VALORES*. *Primeiro livro*. *O Anticristo*. Tentativa de uma crítica do Cristianismo. *Segundo livro*. *O espírito*

3 de setembro de 1888, o prefácio do primeiro livro, ou seja, de *O Anticristo*³⁶ — movimentos que, em sequência lógica e cronológica podem ser percebidos não sem alguma dificuldade tanto em suas anotações de setembro de 1888 quanto mais tarde em *Ecce Homo*, eles implicam numa mudança de rumo decisiva que somente adquire clareza em sua correspondência.

•

Após conceber o projeto da *Transvaloração de todos os valores* articulado em torno de três livros críticos (que visariam a destruição dos valores até então estabelecidos) e de um quarto opúsculo no qual apresentaria a sua “filosofia do eterno retorno” (a nova medida de valor para todos os valores)³⁷, e enquanto trabalha intensamente na redação de *O Anticristo*, Nietzsche escreve uma primeira carta no dia 6 de setembro de 1888, endereçada justamente a Carl Fuchs. Nela, é possível perceber pela primeira vez uma mudança radical de tom em relação à tarefa da transvaloração:

Nos próximos dias deixarei Sils. Já que, todavia, necessitarei recolhimento profundo durante muito tempo, desaparecerei uma vez mais, em conformidade com minha *práxis* monacal, para *visitas* de todo o tipo — cartas incluídas. Ante mim está um pacote de cartas que não li: temo que entre elas estejam duas suas. — E por último, não lhe oculto minha suspeita: não tratam estas cartas do sagrado “fraseio”? Neste caso, haveria que ponderar com toda a seriedade se a enviaram para um *endereço equivocado*? Cartas sobre o “fraseio” ao filósofo da *Transvaloração de todos os valores*!...³⁸

Ora, se lembrarmos do esboço da carta para Overbeck escrito em 13 de fevereiro de 1888 no qual Nietzsche comunicava que conseguira concluir uma primeira redação da *Transvaloração* e da missiva dirigida no mesmo dia a Köselitz para dizer-lhe que necessitaria ainda de dez anos para elaborar melhor esta sua

Livre. Crítica da filosofia como movimento niilista. *Terceiro livro*. *O Imoralista*. Crítica da espécie mais funesta de ignorância, a moral. Quarto livro. *Dioniso*. *Filosofia do eterno retorno* (*Fragmento póstumo* 19 [8] de Setembro de 1888, KSA 13.545).

36 Em *Ecce Homo*, o filósofo não elabora um capítulo para abordar *O Anticristo*, embora o livro já estivesse concluído. Todavia, no capítulo sobre o *Crepúsculo dos Ídolos*, o terceiro parágrafo é inteiramente dedicado a tratar da tarefa da transvaloração. Referindo-se a esta tarefa (cujo primeiro livro seria, justamente, *O Anticristo*), Nietzsche ali informa: “O prólogo foi escrito em 3 de setembro de 1888: quando naquela manhã saí ao ar livre, após a redação, dei com o mais belo dia que a Alta Engandina jamais me mostrou” (*Ecce Homo*, “Crepúsculo dos Ídolos”, § 3, KSA 6.355, tradução de pcs).

37 Sobre o eterno retorno do mesmo como nova medida de valor ver: Rubira, 2010, capítulo II.

38 *Carta a Carl Fuchs* de 6 de setembro de 1888, KSB 8.409.

obra, então a carta a Carl Fuchs (redigida a partir de um rascunho prévio cujo tom crítico era bem mais severo)³⁹ representa o primeiro momento no qual Nietzsche, após sete meses de silêncio, assume-se como o filósofo da transvaloração de todos os valores [*Philosophen der Umwerthung aller Werthe*]. Tudo isto ganha ainda mais elucidação em uma missiva elaborada no dia seguinte (7 de setembro de 1888) para Meta Von Salis, cujo conteúdo, ademais, joga luz sobre todos os movimentos realizados por ele nas últimas semanas:

Nos últimos tempos trabalhei muito, — até o grau de que tenho motivos para desmentir o suspiro de minha última carta pelo “verão que se foi por água abaixo”. Inclusive consegui algo *mais*, algo que não confiava que fosse capaz de fazer... A consequência que tive foi, ademais, que minha vida caiu, nas últimas semanas, em certa desordem. Levantei-me várias vezes às duas da noite “empurrado pelo espírito” e me colocava a escrever o que acabava de me ocorrer [...]. O dia *três* de Setembro foi um dia muito curioso. De madrugada escrevi o *prólogo* para minha *Transvaloração de todos os valores*, o prólogo mais orgulhoso que talvez se tenha escrito até agora. Depois sai — e veja você! O dia mais belo que vi em Engadina, — uma potência luminosa de todas as cores, um azul no lago e no céu, uma claridade do ar, totalmente inauditas [...]. Pela tarde passei dando a volta inteira em torno do lago de Silvaplana: esse dia permanecerá provavelmente em minha memória. — [...] No próximo ano irei me decidir a imprimir minha *Transvaloração de todos os valores*, o livro mais independente que existe... *Não* sem antes fazer grandes reparos! O *primeiro* livro se intitula, por exemplo, *O Anticristo*.⁴⁰

Como já apontei anteriormente⁴¹, Nietzsche contará parte disto em *Ecce Homo* no capítulo dedicado ao *Crepúsculo dos Ídolos*, em cuja terceira sessão ele trata da tarefa da transvaloração e refere-se ao *Anticristo* de modo indireto (obra que, ademais, já estava concluída no período de redação de *Ecce Homo*, mas para a qual ele, ao contrário de seus demais livros, não dedica um capítulo em sua autobiografia intelectual justamente pelo fato de que deixaria para o ano seguinte o anúncio deste primeiro livro da transvaloração de todos os valores).

39 Eis um trecho: “Estimado amigo, você deve por fim ponderar que o fraseio não é nada que me interesse: e que eu, por estar comprometido com você e por uma certa objetividade habitual com coisas desagradáveis, absteve-me de fazer o que qualquer outra pessoa em meu lugar há tempos teria feito: a saber, dizer: ‘vá ao diabo!’. Porém agora estou sensivelmente em um caso de legítima defesa. Resisto [com] todo o meu corpo a quem me invada com cartas. Que tem a ver minha existência mesclada com coisas *bastante sérias* com semelhantes questões absurdas como o ‘fraseio!’” (*Carta a Carl Fuchs*, [Rascunho, setembro de 1888], KSB 8.408).

40 *Carta a Meta Von Salis* de 7 de setembro de 1888, KSB 8.411.

41 Ver notas 32, 34 e 36.

É simbólico que Nietzsche, ademais, na medida em que conclui o prefácio de *O Anticristo*, caminhe em círculo ao redor do lado de Silvaplana, lugar onde há sete anos tivera a “visão” da repetição cíclica de todos os acontecimentos. Embora este gesto reforce o vínculo existente entre a tarefa da transvaloração e o pensamento do eterno retorno do mesmo, o filósofo continua com o receio de não ser compreendido. Insistindo na ideia de publicar a obra da transvaloração no ano seguinte, ele também menciona ao seu editor em carta do dia 7 de setembro acerca do envio do manuscrito que recentemente concluíra:

Acabo de enviar-lhe o manuscrito mais limpo de todos os que jamais lhe enviei. Trata-se de um escrito que, no que se refere à apresentação tipográfica, deve ser totalmente gêmeo ao *Caso Wagner*. Seu título é *Ociosidade de um psicólogo*. Necessito publicá-lo agora porque para o fim do próximo ano provavelmente teremos que proceder a edição de minha obra principal, a *Transvaloração de todos os valores*.⁴²

Em Sils-Maria, nas proximidades do lago de Silvaplana, enquanto trabalha sem cessar no primeiro livro da transvaloração, Nietzsche volta a escrever a Carl Fuchs. Nesta missiva, ele continua a detalhar que há algumas semanas lançara-se numa tarefa para a qual meses antes não se julgava capaz — tarefa em relação a qual ele também passa a demonstrar algum receio quanto à recepção que sua obra poderia ter no ano seguinte:

Nas últimas semanas estive *inspirado* do modo mais estranho: de maneira que algumas das coisas para as quais não me considerava capaz, em uma manhã, como de maneira inconsciente, estavam já prontas. Isto ocasionou certa desordem e produziu certas exceções em minha forma de vida: levantava-me (ou saltava) às 2 da noite, para escrever algo, “empurrado pelo espírito” [...]. — Incrível, porém certo: enviei hoje para a impressão o manuscrito mais cuidado, mais limpo e trabalhado que jamais redigi — não desejo calcular de nenhum modo em quão poucos dias ele tomou corpo. O *título* é bastante amável, *Ociosidade de um psicólogo* — e o *conteúdo* é dos mais inquietantes e radicais que existem, ainda que esteja escondido entre muitas *finesses* [sutilezas] e atenuações. É uma perfeita introdução de conjunto à minha filosofia: — o próximo que virá *na continuação* é a *Transvaloração de todos os valores* (cujo primeiro livro está quase terminado). Teremos verificado em saber até que grau é possível hoje a “liberdade de pensamento” propriamente dita: tenho o lúgubre pressentimento de que depois de sua publicação me *perseguirão* da maneira mais elegante.⁴³

Como a seguir ficará esclarecido, Nietzsche de fato reenviou o manuscrito

42 *Carta a Constantin Georg Naumann* de 7 de setembro de 1888, KSB 8.411.

43 *Carta a Carl Fuchs* de 9 de setembro de 1888, KSB 8.414.

de *Ociosidade de um psicólogo* ao seu editor no dia 9 de setembro. Mas o que é importante reter nesta carta é que ele considera este livro, de introdução ao conjunto de sua filosofia, como sendo aquele que possibilitaria preparar o leitor para a obra da *Transvaloração*. Quatro dias mais tarde, em carta de 12 de setembro de 1888 a seu amigo Köselitz, ele volta a mencionar que o livro *Ociosidades de um psicólogo* servirá como algo introdutório e prévio à transvaloração, informando também que o primeiro livro está “quase terminado”:

Faz poucos dias que voltei a enviar ao senhor C. G. Naumann um manuscrito, com o título *Ociosidade de um psicólogo*. Por debaixo deste título inofensivo se esconde uma síntese, lançada de maneira muito atrevida e precisa, de minhas *heterodoxias* filosóficas essenciais: de modo que este escrito pode servir para *iniciar* e para *abrir o apetite* com respeito a minha *Transvaloração de todos os valores* (cujo primeiro livro está quase terminado). [...] Este escrito, que se apresenta em tudo como gêmeo do *Caso Wagner* (se bem que tem o dobro de força) tem de sair o mais rápido possível: porque necessito de um tempo até a publicação da *Transvaloração* (— esta, com uma seriedade *rigorosa* e a mil milhas de todas as tolerâncias e amabilidades).⁴⁴

Em novas cartas escritas em 13 de setembro de 1888, encaminhadas desta vez a Georg Brandes e ao Barão de Seydlitz, o filósofo da transvaloração continua a mostrar seu receio de que o persigam a partir do momento em que ele publique *O Anticristo* e os demais livros de sua obra capital:

Dentro de dois meses aguarde algo *filosófico*: com o título muito benévolo de *Ociosidade de um psicólogo* digo a todo o mundo cortesias e descortesias [...]. Em relação ao assunto principal, tudo isto não representa mais do que descansos *com relação a esse assunto principal*: que se chama: *Transvaloração de todos os valores* — A Europa necessitará inventar uma Sibéria a mais para enviar para lá o autor desta tentativa de valoração [*Werth-Tentative*].⁴⁵ Minha economia *interna* está total e absolutamente ao serviço de um *assunto extremo*, que, como título bibliográfico, para dizê-lo em cinco palavras, é a *Transvaloração de todos os valores*. Tenho refletido frequentemente sobre as medidas que se inventarão contra mim a *tolerância* da Europa: construir expressamente uma pequena Sibéria [...] para poder *banir* a mim a essa Sibéria...⁴⁶

Afora a preocupação crescente em torno das consequências que adviriam com a publicação de uma obra tão crítica em relação aos valores até então estabelecidos, é de suma importância observar na carta a Brandes que Nietzsche se refere à

44 *Carta a Heinrich Köselitz* de 12 de setembro de 1888, KSB 8.417.

45 *Carta a Georg Brandes* de 13 de Setembro de 1888, KSB 8.420.

46 *Carta a Reinhart von Seydlitz* de 13 de setembro de 1888, KSB 8.424.

transvaloração como uma “tentativa de valoração”, o que implica em que não se trata somente de inverter os valores, mas de ir além deles, com base em um novo critério axiológico. Neste sentido, se em *Para além de Bem e Mal* ele já indicara que há dois milênios houve uma transvaloração judaico-cristã de todos os valores e mostrara na *Genealogia da moral* como houve a mudança dos valores nobres da antiguidade, apontando também nestas obras a necessidade de se promover uma nova transvaloração, é porque sabia (tal como já observei) que somente uma nova medida de valor para todos os valores mudaria o rumo da humanidade. É por esta razão que em carta a Paul Deussen, escrita em 14 de Setembro de 1888, Nietzsche, além de informar-lhe que ele receberá o *Caso Wagner* (considerado como um escrito polêmico de estética) e que está sendo impressa a obra *Ociosidades de um psicólogo* (manuscrito que representaria toda a sua ortodoxia filosófica), ele volta a insistir na ideia de que a tarefa da transvaloração que visa opõe-se à transvaloração judaico-cristã operada há dois milênios:

— Ao fim das contas *estes dois escritos* [*O Caso Wagner* e *Ociosidades de um psicólogo*] não são senão verdadeiros descansos em meio de uma tarefa desmesuradamente difícil e decisiva, que, se se compreende, partirá em dois a história da humanidade. O sentido da mesma está resumido em cinco palavras: *Transvaloração de todos os valores* [...]. O *primeiro* livro deste programa já está quase pela metade terminado.⁴⁷

É, portanto, por conceber a tarefa crítica da transvaloração (crítica do cristianismo, da filosofia e da moral) a partir de uma nova medida de valor (*Dioniso. Filosofia do eterno retorno*), que Nietzsche está convicto de que sua “tentativa de valoração” representa algo novo, capaz de “dividir em dois a história da humanidade” (frase, aliás, repetida literalmente na penúltima seção do capítulo “Por que sou um destino” de *Ecce Homo*). Tendo a certeza de que até ele jamais alguém havia realizado uma ofensiva radical contra os valores cristãos, Nietzsche faz questão de dizer a seu amigo Franz Overbeck também no mesmo dia 14 de setembro de 1888:

É-me permitido falar de mim? Em relação ao tema principal sinto agora, mais do que nunca, a grande calma e a grande certeza de estar fazendo meu caminho e inclusive de encontrar-me próximo de uma grande meta. Para minha própria surpresa, tenho já concluído em sua forma definitiva a metade do *primeiro* livro de minha *Transvaloração de todos os valores* [...] — o *primeiro* livro, seja dito entre nós, chama-se *O Anticristo*, e posso jurar que tudo o que até agora se pensou e foi dito para a crítica ao cristianismo é, em comparação, mera coisa de crianças.⁴⁸

47 Carta a Paul Deussen de 14 de setembro de 1888, KSB 8.426.

48 Carta a Franz Overbeck de 14 de setembro de 1888, KSB 8.434.

À véspera de deixar Sils-Maria, cuja viagem estava prevista para 15 de Setembro, mas que somente ocorrerá cinco dias mais tarde, é possível também perceber que o filósofo mantém a posição, junto ao seu editor, de que após a publicação de *Ociosidades de um psicólogo* exista o intervalo de um ano para dar a conhecer a obra da transvaloração.⁴⁹

•

Novamente em Turim a partir do dia 21 de Setembro de 1888⁵⁰, Nietzsche volta a trabalhar no manuscrito de *O Anticristo*. Menos de uma semana depois, ele escreve a seu amigo Heinrich Köselitz para comunicar sua decisão em alterar o título de *Ociosidade de um psicólogo* para *Crepúsculo dos Ídolos — ou como se filosofa com o martelo*, voltando também a repetir que o primeiro livro da Transvaloração “está quase terminado”.⁵¹ Ora, sabemos que três dias mais tarde, no momento em que finaliza o prefácio para o *Crepúsculo dos Ídolos*, ele dá por concluído *O Anticristo*: “Turim, em 30 de setembro de 1888, dia em que foi terminado o primeiro livro da transvaloração de todos os valores”⁵², algo que é confirmado também no final de *O Anticristo*, obra em cujo final ele estabelece uma “Lei contra o Cristianismo”, proclamada exatamente no “dia primeiro do ano um (30 de setembro de 1888 do falso calendário)”⁵³.

Se nove meses atrás o “peso” da existência do filósofo “pesava” do modo mais intenso⁵⁴, ao concluir o primeiro livro da tarefa da transvaloração ele sentiu-se transformado, pois, como dirá em breve: a vida, ao exigir dele o mais pesado, tornou-se também a mais leve⁵⁵. É neste estado de espírito jovial, de quem após

49 Em sua carta a Naumann, observa: “Fiquei surpreso, porém mais contente, em saber que você em seguida começou a imprimir a *Ociosidade*. [...] Para poder publicar esta obra excepcionalmente séria, a *Transvaloração de todos os valores*, se necessita, em realidade, de pelo menos um ano de distância, de tempo que transcorra em relação a publicações anteriores.” (*Carta a Constantin Naumann* de 18 de setembro de 1888, KSB 8.441).

50 Além da correspondência, Nietzsche fala de sua chegada em Turim em *Ecce Homo*, “Crepúsculo dos Ídolos”, § 3, KSA 6.355.

51 *Carta a Heinrich Köselitz* de 27 de setembro de 1888, KSB 8.443.

52 Cf. *Crepúsculo dos Ídolos*, “Prefácio”, KSA 6.58.

53 Para uma compreensão do significado de *O Anticristo* ver: GEN, 2016, pp. 83-88.

54 Cf. *Cartão Postal a Franz Overbeck* de 28 de dezembro de 1887, KSB 8.216.

55 Conforme escreve em *Ecce Homo*: “A vida tornou-se-me leve [*leicht*], a mais leve [*leichtesten*], quando exigiu de mim o mais pesado [*Schwerste*]. Quem me viu nos últimos setenta dias deste outono, quando sem interrupção fiz coisas de primeira ordem [...], com uma responsabilidade para com todos os milênios vindouros, não terá percebido um traço de tensão em mim, antes transbordante frescor e alegria”. (*Ecce Homo*, “Porque sou tão sábio”, § 10, KSA 6.297, tradução de PCS).

uma “grande vitória”, vive a “ociosidade de um deus à margem do [rio] Pó”⁵⁶, que ele escreve no dia 4 de Outubro de 1888 a primeira carta na qual comunica o referido acontecimento. Estando na Itália, é simbólico que Nietzsche escolha justamente a condessa Malwida von Meysenburg para dividir com ela a sua alegria acerca da tarefa da transvaloração: afinal, após sua grande decepção com o Wagner no Festival de Bayreuth em 1876, fora ela quem o convidara para fazer uma viagem a Sorrento (viagem empreendida a partir de outubro e que implicaria numa mudança de rumo de sua filosofia, dando ele à luz dois anos depois a obra *Humano, demasiado Humano*).⁵⁷

Logo na abertura de sua carta, Nietzsche então diz para a amiga que acabara de pedir ao seu editor para que enviasse para ela três exemplares de *O Caso Wagner* e, após tecer considerações sobre o alcance e recepção deste livro cujo subtítulo seria “um problema para músicos”, por fim lhe comunica:

Redigi este pequeno escrito [*O Caso Wagner*] durante a primavera, aqui em Turim: neste meio tempo concluí o primeiro livro de minha *transvaloração de todos os valores*, — o acontecimento filosófico de todos os tempos [*das größte philosophische Ereigniß aller Zeiten*], com o qual a história da humanidade se parte em dois.⁵⁸

Tecendo também considerações afetivas sobre sua amiga ao final da missiva a ela enviada, o filósofo também lhe comunica que lamenta que Paul Bourget não tenha domínio sobre assuntos de música, caso contrário lhe pediria para verter *O Caso Wagner* para o francês. Todavia, ao contrário do que esperava, Malwida von Meysenburg parece fazer pouco caso acerca da importância e da singularidade da tarefa da transvaloração, não aprecia o tom da renovada crítica a Wagner e acha contraditório que Nietzsche fale em Paul Bourget, segundo ela um wagneriano e decadente absoluto.

Dias mais tarde, ao receber a carta de Malwida von Meysenburg, Nietzsche decepçiona-se. Tomado pela raiva por ela ter considerado levemente Paul Bourget como um decadente, escreve-lhe primeiramente uma curta resposta no dia 18 de Setembro para dizer-lhe que “em questões de *décadence* eu sou a instância

56 Trecho de um texto ainda mais detalhado em *Ecce Homo* acerca da alegria de Nietzsche por ter concluído o primeiro livro da transvaloração: “A 30 de setembro, grande vitória; o sétimo dia; ociosidade de um deus à margem do Pó. No mesmo dia escrevi o prólogo ao *Crepúsculo dos Ídolos* [...]. — Jamais vivi um tal outono, nem julguei possível algo semelhante sobre a Terra — um Claude Lorrain ao infinito, cada dia da mesma perfeição indomável. —” (*Ecce Homo*, “Crepúsculo dos Ídolos”, § 3, KSA 6.355).

57 A este respeito ver: D'Iorio, 2014, em particular a Introdução e o primeiro capítulo.

58 *Carta a Malwida von Meysenburg* de 4 de outubro de 1888, KSB 8.447.

suprema que existe sobre a terra”.⁵⁹ Antes, todavia, de decidir romper relações com sua amiga, o filósofo escreve no mesmo dia uma carta a Franz Overbeck, na qual então tenta repartir com outro velho amigo a sua satisfação por ter finalizado o primeiro livro de sua tarefa da transvaloração, uma tarefa árdua cuja dimensão ele volta a destacar, insistindo:

Que o primeiro livro da *Transvaloração de todos os valores* esteja concluído, pronto para a impressão, é algo que eu expresso com um sentimento para o qual não tenho palavras. Serão quatro livros, que irão aparecer individualmente. Desta vez, como grande artilheiro, tenho medo de ter partido a história da humanidade em dois.⁶⁰

Enquanto a carta a Overbeck percorre o rumo em relação ao seu destinatário (sabemos que Overbeck será aquele que, com cuidado, recolherá o manuscrito de *O Anticristo* alguns meses depois), Nietzsche toma a decisão de romper a amizade com Malwida von Meysenburg e, voltando a escrever-lhe no dia 20 de outubro, dá uma demonstração do que significa a transvaloração na prática:

Eu tenho suprimido pouco a pouco quase todas as minhas relações humanas, acima do nojo [*Ekel*], por me tomarem por algo que eu não sou. Agora é sua vez [...]. Você não compreende nada da minha tarefa? Não sabe o que quer dizer *Transvaloração de todos os valores*? Por que Zarathustra considera o virtuoso como o homem mais funesto? Por que ele deve ser o aniquilador da *moral*? — Esqueceu que ele diz “*despedacem, despedacem os bons e os justos*”?⁶¹

Muito ao contrário de estar com suas faculdades mentais alteradas pela crise que se aproxima, Nietzsche aqui está em absoluta consonância com aquilo que ele mesmo escrevera anos atrás. De outra parte, antes mesmo de desolar-se com a incompreensão de Malwida von Meysenburg, ele já havia decidido iniciar em 15 de Outubro de 1888 a redação da obra na qual tentaria fazer-se compreender: *Ecce Homo*. O que leva a tal decisão provém de algo bastante lógico: o fato de que, já há algum tempo, ele elabora para alguns de seus correspondentes esboços de sua autobiografia e resumos de suas obras. Soma-se a isto também a necessidade premente de apresentar-se a si mesmo como filósofo antes de publicar a sua obra da transvaloração.⁶² Poucos dias antes de concluir *Ecce Homo*, ele já esclarecia em

59 Carta a Malwida von Meysenburg de 18 de outubro de 1888, KSB 8.452.

60 Carta a Franz Overbeck de 18 de outubro de 1888, KGB 8.453.

61 Carta a Malwida von Meysenburg de 20 de outubro de 1888, KSB 8.458.

62 Neste sentido, é clara a frase inicial do prefácio de *Ecce Homo*: “Na antevisão de que dentro em breve terei de me apresentar à humanidade com a mais difícil exigência que jamais lhe foi feita, parece-me indispensável dizer quem sou” (*Ecce Homo*, “Prefácio”, § I, KSA 6.257. Tradução conforme Rubens Rodrigues Torres Filho (Nietzsche, 1987).

carta de 30 de Outubro de 1888 a seu amigo Köselitz:

No dia do meu aniversário voltei a trabalhar em algo que parece que corre bem e que já está notavelmente adiantado. Chama-se *Ecce Homo*. Ou *Como tonar-se o que se é*. Trata, com grande audácia, de mim e de meus escritos anteriores: com ele não somente quero apresentar-me *antes* do totalmente inquietante ato solitário da *Transvaloração* — mas gostaria de fazer de vez uma *prova* daquilo que em realidade posso arriscar, dadas as ideias alemãs em torno da *liberdade de imprensa*. Minha suspeita é que confisquem em seguida o *primeiro* livro da *Transvaloração* [...]. Ademais falo de mim mesmo com toda a “astúcia” psicológica e toda a serenidade possíveis — pois de modo algum gostaria de apresentar-me ante os seres humanos como profeta, como monstro ou como uma aberração moral.⁶³

Mantendo suas preocupações em relação ao modo como possam receber o primeiro livro da transvaloração, *O Anticristo*, mas também receoso de que este venha a ter uma recepção decepcionante tal como acontecera com *Assim falava Zaratustra*, Nietzsche escreve para seu editor logo após concluir *Ecce Homo* (obra que ele redigira entre 15 de Outubro e 4 de novembro de 1888):

Estou convencido de que necessito de outro escrito, um escrito preparatório, para depois do prazo aproximado de um ano poder apresentar-me com o primeiro livro da Transvaloração [*dem ersten Buche der Umwerthung*]. Há que ser criada uma verdadeira *tensão* — do contrário sucederá como com o Zaratustra [...]. — O novo escrito se intitula: *Ecce Homo. Como torna-se o que se é*.⁶⁴

Em novas cartas a Franz Overbeck e a Meta von Salis datadas de 13 e 14 de novembro de 1888, Nietzsche também volta a se referir ao “primeiro livro da transvaloração”. Entretanto, embora desde o início de setembro ele mantivesse seu projeto inicial de escrever os outros livros do projeto, ocorre uma súbita mudança de planos em 20 de novembro.⁶⁵ Em carta ao estimado interlocutor intelectual que tornava público sua filosofia na Dinamarca no ano de 1888, Georges Brandes, Nietzsche acaba por dizer-lhe que havia concluído *Ecce Homo*, e que este livro deveria ser compreendido como “[...] o prelúdio da *Transvaloração de todos os valores*, a obra que se encontra diante de mim concluída”.⁶⁶

•

63 *Carta a Heinrich Köselitz* de 30 de outubro de 1888, KSB 8.462.

64 *Carta a Constantin Naumann* de 6 de novembro de 1888, KSB 8.464.

65 Cf. Marton, 1990, p. 25.

66 *Carta a Georg Brandes* de 20 de novembro de 1888, KSB 8.482.

A decisão de não mais considerar *O Anticristo* como o “primeiro livro”, mas sim como a obra que sintetizaria a tarefa da transvaloração, é também expressa em carta de 26 de novembro enviada a Paul Deussen: “Minha transvaloração de todos os valores, cujo título principal é *O Anticristo*, está concluída”, bem como encontra-se nos esboços de cartas que ele não chega a enviar (para Georges Brandes, no começo de dezembro, e no dia 8 do mesmo mês para Helen Zimmer). Todavia, se a correspondência de Nietzsche lança luz sobre o modo como ele tomou para si a tarefa da transvaloração e também permite que o estudioso acompanhe a mudança de rumo em relação ao modo como ele compreende *O Anticristo* a partir de 20 de novembro, o fato é que Nietzsche não chegará a alterar o prefácio do *Crepúsculo dos Ídolos*, lugar onde ele menciona que “o primeiro livro da transvaloração de todos os valores” fora concluído em 30 de setembro. Do mesmo modo, a nosso ver, o capítulo “Por que sou um destino” de *Ecce Homo* pode ser interpretado tanto sob a ótica de que *O Anticristo* representaria um primeiro livro da transvaloração quanto que representa sua totalidade.

Diante de tais dúvidas, é importante levar em conta que é também no manuscrito de *O Anticristo*, conservado em Weimar, que podemos ver as oscilações do filósofo em relação ao modo como compreende o título para esta obra nos momentos finais de sua atividade lúcida. Neste sentido, segundo Colli e Montinari, o manuscrito apresenta “duas páginas de título”, dispostas do seguinte modo. A primeira, mais antiga, indica: “*O Anticristo*. Tentativa de uma crítica do cristianismo. *Primeiro livro da transvaloração de todos os valores*”. Sobre a segunda, lê-se: “*O Anticristo*. [*Transvaloração de todos os valores*]⁶⁷. *Maldição contra o cristianismo*”. O subtítulo “transvaloração de todos os valores” [...] foi finalmente riscado por Nietzsche. Assim, o último título adotado para esta obra seria: “*O Anticristo. Maldição sobre o cristianismo*”.⁶⁸

Embora restem dúvidas, portanto, se o motivo que leva Nietzsche a abandonar o projeto da transvaloração em quatro livros é de caráter lógico ou decorre de sua oscilação psíquica (que se torna visível para ele mesmo na segunda quinzena de novembro de 1888)⁶⁹, o fato é que desde o início de setembro ele tomara para si a tarefa da transvaloração — e justamente em Sils-Maria: lugar onde sete anos antes tivera o pensamento “mais afirmativo que se pode em

67 O colchete aqui indica que este subtítulo está por debaixo do risco que Nietzsche faria sobre ele.

68 Cf. Colli e Montinari em: Nietzsche, *L'Antéchrist*, 1974, p. 241.

69 “Faço tantas bufonarias comigo mesmo e me ocorrem tantas palhaças no espírito, que em plena rua sorrio ironicamente durante uma meia-hora, e não tenho outra expressão. Recentemente tive a ideia de apresentar Malwida sob a aparência de Kundry, aquela que ri, num lugar decisivo de *Ecce Homo*... Durante quatro dias seguidos fui incapaz de tomar um ar sério” (*Carta a Henrich Koselitz* de 25 novembro de 1888 KSB 8.489).

absoluto alcançar”. Julgando a si mesmo desde o final do ano anterior como alguém que possuía “uma tarefa, um destino, que o nomeiam como queiram”⁷⁰, faz sentido que Nietzsche, na medida em que assume a tarefa da transvaloração, nomeie o capítulo final de *Ecce Homo* com o título “Por que sou um destino”. Livro que ademais é concluído com a sentença “Dioniso contra o crucificado”, é possível supor que, embora a partir de 20 de novembro de 1888 o filósofo tenha abandonado o propósito de redigir os outros dois livros críticos do projeto da transvaloração, o mesmo não chega a ocorrer plenamente em relação ao tema do quarto e último livro: *Dioniso. Filosofia do eterno retorno*. Afinal, num último esforço, além de concluir o opúsculo *Nietzsche contra Wagner*, ele também reúne forças para deixar pronto para impressão o manuscrito dos *Ditirambos de Dioniso*. Isto, porém, é tema para outra ocasião.

Referências

- D’IORIO, P. *Le voyage de Nietzsche à Sorrente (Genèse de la philosophie de l’esprit libre)*. Paris: CNRS Éditions, 2012; *Nietzsche na Itália. A viagem que mudou os rumos da filosofia*. Trad. Joana Angélica d’Avila Melo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2014.
- GEN (Org.). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016 (Coleção Sendas & Veredas).
- KAFTAN, J. “Aus der Werkstatt des Uebermenschens”. In: *Deutsche Rundschau* 32 (1905), pp. 90-110, 237-260.
- MARTON, S. *Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlin/Munique: Walter de Gruyter & Co., 1967-78. 15 vol.
- NIETZSCHE, F. *L’Antéchrist suivi de Ecce Homo*. Textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari. Traduit de l’allemand par Jean-Claude Hémerly. Paris: Gallimard, 1974.
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* em 8 volumes, Berlin/Munique, Walter de Gruyter & Co./DTV, 1986.
- NIETZSCHE, F. *Obras Incompletas*. Col. “Os Pensadores”. Seleção de textos de Gérard Lebrun; tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. Col. “Os Pensadores”. 4ª ed., São Paulo: Nova cultural, 1987.
- NIETZSCHE, F. *Ecce Homo. Como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

70 Carta a Franz Overbeck de 12 de novembro de 1887, KSB 8.196.

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

RUBIRA, L. “Do ‘valor’ dos ‘valores’ à fisiologia da arte: pressupostos para a compreensão de O caso Wagner e Nietzsche contra Wagner”. In: *Revista Dissertatio de Filosofia*, v. 38, pp. 134-149, 2013.

Nietzsche e Villa-Lobos: da música dionisíaca à canção folclórica

Nietzsche and Villa-Lobos: from Dionysian music
to folk song

Márcio José Silveira Lima

Universidade Federal do Sul da Bahia

RESUMO

O artigo expõe aspectos da concepção de Nietzsche sobre a música dionisíaca, tentando apontar para possíveis convergências com a estética do compositor Villa-Lobos, cujas composições foram marcadas pela utilização de temáticas e escalas folclóricas. Trata-se de compreender a música dionisíaca em sua relação com a mitologia, defendendo que a noção de cultura trágica que decorre dessa relação significa para Nietzsche uma possibilidade de superação dos valores cristalizados há séculos no Ocidente, tanto em termos morais, quanto musicais. De igual maneira, ao enfatizar a importância da canção folclórica para a linguagem musical, Villa-Lobos se insere num contexto de superação da linguagem musical dominada pela escala tonal, ao mesmo tempo em que utiliza de seus procedimentos estéticos para uma intensa inserção no debate cultural de sua época em torno da identidade nacional brasileira.

PALAVRAS-CHAVE

Nietzsche; Villa-Lobos; Música;
Canção Dionisíaca;
Música Folclórica.

ABSTRACT

The paper exposes aspects of Nietzsche's conception of Dionysian music, trying to find possible points of convergence with the aesthetics of the composer Villa-Lobos, whose compositions are known for the use of folk themes and scales. The paper should try to understanding Dionysian music in its relation to mythology, and it argues that the notion of tragic culture that derives from this relationship means for Nietzsche a possibility of overcoming the values crystallized centuries ago in the West, both in moral and musical terms. In emphasizing the importance of the folk song for the musical language, Villa-Lobos relates to a movement that tries of overcoming the musical language dominated by the tonal scale, at the same time that making use of its aesthetic procedures for an intense insertion in the cultural debate of his time around Brazilian national identity.

KEY WORDS

Nietzsche; Villa-Lobos; Music;
Dionysian Song;
Folk Music.

1. Música, cultura e novos valores em Nietzsche

Embora o problema dos valores comece a aparecer de forma bem delineada na obra de Nietzsche a partir das obras tardias, é possível considerar que a questão axiológica já está presente em suas reflexões iniciais. Tanto a interpretação sobre a cultura trágica na Grécia arcaica, quanto os motivos que levaram a seu ocaso, estão permeados de preocupações que revelam um modo de valorar em estreita ligação com os dois movimentos. Ainda mais, a esperança de que uma nova cultura trágica pudesse surgir no mundo moderno mediante a superação do socratismo tinha como pano de fundo um movimento dialético¹ de renascimento da força dionisíaca. Na importante interpretação que fará de *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche, no “Ensaio de autocrítica” que lhe acrescenta à guisa de posfácio, elege alguns problemas que destacam a importância da música para a cultura trágica, e de como suas teses se convertem em relevantes reflexões sobre os valores. A primeira questão diz respeito à necessidade dos gregos para a arte. Sob o ponto de vista do pessimismo, como entender a relação entre música e tragédia, entre gregos, música e tragédia? Por que, segundo Nietzsche, o povo que mais seduziu para o viver teria necessidade de uma arte trágica? É certo que essas questões, não obstante estarem presentes no livro, são reformuladas a partir de um longo processo de maturação, e apenas se entendermos o acerto de contas com o romantismo poderemos bem compreender essa *outra* dimensão da obra.

Um texto importante para essa compreensão é o parágrafo 370 de *A gaia Ciência*, no qual Nietzsche faz uma diferenciação entre dois tipos de romantismo, que acaba por estabelecer duas formas de pessimismo. Um que, ante a percepção dura e cruel da realidade, cria valores que afirmam a vida ao superar essa percepção; outro, que, diante da visão terrível da existência, sucumbe no niilismo e na condenação da realidade. Um busca por mar calmo e quietude; o outro anseia pelo turbilhão caótico de forças naturais.² O que há de insólito nessa tese de Nietzsche, quando se tenta lançar luz sobre a consideração trágica do mundo na Grécia arcaica, é que ela parece imprimir uma espécie de subversão valorativa. Com efeito, os gregos teriam sido pessimistas justamente no período de sua juventude, quando o povo demonstra o vigor de uma cultura nascente. A cultura trágica grega do período arcaico, por paradoxo, seria a prova de que os gregos foram pessimistas e felizes nos seus albores; ao contrário, como Nietzsche interpreta o fenômeno do socratismo, os gregos teriam sido otimistas justamente em seu período senil, quando entraram em decadência.

1 Assim Nietzsche interpretará mais tarde na autocrítica e na apresentação que fará de *O Nascimento da Tragédia* em *Ecce Homo* (*O Nascimento da Tragédia*, “Ensaio de autocrítica”, § 2, KSA 1.14; *Ecce Homo*, “O Nascimento da Tragédia”, § 1, KSA 6.309).

2 Cf. *A gaia Ciência* § 370, KSA 3.619.

É essa a interpretação dada por Nietzsche para as duas respostas gregas diante do problema comum acerca do significado da existência. O otimismo socrático estava fundado na crença de que esse problema poderia encontrar sua resposta num otimismo baseado no poder da razão, que poderia penetrar na essência última das coisas e com isso corrigir a própria vida. Essa teria sido a meta a que se propôs Sócrates ao combater poetas, oradores, estadistas e artistas, condenando a arte e a ética vigentes porque davam testemunho de uma falta de compreensão do próprio fazer de cada um dos gregos, uma vez que agiam por instinto. “A partir desse único ponto julgou Sócrates que devia corrigir a existência: ele, só ele, entra com ar de menosprezo e de superioridade, como precursor de uma cultura, arte e moral totalmente distintas”.³

Nietzsche extrai duas teses que se complementam ao sentenciar a influência decisiva de Sócrates para a cultura grega. A primeira, é que ele teria inaugurado um tipo de avaliação que se tornaria comum sobre os gregos, ou seja, uma explosão de fúria sempre renovada por parte de outras culturas que julgavam aquele pequenino povo [*Völkchen*] arrogante, julgando bárbaro todo estrangeiro⁴. Assim, aquele ressentimento contra os gregos, que se tornaria comum ao longo dos tempos, teve em Sócrates seu primeiro exemplo. Além disso, e em segundo lugar, ao condenar a cultura grega vigente, Sócrates teria erigido uma outra visão de mundo, que, aos olhos de Nietzsche, teria decidido o destino da cultura ocidental. A despeito disso, é também sintomático que a acusação renovada, de que foram vítimas os gregos, jamais conseguiria dar cabo daquela cultura helênica. Nesse sentido, diz Nietzsche, as acusações nunca vieram acompanhadas da cicuta. E esse é um elemento crucial para o filósofo, porque na estratégia, adotada no contexto de *O Nascimento da Tragédia*, de luta em torno dos valores, esse vigor grego cumpre um papel decisivo. Em outras palavras: o ressentimento contra a cultura grega nunca fez com que ela sofresse os efeitos letais a ponto de desaparecer; antes, teria permanecido influente, sendo essa vitalidade um traço a ser amiúde destacado por Nietzsche.

Mais uma vez, entra em cena aquele jogo dialético, agora transposto para o plano histórico. Com efeito, Nietzsche julga que, no mundo grego, a arte trágico-dionisíaca foi suplantada pelo combate que, em última instância, moveu o socratismo contra a tragédia esquiliana. No entanto, esse mesmo socratismo teria seu fundamento último, ou seja, o otimismo metafísico, suplantado pelas concepções filosóficas alemãs, primeiro a de Kant, depois a de Schopenhauer. Enquanto Kant pôs fim ao otimismo que julgava conhecer a essência última de

3 *O Nascimento da Tragédia* § 13, KSA I.89.

4 Cf. *O Nascimento da Tragédia* § 15, KSA I.97.

uma realidade em si, Schopenhauer, na mesma senda, trouxe de volta uma concepção pessimista, e, sobretudo, alçou a música ao pináculo da esfera artística. A possibilidade de uma vitória de uma nova cultura trágica sobre a consideração otimista de mundo, e, em harmonia com isso, o surgimento outra vez de uma nova concepção artística que fosse superior à visão científica poderiam levar a uma “transmutação” [*Umschlagen*]⁵ do presente.⁶

Nietzsche afirma que o sortilégio dessas lutas é que quem as olha também tem de lutá-las. Essa parece ser uma forma de apontar para uma das metas de *O Nascimento da Tragédia*, ou seja, uma tomada de partido nessa luta, nessa interação ao mesmo tempo conflituosa e harmônica entre a obra de arte trágico-musical, de um lado, e filosofia, de outro. Se a filosofia socrática, por meio de uma transmutação radical, foi a responsável pelo fim da obra de arte trágica, na Alemanha a mudança de rotação provocaria uma inversão de sentido, na medida em que a filosofia, primeiro com Kant e Schopenhauer, e depois com o próprio Nietzsche, abriria o caminho para uma nova transmutação, fazendo retornar a obra de arte trágica, agora realizada por Richard Wagner. Se filosofia e arte, com Sócrates, estiveram em oposição mortal na Grécia, na Alemanha elas caminhavam juntas.

2. O retorno da música dionisíaca

No parágrafo 16 de *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche começa a apresentar a arte musical de Wagner como possibilidade de ressurgimento de uma cultura trágica, tal como havia ocorrido entre os gregos; para isso, ele retoma teses centrais do livro que até então já haviam sido expostas, sobretudo a discussão entre música e palavra e sua relação com os princípios estético-metafísicos do dionisíaco e do apolíneo. Por fim, faz uma longa citação de *O Mundo como Vontade e Representação*, para corroborar seus argumentos. Schopenhauer afirma que a música, diferente das demais artes, presas ao mundo da representação, é uma objetividade [*Objektivität*] imediata da vontade. Por isso, considera que o mundo é tanto música quanto vontade corporificada. Nisso a música se assemelha às figu-

5 Os tradutores para o português, espanhol, francês e inglês têm alternado a tradução do termo *Umschlagen* por transformação, transmutação ou mudança. Não é raro encontrarmos em português o termo transmutação para traduzir *Umwertung*, cuja versão mais corrente entre nós é transvaloração. Também Sanchez Pascual, tradutor para o espanhol, verte *Umschlagen* para transmutação, e mantém transvaloração para traduzir *Umwertung*. Seguimos aqui, portanto, essa que parece ser a intenção do tradutor espanhol, que pode ter pretendido indicar a semelhança de ideias vinculadas por Nietzsche em momentos distintos de sua obra. Com efeito, toda a discussão em torno do efeito da filosofia socrática para a cultura grega, bem como a necessidade de superá-la, antecipa de forma seminal a meta final da filosofia nietzschiana sintetizada na expressão transvaloração de todos os valores.

6 Cf. *O Nascimento da Tragédia* § 15, KSA I.97.

ras geométricas em sua universalidade abstrata, e sua corporificação no mundo revela por que as melodias, em combinações infinitas, tornam possíveis todos os objetos da experiência, incluindo os sentimentos dos processos interiores dos seres humanos. Afim a esse espírito schopenhauriano, Nietzsche oferece uma nova formulação. Como arte dionisíaca e não figurada, a música seria essa linguagem universal de que fala Schopenhauer, e, mediante seu poder de corporificação no mundo da experiência, seria a responsável por fazer jorrar as imagens e as palavras que estão no *fundo* de toda cultura mitológica. Portanto, se Dioniso e Apolo são duas divindades a que se filiam, respectivamente, as artes não figuradas da música e as figuradas da poesia épica e da pintura, o universo mítico, embora na sua aparência seja conceitual, imagética e por isso figurativa, esconde seu fundo musical e sem forma determinada. Desse modo, o processo que leva à máxima potência expressiva da música vai da poesia épica e lírica à tragédia grega, quando a relação entre mito, palavra e música são conduzidos por esta última na arte dramática.

A história da gênese da tragédia grega nos diz agora, com luminosa nitidez, que a obra de arte trágica dos gregos nasceu realmente do espírito da música: mediante esse pensamento cremos ter feito justiça pela primeira vez ao sentido originário e tão assombroso do coro. Mas ao mesmo tempo temos de admitir que o significado antes exposto do mito trágico nunca chegou a ser transparente com a claridade conceitual, aos poetas gregos, e menos ainda aos filósofos gregos. [...] No que se refere à tragédia grega, que se nos apresenta, certamente, só como drama falado, sugeri inclusive que essa incongruência entre mito e palavra poderia nos induzir com facilidade a tomá-la por mais superficial do que aquela que, segundo o testemunho dos antigos, teve de produzir: porque facilmente se esquece de que aquilo que o poeta das palavras não havia conseguido, isto é, alcançar a idealidade e espiritualização do mito, podia consegui-lo a todo instante como músico criador.⁷

Se a música é a principal responsável pela erupção dos principais elementos da cultura, ela não teria ficado imune à influência da filosofia de Sócrates, na medida em que teria também enredado por esse caminho de negação de sua essência dionisíaca. Após a atuação socrática, a música dionisíaca perderia a força sonora expressa no coro com sua filiação ditirâmbica; a partir de então, percorreria o caminho aberto pelo novo ditirambo ático, uma reprodução da aparência mediada por conceitos. Daquela perspectiva axiológica, duas tendências conflituosas haviam se estabelecido na antiguidade grega: a consideração teórica e a consideração trágica do mundo [*der theoretischen und der tragischen Weltbetrachtung*]. Diante desse embate entre as duas considerações do mundo, com a visão teórica

7 O Nascimento da Tragédia § 17, KSA I.109.

sobrepujando a trágica, a música deixou de ser a fonte de formação dos mitos, portanto, da cultura, para ser apenas um “estimulante para nervos embotados” ou uma “pintura sonora”.⁸

Nesse sentido, Nietzsche defende a singularidade da música de Wagner, pois com *Tristão e Isolda* o compositor daria um passo para além desses limites impostos à música, liberando-a para expressar sua essência mais própria, quer dizer, a própria essência do mundo, tal como expunha Schopenhauer, retomando, assim, aquela potência sonora dionisíaca da tragédia grega, tal como antes expusera o próprio Nietzsche. E a tendência socrático-teórica musical a que a obra wagneriana iria se contrapor seria a ópera, que, *grosso modo*, pode ser entendida como uma construção teórica pelo menos por dois motivos: pelo processo mesmo de concepção e pelos procedimentos artísticos adotados. No primeiro caso, prova-o o fato de pensadores italianos terem concebido um tipo de obra de arte que, unindo música, palavra e drama, faria reviver a tragédia grega.⁹ Mas esse programa estético é ele próprio estranho à natureza da arte, pois atendia à exigência de críticos que, no caso musical, exigiam que a palavra, para ser compreendida, acabava por subjugar a música. Já na sua concepção, a ópera traz aquele gesto fundador em que a palavra domina o contraponto como o senhor domina o servo. No segundo caso, a forma dessa união, aos olhos de Nietzsche, negava tanto o que há de apolíneo, quanto o de dionisíaco na arte trágica antiga. No fim, a ópera, com seu mosaico artístico, atua ora sobre o conceito, ora sobre a representação, ora sobre o fundo musical do ouvinte, sem nunca alcançar, contudo, uma consistência interna. Eis por que a ópera seria antiartística.¹⁰

Na contramão do fenômeno artístico que a ópera representava, Nietzsche afirma que a música alemã tem um curso solar que vai de Bach a Beethoven e deste a Wagner. Ora, além dos elementos artísticos musicais, a obra de Wagner situava-se numa constelação que propiciou essa contraposição à tendência teórica na música, abrindo-se, com isso, à possibilidade do retorno do espírito trágico-dionisíaco. Para que a música de Wagner movesse outra vez as forças dionisíacas, foi necessário antes a supressão do otimismo socrático na filosofia, assim como a resistência da música de Bach e Beethoven à tendência operística. Além disso, Nietzsche não desconsidera a importância de Lutero, uma vez que ele teria sido

8 *O Nascimento da Tragédia* § 17, KSA I.109.

9 A esse respeito, a crítica de Nietzsche se concentra no parágrafo 19 de *O Nascimento da Tragédia*. Para uma discussão histórica sobre o surgimento da ópera e sua relação com a tragédia, ver Carolyn Abbate & Roger Parker (2012). Os autores mostram como essa visão — de que Nietzsche é tributário — se impôs até o século XIX, mas que, ao longo do século XX (p. 141ss.) começou a haver muitas outras visões sobre o surgimento da ópera, sobretudo os muitos experimentos que reuniam canto, dança e música.

10 Cf. *O Nascimento da Tragédia* § 19, KSA I.121.

o responsável por impor à cultura alemã não só o cultivo da música como uma de suas mais singulares expressões, como também teria dado a condição para a coesão cultural com sua tradução da bíblia e o conseqüente cultivo da língua como catalisador.

Nietzsche afirma ainda que os procedimentos musicais adotados por Wagner, em *Tristão e Isolda*, tinham força bastante para libertar a música da linguagem que teve de adotar desde o fim da tragédia por intermédio da influência socrática. O que essa obra wagneriana consegue restituir é aquela relação, só antes atingida pela tragédia grega, de fatos universais expressos por meio da união entre a música e o mito trágico, na figura do herói. Nietzsche apresenta várias passagens do terceiro ato de *Tristão*, delas destacando toda a força existente na interação entre música, palavra, mito, imagens e conceitos, bem como o vínculo profundo entre esses elementos e o jogo entre o dionisíaco e o apolíneo. Após o lamento do herói, em que a trompa conduz para a desmesura que revela a compreensão profunda do caráter vão da existência, tem-se uma redenção apolínea na atuação do personagem Kurwenal. Nietzsche afirma o caráter dionisíaco da obra wagneriana, inclusive em sua relação com o apolíneo, tal como ocorria na tragédia grega; além do mais, conclui que essa relação entre os dois princípios míticos e musicais

faz desfilas diante de nós imagens da vida e nos incita a captar com o pensamento o núcleo vital nelas contido. Com a energia enorme da imagem, do conceito, da doutrina ética, da excitação simpática, o apolíneo arrasta o homem para fora de sua autoaniquilação orgiástica e, passando enganosamente por sobre a universalidade do sucesso dionisíaco, o leva à ilusão de que ele vê só uma imagem do mundo, por exemplo Tristão e Isolda, e que, *mediante a música*, tão só há de vê-la melhor e mais intimamente.¹¹

3. Villa-Lobos e a importância da música folclórica para a cultura nacional

A reflexão sobre a importância da música no contexto das identidades culturais nacionais é, por óbvio, anterior ao projeto wagneriano de reforma da música em vista da tradição alemã, bem como às teses de Nietzsche em *O Nascimento da Tragédia*. Todavia, como o filósofo sugere, na esteira das considerações teórico-musicais de Wagner, há algo de singular na música de seu contemporâneo frente à estética perseguida pela geração romântica que lhes antecede. O passo além dado por Wagner está amparado na apropriação mesma que ele faz do legado da música alemã, uma vez que, do ponto de vista sonoro, reformula a relação entre

11 *O Nascimento da Tragédia* § 21, KSA I.137.

música e palavra, na medida em que seu drama toma como princípio musical a expressividade sinfônica, e, da perspectiva literária, trabalha com a tradição mítico-popular dos povos germânicos.

Quando Nietzsche elogia a música de Wagner porque ela estaria dando vida outra vez ao espírito dionisíaco, ele está, no fundo, mirando as formulações musicais do compositor, com cujas inovações teria saído para fora do caminho estreito pelo qual enveredou a música moderna, em especial a ópera. Os acordes com que Wagner abriu seu caminho harmônico teriam, pois, feito renascer o espírito desmedido (dissonante) da música dionisíaca. E esse duplo caminho aberto por ele, o da busca por uma nova sonoridade e do seu vínculo estreito com a cultura mitológica popular, de um modo ou de outro, significaram uma conquista importante para grande parte da estética musical que se lhe seguiu.

Nesse sentido, uma tendência bastante significativa da música no século xx não apenas procurou uma nova linguagem com que se expressar, frente o “crepúsculo” do sistema tonal, como foi buscar nos folclores nacionais uma forma dessa expressão. O húngaro Bela Bartók e o checo Leos Janáček¹², para mencionar dois nomes importantes da música europeia, seguiram esse caminho. No Brasil, o mesmo acontece com Villa-Lobos, cuja obra musical é marcada pela estética modernista, inclusive por sua participação na semana de 22, e, seguindo a tendência daqueles dois compositores europeus, buscou por novas sonoridades, tendo a música popular e folclórica desempenhado um papel fundamental. Como afirma Jankélévitch, Bartók não se prende a nenhum preconceito, a nenhuma conveniência tradicional. “Tanta audácia e desenvoltura aparentam Bartók a um gênio da mesma tempera, ao rapsodo da floresta virgem Villa-Lobos, o autor do *Rude poema*, que também é um prático do murro e da percussão furiosa”.¹³

Já desde o início de sua trajetória musical, Villa-Lobos traz essa dupla característica de sua obra, um posicionamento que buscava uma apropriação das estruturas harmônicas modernas e não apenas tonais e a utilização de material popular e folclórico. Em menor medida, Wagner será uma influência para algumas de suas composições, e, com maior intensidade, Debussy e Stravinsky deixarão marcas significativas em sua obra, sobretudo o compositor francês.¹⁴ Se essa du-

12 Sobre a relação entre música popular e folclórica, e a diferenciação dos compositores modernos em relação aos românticos no que tange a essa questão, ver nosso artigo: Lima, 2017, p. 75ss.

13 Jankélévitch, 1994, p. 319.

14 A propósito das influências que marcaram a trajetória de Villa-Lobos, ver Bruno Kiefer (1986, pp. 11-65); especialmente sobre Stravinsky e Debussy, ver Guilherme Bernstein (2014, pp. 73-81); sobre Wagner, Paulo de Tarso Salles (2011, pp. 19-40), afirma, com relação ao diálogo e da posição estética que com ele trava o compositor brasileiro: “Vemos a influência de Wagner estender-se pelas gerações seguintes, manifestando-se em

pla tendência representou um apelo forte na obra de Villa-Lobos, da perspectiva dos valores, do *ethos*, o compositor partiu do princípio de que a música, em sua época, havia chegado a um nível questionável, dada o seu caráter experimental. Na sua visão, a música deveria ser criadoramente robusta. Assim, se as novas formulações musicais lhe forneceram recursos importantes para suas composições, era importante que esses novos caminhos não estivessem a serviço apenas de experimentação. Por isso, a música popular e folclórica lhe serão decisivas.¹⁵

Villa-Lobos assim define a música folclórica:

A música folclórica é a expansão, o desenvolvimento livre do próprio povo expresso pelo próprio som. Mesmo se tal música não é popular, continua a ser folclórica. Música folclórica é sua expressão biológica. A arte da música, que pode ser folclórica e popular, ou nem uma coisa ou nem outra, representa a mais alta expressão criadora de um povo. A grande música, a mais alta, é a que, originando-se numa dessas três fontes, alcança, no entanto, uma expressão humana universal.¹⁶

O primeiro aspecto que chama a atenção, nessa passagem, é distinção entre as três fontes em que bebe a música: ou no folclore, ou na arte popular ou em outra ainda, que não é nomeada pelo compositor. A própria obra de Villa-Lobos pode nos indicar que esse terceiro componente pode ser, por exemplo, a estrutura musical das obras de Bach, da qual ele se apropriou no ciclo de composições denominado *Bachianas brasileiras* (do qual falaremos adiante). Por outro lado, ao fazer a distinção entre a música popular e folclórica, Villa-Lobos parece afastar-se de uma certa identificação inicial entre as duas esferas, sem, contudo, adotar ainda uma visão que hoje já é bastante disseminada sobre o que seja a música popular.

arquétipos harmônicos derivados do acorde de Tristão (acordes construídos por Quartas superpostas) e mesmo em citações temáticas recorrentes. Longe de mostrarem um caráter passadista, nostálgico, as obras de Villa-Lobos demonstram o mesmo tipo de inquietude da geração que estabeleceu o modernismo na Europa” (pp. 34-35).

15 Um bom cenário em torno das discussões estéticas e do lugar que nelas Villa-Lobos ocupou no Brasil nos é dada por Willy Corrêa de Oliveira (2009). O autor expõe sua própria trajetória, explicando por que, no início, preferiu seguir os caminhos da vanguarda musical em detrimento do nacionalismo musical e folclórico seguido por Villa-Lobos. A seu ver, a utilização do material folclórico servia apenas para mal substituir as soluções dialéticas que já haviam sido abolidas por Liszt e Debussy (p. 28). Apesar disso, Willy Corrêa revê seu posicionamento diante das peças para piano *as cirandas*. Fiel a programa estético de Villa-Lobos, essas peças para piano testemunham mais uma vez o uso que ele fez do folclore como fonte de suas composições. Sobre elas, enfim, Willy Corrêa afirma: “E me foi possível receber o significado delas como quem se abre para uma epifania. As teorias da música preconizam modos muito testados, mais antigos, de escrever música, e Villa-Lobos não experimentou necessidades de aproximações desses conhecimentos para a feitura de sua música nova. Não é necessário, creio, escrever aqui que Villa-Lobos é um milagre” (p. 49).

16 Villa-Lobos, 1971, p. 96.

No Brasil, quando nos referimos, por exemplo, à MPB, por mais ampla que possa ser a sigla em termos das expressões culturais que abrange, não confundimos com o que possa ser uma peça denominada de música erudita, clássica, ou ainda de uma canção folclórica. Assim, é sem maiores dificuldades que uma canção de Tom Jobim será chamada de música popular, uma peça de Beethoven de erudita ou clássica, e que *Boi da cara preta* será reconhecida como uma canção folclórica.

Como dissemos, ao fazer uma delimitação entre o que é popular e o que é folclórico, na música, Villa-Lobos ainda não partilha de nossos “critérios” atuais. A própria palavra, de origem inglesa, já traz a marca original dessa identificação, uma vez que *folk-lore* significa aquilo que revela as antiguidades populares.¹⁷ Nesse sentido, popular designa, por assim, dizer, a essência do folclore. Nietzsche, por exemplo, quando se refere à cultura mítica da Grécia antiga, de sua tradição diti-râmbica, e de como a música aí encontrou um meio de expressão, denomina uma das formas de ser da arte sonora grega de *Volkslied*¹⁸, que poderíamos traduzir por canção popular, mas no sentido do que então era considerada a canção folclórica. Há nesse caso, portanto, uma identificação entre o popular e o folclórico.

No caso de Villa-Lobos, ele simplifica a questão, considerando que música popular é aquela que o público tanto aprecia.¹⁹ Ou seja, se uma música, independente de qual possa ser seu formato, é apreciada pelo público, ela é popular. Popular, portanto, é aquilo de que o povo gosta. É preciso compreender essa distinção à luz do projeto e das ambições culturais que foram tão importantes para o compositor, e das quais sua obra dá um testemunho de compromisso cultural e estético. Ora, se há uma certa condenação da música popular, visto sob essa ótica, não se trata, também, de confundir o gosto do público como uma espécie de adesão à crítica à indústria cultural ou de massa.²⁰ Em linhas gerais, quando lamenta que os “jovens são animados a ouvir o que apreciam e o fazem como lhes apraz”²¹, o compositor escande sua crítica a esse apelo popular da música tendo em vista aquilo que define a música folclórica, ou seja, o quanto ela é a expressão do som para a alma do povo. Por isso mesmo, uma música que agrada a um público

17 Para uma discussão sobre o surgimento do termo folclore e de seu desenvolvimento, ver Renato Almeida (1974).

18 Cf. *O Nascimento da Tragédia* § 6, KSA I.48.

19 Villa-Lobos, 1971, p. 96.

20 Isso não significa, contudo, que o compositor não tivesse um posicionamento claro acerca dos modernos mecanismos de divulgação cultural e de envolvimento popular, como o rádio, o cinema, o carnaval e o futebol. Na visão do compositor, se esses meios não ultrapassassem, como não raro acontece, os limites do bom senso, poderiam ser importantes na formação artística de um povo (Villa-Lobos, 1970, p. 102).

21 Villa-Lobos, 1971, p. 96.

e se torna popular pode muito bem ser estranha a esse mesmo público.²²

Como Villa-Lobos está pensando em termos de uma arte que possa representar a alma de um povo, e, que, além disso, integre um projeto pedagógico que perseguisse uma educação musical, a música folclórica seria o melhor caminho, evitando, assim, os “falsos valores”, os quais, eventualmente, a música popular pode veicular. De fato, com esse ímpeto, Villa-Lobos assumiu, na década de 1930, o projeto do Canto Orfeônico, que estava voltado para a educação musical em grande escala no Brasil.²³ Nos termos da visão cultural e artística, o Canto Orfeônico significava uma contrapartida pedagógica de Villa-Lobos para uma boa formação por meio da música. Naquele momento singular de florescimento da cultura brasileira em diversas direções, é possível considerar essa atuação pedagógica como a possibilidade de ampliação do imenso trabalho musical já impregnado da profusão de culturas folclóricas. Seria uma maneira de devolver ao povo aquilo que ele mesmo criou, por meio de uma educação ampla. “O verdadeiro ideal do artista é servir a massa do povo, dar-lhe alguma coisa que, graças aos seus sons naturais, só ele pode dar”.²⁴

Uma vez que a música no Brasil viveu mais ou menos divorciada de sua verdadeira finalidade musical, era preciso ampliar a esfera de atuação musical por meio da utilização do material folclórico, de sorte a devolver ao povo aquilo que ele mesmo criou. O que implica, também, ir em busca de uma formação da consciência musical brasileira. Villa-Lobos vai buscar longe a ideia da importância da música para a formação de um povo, na medida em que afirma que, na Grécia, a música foi um elemento básico e insubstituível na formação espiritual do povo. Contudo, esse trabalho ainda estava por ser feito no Brasil, tendo em vista a dimensão e diversidade de nossa cultura. De forma muito breve, Villa-Lobos

22 Sobre essa discussão acerca da música popular e folclórica, Wisnic lembra que há toda uma corrente de compositores nacionalistas, além de Villa-Lobos, que mantiveram uma ligação com a música popular, tais como Mignone, Lorenzo Fernandez e Camargo Guarnieri. Esses compositores faziam uma distinção entre a música folclórica, de caráter rural, e a popular, produzida nas cidades, para tomar partido sempre pela primeira como genuína expressão brasileira. Todavia, defende Wisnic, em Villa-Lobos essa cisão é mais nuançada, sobretudo porque o compositor desde o início de sua trajetória buscou inspiração entre os chorões. Com isso, buscava unir a música urbana, sendo o choro o modelo privilegiado, com outras formas musicais, como a dos indígenas, primitivas e negras (Wisnic, 1982, pp. 131-136).

23 A bem da verdade, Anísio Teixeira relata que, à época em que era diretor do Departamento de Educação do Rio Janeiro, então capital do Brasil, convidou, em 1932, Villa-Lobos para dirigir o setor de educação musical das escolas. Surge daí a ideia do Canto Orfeônico. Nas palavras de Anísio, durante os quatro anos que esteve à frente do projeto, o compositor fez-se educador do povo. “Não sei de esforço maior para a nossa integração em uma cultura própria e autóctone” (Anísio Teixeira, 1965, p. 14).

24 Villa-Lobos, 1971, p. 98.

bos vai considerar influências estruturais que dariam uma contribuição para essa consciência musical: a indígena e a católica. Dos povos ameríndios estariam presentes os curtos desenhos ritmo-melódicos, cantados em uníssono para sublinhar os movimentos da dança ou acompanhar as cerimônias religiosas. Da tradição católica, ele destaca o canto coletivo e polifônico.

Mas se haveria um rico material musical que revelava uma tradição sonora a indicar a existência de um Brasil musical, não haveria, contudo, um trabalho estético que fizesse frente a essa tradição, tal como já havia brotado, por exemplo, na literatura. Antes de tudo, é preciso atentar que Villa-Lobos não deplora a falta de uma tradição musical brasileira; o que ele afirma, antes, é que não havia uma consciência musical que expressasse a riqueza sonora do país, tal como em outras artes. Ainda faltava uma nacionalidade artística musical. Também é preciso considerar que, à época em que expôs essas breves reflexões sobre a importância da música folclórica para a cultura brasileira, Villa-Lobos já havia percorrido um caminho próprio com bastante intensidade e riqueza artística. O que consiste em dizer que o destaque para essa dupla ascendência histórica da música brasileira, ou seja, na canção ritualística dos indígenas e da polifonia católica, atende, de maneira muito esquemática, às necessidades expositivas dos elementos pedagógicos e didáticos do compositor. Em suma, Villa-Lobos está longe de reduzir toda a riqueza sonora pulsante no Brasil a esses dois elementos, e sua obra mesma, em seu conjunto, constitui-se muito além dessa dupla vertente.

Ora, é preciso demarcar o acento que dá o compositor ao processo histórico que legou os elementos que poderiam constituir uma linguagem musical brasileira, indo até os primórdios de nossa formação, da utilização mesma desses elementos. Nesse sentido, é possível destacar tanto a presença da música negra na obra de Villa-Lobos, quanto uma preocupação ecológica de expressar a presença incontornável da fauna e da flora brasileira, isto é, a potência natural como elemento constitutivo da realização musical. O mesmo valeria para as diferentes tradições regionais. Na vastíssima obra do compositor, mesmo antes da semana de 22 e, portanto, do projeto do Canto Orfeônico, já havia um amplo tratamento de toda uma temática ligada àquilo que poderíamos associar a uma ideia reguladora de música do Brasil. Dão testemunho dessa visão de Villa-Lobos as *Danças características africanas*, *A prole do bebê* (I e II), *Suíte popular brasileira*, *Suíte floral*, *Canções típicas brasileiras*, e os poemas sinfônicos *Uirapuru* e *Amazonas*, ou ainda obras posteriores como a sinfonia 6, chamada *Sobre as linhas das montanhas*, e a 10, denominada *Ameríndia*. A lista seria vastíssima, na verdade.

As exposições teóricas registradas nos textos que dão conta das atividades em torno do Canto Orfeônico têm o mérito de nos oferecer a própria visão de Villa-Lobos sobre uma vertente importante de sua obra. Nesses textos, o que ele

destaca acima de tudo é, em primeiro lugar, sua própria visão pedagógica musical e, a seguir, a importância do legado folclórico para a educação popular e infantil. Ora, no contexto dessa atuação pedagógica, em que a questão da identidade nacional brasileira era muito forte, se impôs a Villa-Lobos a tarefa de captar por meio da música os elementos multifacetados que se expressam nos diferentes cantos do Brasil, tanto do ponto de vista cultural e humanístico, quanto natural, para assim devolver ao povo aquilo de que ele mesmo foi autor ou com o que pudesse se identificar. E o mais importante é que essa visão estético-musical a serviço de uma concepção educativa já estava bem delineada no conjunto da obra villa-lobiana e dela vai continuar sendo sempre parte constitutiva essencial.

4. Tentativa de conciliação das visões de Nietzsche e de Villa-Lobos

Ao tentar mostrar as possíveis semelhanças entre Nietzsche e Villa-Lobos, levando em consideração a visão que os dois expuseram em suas obras sobre música e a temática popular e folclórica, assim como a importância dessas concepções no interior do projeto estético e cultural de cada um deles. No caso do filósofo, trata-se de uma concepção mítica ligada à música dionisíaca como elemento capaz de suplantar séculos de uma tradição valorativa, o que implica, pela superação da música moderna, fazer brotar uma nova sonoridade cuja força não estava restrita ao campo das artes, mas dos valores amplos. No caso do compositor, a necessidade de ampliação da linguagem musical experimentada no âmbito própria das artes foi motivo para a utilização do material folclórico como força fundamental não apenas para a renovação da estrutura harmônica como também poderia significar o encontro de uma cultura consigo própria.

Dois são os pontos de partida de Nietzsche que o conduziram à sua meta em *O Nascimento da Tragédia*: sua interpretação da cultura trágico-dionisíaca grega e seu contato com a música do compositor Richard Wagner. Em suas primeiras obras, Nietzsche considerou a época mais vital e de maior potência entre os gregos aquela que ele denominou de cultura trágica. Da perspectiva filosófica, foi o período dominado pelos pensadores chamados de pré-socráticos; do ponto de vista mais amplo da cultura, é todo o período arcaico que culmina com a tragédia, tendo como pontos mais elevados a cultura épica de Homero, a poesia dos poetas líricos e o advento da tragédia. Nessa esfera, há um destaque dado por Nietzsche à música como elemento máximo de toda a cultura, e na relação entre obra de arte musical e mítica estaria todo o processo artístico, histórico e metafísico que teria culminado na tragédia grega.

É na obra de Wagner que Nietzsche encontra a força artística capaz de fechar esse ciclo “dialético”, cujo início fora dado com O Nascimento da Tragédia grega, passando por sua dissolução graças ao efeito devastador da filosofia socrática, a qual, por sua vez, chegaria ao seu fim com o soar dessa obra de arte musical alemã. De fato, se o otimismo científico socrático foi o responsável por dar cabo daquela cultura trágica baseada na união do apolíneo e do dionisíaco, pondo fim num tipo supremo de relação entre música e palavra, esse mesmo otimismo seria superado na medida em que música e palavra, outra vez postas na mesma relação que outrora fora característica da tragédia grega, destruiria os alicerces dos princípios socráticos.

É preciso atentar para o poder que Nietzsche atribui à música. Sendo por excelência a obra de arte dionisíaca, ao dar cabo da cultura trágica, Sócrates teria se voltado contra um tipo de cultura cujo elemento central era a música. Daí por que Wagner reveste-se de tamanha importância, porque só a obra de arte musical seria capaz de fazer reviver aquela potência sonora. Por isso, Nietzsche atribui tanta importância à música, porque se *O Nascimento da Tragédia* expõe toda uma amplitude valorativa a ser superada, a música representa o núcleo mais importante desse projeto. Uma vez se livrando dos grilhões que há séculos determinam os valores ocidentais, à música estaria aberto o caminho para uma renovação valorativa mais ampla.

Nietzsche lembra que a tradição mais antiga da música grega ditirâmbica dionisíaca era tanto excitante quanto calmante. Além disso, sua singularidade estava também numa outra dimensão harmônica. “Os gregos possuíam uma sensibilidade finíssima, como é forçoso inferir da rigorosa caracterização *das tonalidades*, embora neles fosse muito menor a necessidade de uma harmonia *acabada*, realmente sonante”.²⁵ A esse fundo sonoro singular, que se distancia da sonoridade da música moderna, Nietzsche associa a concepção kantiana do sublime para analisar a tragédia grega, formulando aquilo que seria sua contribuição ao significado da obra de arte trágica para a cultura grega.²⁶ Se os efeitos da tragédia representam a máxima afirmação da vida, essa visão está erguida sobre um pano de fundo sombrio, sobre o que há de terrível e problemático na existência. Assim como Dioniso representa o ciclo de nascimento e morte e sua música excita e acalma, a tragédia grega traz em si os aspectos terríveis de todo ser vivo ao mesmo tempo em que oferece um afirmativo dizer à vida. Não se trata, para o filósofo, de uma interpretação reduzida à moral da tragédia, como ocorre na tradição, mas de uma questão estética.

25 *A Visão dionisíaca do Mundo* § I, KSA I,557.

26 Nuno Nabais apresenta uma boa análise do lugar do sublime kantiano na filosofia do jovem Nietzsche, bem como sua importância para o debate em torno de Habermas e o pós-modernos (Nabais, 1997, pp. 18-35).

Para aclarar o mito trágico a primeira exigência é buscar cabalmente o prazer peculiar dele na esfera estética pura, sem invadir o terreno da compaixão, do medo, do moralmente sublime. Como o feio e o desarmônico, que são o conteúdo do mito trágico, podem suscitar o prazer estético? [...] O mito trágico há de nos convencer de que inclusive o feio e o desarmônico são um jogo artístico. [...] esse fenômeno primordial da arte dionisíaca, difícil de apreender, só se torna compreensível por um caminho direto, e é apreendido imediatamente no milagroso significado da *dissonância musical* [*musikalischen Dissonanz*]. [...] O prazer que o mito trágico produz tem idêntica pátria que a sensação prazenteira da dissonância na música. O dionisíaco, com seu prazer primordial percebido inclusive na dor, é a matriz comum da música e do mito trágico.²⁷

O caráter grandioso e que torna a cultura grega um exemplo é sua arte trágica. Mas a singularidade que Nietzsche atribui a sua própria compreensão dessa visão de mundo está em atribuir à música a fonte que permitiu aos gregos erigir tão singular cultura. Por isso o filósofo vai ser um entusiasta da música de Wagner, na medida em que defende que a renovação wagneriana frente à tradição da música tonal poderia abrir de novo o caminho para aquelas características da época trágica dos gregos. Na filosofia inicial de Nietzsche, juntamente com o esgotamento da tradição ocidental iniciada por Sócrates, estava também o ocaso da própria estrutura harmônica moderna. Daí a superação das duas serem parte de um mesmo projeto filosófico-artístico. Essas considerações de Nietzsche sobre a dissonância²⁸ da música grega, seus efeitos apelativos ao feio e ao grotesco, ao mesmo tempo em que provoca uma apreciação estética verdadeira, será motivo para ele depois negar que a música wagneriana seja filiada à tradição grega, pois pertence ainda ao romantismo e ao que é mais alemão, mas também motiva Nietzsche a continuar postulando a necessidade de uma música que não fosse mais romântica e alemã, mas dionisíaca e dissonante.

Se considerarmos que as composições de Wagner, especialmente *Tristão e Isolda*, constituem um contraponto importante ao sistema tonal, na medida em que começa a subverter seu cânon, é preciso reconhecer que o compositor leva a cabo suas inovações harmônicas ainda no campo das escalas tonais, mesmo que apontem para sua superação. Nesse sentido, podemos entender também o diálogo da obra de Villa-Lobos com Nietzsche, uma vez que o compositor brasileiro já se insere naquele movimento artístico que, em termos musicais, apelou para outras tonalidades e escalas para além do sistema tonal. E, mais ainda, empregou como

27 *O Nascimento da Tragédia* § 24, KSA I.152.

28 Pierre Lasserre faz uma breve, mas importante exposição da dissonância em Nietzsche, mostrando o distanciamento do filósofo em relação à estética do belo defendida pelos clássicos (1905, pp. 103-109).

critério para utilização dessas escalas sua natureza folclórica, lembrando a forma como Nietzsche havia interpretado a relação entre música e mito na cultura dionisíaca grega. Esse é um aspecto importante para compreender a obra de Villa-Lobos porque se suas composições desde cedo tiveram essa dupla característica, a de utilizar tanto as linguagens musicais de vanguarda quanto a folclórica, ele também foi bastante crítico das composições modernas que se pautavam numa estética meramente experimental, produzindo uma arte que ele chamava de “música de papel”, um modernismo de mau gosto e feios sons.²⁹

Essa é uma tomada de posição importante, porque define de maneira muito intensa o lugar de nosso compositor nas grandes linhas que demarcaram os debates e posicionamentos estéticos ao longo do século xx. Porque, como compositor, não resta dúvida que Villa-Lobos jamais poderia ser considerado um epígono, ou um romântico tardio. Sua obra é atravessada pelas experiências harmônicas e composicionais da modernidade, e a utilização do material folclórico, como vimos, é afim a essa estética. Por outro lado, um componente importante de sua obra é a associação do material temático de viés brasileiro com uma estrutura legada pela tradição, como é o caso de sua obra *Bachianas Brasileiras*. Com efeito, naquela que talvez seja a obra com a qual mais comumente se identifica o compositor, ele lança mão de um dos recursos mais característicos de Bach, a fuga, sempre em harmonia com peças inspiradas no cancionário brasileiro.

A dimensão do diálogo de Villa-Lobos com Bach pode ser avaliada pela forma como ele se estabelece. Não seria despropositado lembrar dos alertas que Adorno fez aos admiradores de Bach, defendendo que era preciso livrar o compositor de seus entusiastas. O filósofo contrapõe-se àqueles que quiseram fazer de Bach um consumidor da música medieval, tornando-o motivo de celebração anual em festivais de órgãos; criticou, também, aquela tendência que ganhou corpo ao longo do século xx de querer interpretar o compositor a partir do contexto de sua época, especialmente pela utilização restrita de instrumentos antigos. Esquece-se, com isso, segundo Adorno, do paradoxo intrínseco à obra bachiana relativo à consciência polifônica, ou de como pode a música manifestar-se com pleno sentido em sua progressão harmônica de acordo com o baixo contínuo e manter a simultaneidade de vozes independentes.³⁰ Já com respeito à execução de Bach utilizando apenas instrumentos de época, Adorno lembra, entre outras questões, das obras do compositor sem indicações de instrumentos, e de como ele mesmo se mostrava constantemente insatisfeito com o que havia disponível. E, argumenta Adorno, se Bach preferiu o som do cravo ao do piano, é porque este ainda era muito rudimentar na época

29 Cf. Villa Lobos, 1971, pp. 99-100.

30 Adorno, 1963, p. 136.

do compositor. Por isso, Adorno considera que as poucas instrumentações feitas por Schönberg e Webern para as obras de Bach seriam modelos de atitude de consciência perante Bach e corresponderiam à sua verdade.³¹

Nenhum desses três posicionamentos diante da obra de Bach será aquele adotado por Villa-Lobos. E se Adorno se opõe aos dois dogmatismos frente à obra do compositor alemão, é para defender também uma certa leitura dogmática, numa recriação transpositiva, que, no fim das contas, recai naquilo que ele mesmo critica, ou seja, um certo tratamento musical que representaria a verdadeira consciência bachiana. Se Villa-Lobos se volta para a estética da composição de Bach é para recriá-la numa atmosfera nova, em outra dimensão, tanto espacial quanto temporal, a do Brasil do século xx, em harmonia com a expressão do canto folclórico e popular.

A maior substância técnica e psicológica da inspiração de sua [de Bach] monumental obra está baseada no canto livre da terra, através das expressões espontâneas dos homens simples e inconventionais. [...] Devemos compreender, amar e cultivar a música que vem e vive, direta ou indiretamente, de nossa terra e universalizá-la com fé e consciência.³²

Visão a que poderíamos chamar de heterodoxa em relação a Bach, a de Villa-Lobos procura encontrar essa sonoridade que parte de um outro lugar, e, tendo ganhando uma linguagem universal, permite estabelecer um diálogo que se entranha noutro território e aí o encontro de dois sons e de duas gentes que falam a mesma língua.

Muito já se escreveu sobre a “atuação” de Villa-Lobos e a filiação de sua música e, por consequência, de sua visão do folclore, ao período Vargas do Estado Novo. Escapa ao objetivo deste texto analisar essas críticas; a despeito disso, parece importante para o contexto de nossa discussão considerar a interpretação de Wisnic, segundo quem há uma inspiração platônica no ideal de Villa-Lobos de uma pedagogia tal como posta em prática no Canto Orfeônico. Não porque o compositor fosse um leitor direto do filósofo grego, mas porque recebeu essa influência marcante da cultura ocidental de um equacionamento do poder psíquico-político-social em face de sua utilização pelo Estado.³³ Adepto da crítica à cultura de massa urbana, cuja decadência estava evidente pela larga utilização do gramofone como aparelho de repetição, Villa-Lobos teria visto no projeto pedagógico do Canto Orfeônico aquela união platônica entre música e Estado (aqui o Estado Novo de Getúlio Vargas) com a finalidade de educar a massa urbana.

31 Cf. Adorno, 1963, p. 146.

32 Villa-Lobos, 1971, p. 124.

33 Cf. Wisnic, 1982, p. 139.

Se é legítima essa interpretação que Wisnic faz da atuação de Villa-Lobos como compositor-pedagogo, associando sua vinculação à política varguista ao ideal platônico de uma música a serviço do Estado, talvez esse caminho possa indicar uma fissura no projeto mesmo de Villa-Lobos de submeter aquela sua parte da estética musical baseada no folclore às ideias políticas do “tempo de agora” (para lembrar a expressão de Nietzsche). Como Wisnic mesmo expõe, a utilização da música como elemento de educação política, em Platão, requer antes uma reflexão sobre os diferentes modos musicais praticados na Grécia, tomando partido pelos modos apolíneos dóricos e condenando a música dionisíaca lídia. Ora, o modo dórico contém um *ethos* capaz de educar que o lídio, possuidor apenas de um *pathos*, não possui. Nesse sentido, o modo dórico, sistema pentatônico sem meio tom, contrasta com o lídio, um sistema heptatônico com um semiton. Enquanto a música dória se presta à religião do estado, a lídia pertence ao universo religioso dionisíaco.³⁴ Portanto, o que está em harmonia em Platão, produz uma completa dissonância em Villa-Lobos, se se considera que ele estava investido de uma ética platônica.

Ora, vimos que Nietzsche enxergou na atuação da filosofia socrática a instauração de uma cisão de mundo inconciliável no mundo grego entre a visão dionisíaca e a visão socrática, de que Platão é herdeiro. Nietzsche defendeu uma relação intrínseca entre a música dionisíaca e o mito, na medida em que aquela era, no fundo, responsável por gerar este. O mundo apolíneo homérico do mito é uma descarga em imagens de um fundo afigural sonoro dionisíaco. É, pois, contra o esse mundo mítico-musical, tanto homérico quanto dionisíaco, que Platão vai se voltar na *República*, justamente porque uma cultura assim constituída não se rende ao trabalho filosófico da racionalidade. Aqueles aspectos destacados por Nietzsche, isto é, bárbaros, selvagens, grotescos, dissonantes, que faziam o grego gostar do feio, e se alegrava com o destino cruel dos heróis, foram arrancados do mundo grego com a vitória do socratismo.

Como criação coletiva popular ligada aos rituais de canto, dança, trabalho etc., a canção folclórica partilha desses mesmos dois elementos que Nietzsche destacava obra de arte dionisíaca, isto é, o mito e a música, e que teria culminado naquela forma em que confluíam todos os formatos artísticos, a tragédia, um evento que estava a serviço da vida, e não da moral. E no livro III da *República*, o Sócrates de Platão, em seu modelo de educação para a justiça, condena tanto a poesia homérica³⁵ quanto a música jônia e lídia, cujas harmonias conduzem à languidez, à ociosidade, e são propícias aos banquetes e à embriaguez.³⁶ Um últi-

34 *Ibid.*, pp. 140-141.

35 Cf. Platão, 2006, 387b, p. 88.

36 Platão, 2006, 398e, p. 106

mo aspecto que corrobora essa interpretação é o fato de que Platão, como lembra Wisnic, defende que para a boa educação musical a música deve estar subordinada à palavra.³⁷ Esse é um ponto central da estética de Nietzsche, pois, como vimos antes, uma das denúncias mais fortes que ele faz à ópera é a tendência de nela a palavra ser senhora e a música escrava. É certo que Villa-Lobos não partilharia da visão platônica no que tange à relação entre música e palavra, sendo este um de seus aspectos do socratismo teórico. A esse respeito, Mario de Andrade nos oferece um bom exemplo de como funciona a interação entre música e palavra, e também de como Villa-Lobos modelava suas obras. Assim, comentando a apresentação do poema sinfônico *Amazonas*, destaca as mudanças por que passou a obra, pois antes o que era inspirado em textos gregos passou a ser cantado noutro texto de inspiração ameríndia. Segundo Mario de Andrade, a obra, antes medíocre, ganhou vida nova, tornando-se grandiosa.

E me agrada especialmente esta sem-cerimônia com que Villa-Lobos atribui à mesma música possibilidade de expressar a Grécia e os selvagens de Marajó — da mesma forma com que Haendel de árias de amor fez depois árias sacras do Messias. Isso é que salva Villa-Lobos, tão preso ainda à estética pesada e falsa da música programática, de se desperdiçar inteiramente nela. Aliás, força é notar que a remodelação que Villa-Lobos fez no seu antigo poema sinfônico, foi, creio, tão enorme a ponto de lhe criar pelo menos em parte uma temática nova. Seria interessante estudar comparativamente este *Amazonas* de agora e o poema antigo.³⁸

Essa forma com que trabalha o material temático, a relação entre música e palavra corrobora, pois, aquela visão nietzschiana de que a música tolera junto a si a palavra, mas dela não depende. Numa obra musical, é a palavra que está subordinada à música. Por isso, talvez seja possível afirmar, nas pegadas da filiação filosófica a Platão de que trata Wisnic, que Villa-Lobos lançou mão de uma visão dionisíaca de mundo para pôr em ação um projeto que seria da visão socrática de mundo, pois tanto sua concepção sobre a união entre os modos folclóricos e a linguagem musical, assim como a relação entre sons e palavras mais se harmonizam com as considerações de Nietzsche sobre o dionisíaco, do que com o socrático-platônico.³⁹ O próprio Nietzsche tratou de fazer a crítica de sua

37 Wisnic, 1982, p. 140.

38 Mario de Andrade, 2013, p. 379.

39 Nesse aspecto, o próprio Wisnic (p. 174) encontra um tom desarmônico na trajetória de Villa-Lobos, pois da perspectiva do registro estético da obra musical teríamos uma concepção mitopoética, enquanto da perspectiva do registro do programa orfeônico teríamos uma concepção pedagógico-autoritária. Ora, esse duplo registro só faz sentido quando se lê a atuação do compositor à luz da filosofia platônica e do lugar que nela ocupa

filosofia inicial ao denunciar essa espécie de contradição lógica em seu livro, uma vez que subordinou sua visão dionisíaca ao contexto político de sua época, e seu rompimento com Wagner está muito ligado à separação entre a esfera estética e a moral e política.

Esse diálogo *quasi una fantasia* entre Nietzsche e Villa-Lobos torna possível uma dupla apreciação de benefício mútuo. Em primeiro lugar, porque nos permite vislumbrar uma obra de arte dionisíaca, em sua relação entre música e palavra, numa ligação com a cultura, brotando para além do contexto em que foi exposto, tal como ocorre com *O Nascimento da Tragédia*, abrindo a possibilidade de ver, também, a obra de Villa-Lobos pela ótica nietzschiana; mas também, em seguida, torna possível compreender a música de Villa-Lobos por sua potência artística para além de uma visão moralizante. Se, como afirma Jankélévitch sobre Bartók e Villa-Lobos, eles não se prendem a nenhum preconceito, tampouco a nenhuma conveniência tradicional, sendo ambos práticos do murro e da percussão furiosa, poderíamos concluir que a música do compositor brasileiro, para lembrar a fórmula de Nietzsche, nos conduz para uma visão de mundo em que a moral é vista sob a ótica da arte, mas a arte, sob a ótica da vida.

O poeta Drummond, descrevendo uma apresentação do Canto Orfeônico sob a batuta de Villa-Lobos, fala dos efeitos de uma comunhão cósmica que sentiam os presentes, ao mesmo tempo em que mantinham sua individualidade, o que, sem dúvida, nos faz lembrar daquele jogo artístico vital entre o dionisíaco e o apolíneo exposto por Nietzsche em *O Nascimento da Tragédia*.

Assim é que eu vejo Villa-Lobos [...]. Quem o viu um dia comandando o coro de quarenta mil vozes adolescentes no estádio do Vasco da Gama, não pode esquecê-lo nunca. Era a fúria organizando-se em ritmo, tornando-se melodia e criando a comunhão mais generosa, ardente e purificadora que seria possível conceber. A multidão em torno vivia uma emoção brasileira e cósmica, estávamos tão unidos uns aos outros, tão participantes e ao mesmo tempo tão individualizados e ricos de nós mesmos, na plenitude de nossa capacidade sensorial, era tão belo e esmagador, que para muitos não havia jeito senão chorar; de pura alegria.⁴⁰

o programa musical da república. E o artista Villa-Lobos estava longe de compartilhar do dogmatismo do filósofo grego com relação à música. Lá onde Platão pensava em banir certos modos e escalas, é justamente onde o compositor foi buscar muita de sua estética musical. Platão restringe; Villa-Lobos amplia.

40 Drummond, 1971, p. 67.

Referências

- ABBATE, C. & PARKER, R. *A history of Opera*. Londres: Penguin, 2012.
- ADORNO, T. W. “Bach gegen seine Liebhaber verteidigt”. In: *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*. Munique: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1963, pp. 133-146.
- ALMEIDA, R. *A inteligência do folclore*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Americana, 1974.
- ANDRADE, M. *Música, doce música*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013.
- BERNSTEIN, G. *Sobre poética e forma em Villa-Lobos. Primitivismo e estrutura nos Choros Orquestrais*. Curitiba: Editora Prismas, 2014.
- DRUMMOND DE ANDRADE, C. “Glória amanhecendo”. In: *Presença de Villa-Lobos*. MEC. Volume 6, 1971, pp. 67-69.
- JANKÉLÉVICH, V. “Béla Bartók”. In: *Primeiras e últimas páginas*. São Paulo: Papyrus, 1994, pp. 311-323.
- KIEFER, B. *Villa-Lobos e o modernismo na música brasileira*. Porto Alegre: Editora Movimento, 1986.
- LASSERRE, P. *Les idées de Nietzsche sur la musique*. Paris: Société du Mercure de France, 1905.
- LIMA, M. J. S. “Canção popular e música dionisíaca em Nietzsche”. In: *Cadernos Nietzsche* (vol. 38, n. 1). Guarulhos/Porto Seguro, 2017, pp. 58-83.
- NABAIS, N. *A metafísica do trágico*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1997.
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA: 15 vols.). Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, 1988.
- OLIVEIRA, W. C. *Com Villa-Lobos*. São Paulo: Edusp, 2009.
- PLATÃO. *A república*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo, Martins Fontes, 2006.
- SALLES, P. T. *Villa-Lobos: processos composicionais*. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.
- TEIXEIRA, A. “Villa-Lobos”. In: *Presença de Villa-Lobos*. MEC. Volume 1, 1965, pp. 13-14.
- VILLA-LOBOS, H. “Educação cívico-artística”. In: *Presença de Villa-Lobos*. MEC. Volume 5, 1970, pp. 101-104.
- VILLA-LOBOS, H. “Educação musical”. In: *Presença de Villa-Lobos*. MEC. Volume 6, 1971, pp. 95-130.
- WISNIC, J. M. “Getúlio da Paixão Cearense (Villa-Lobos e o Estado Novo)”. In: SQUEFF, Ênio & WISNIC, J. M. *O nacional e o popular na cultura brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1982, pp. 128-190.

O que são ideais ascéticos? *Dogville*: a imagem invertida

What are Ascetical Ideals?
Dogville: the Inverted Image

Vânia Dutra de Azeredo
Departamento de Filosofia – Unirio

RESUMO

Neste artigo, utilizaremos os conceitos nietzschianos de ideais ascéticos, ressentimento e moral de rebanho visando mostrar o entrelaçamento apontado por Nietzsche entre humanidade e doença a partir de uma leitura do filme *Dogville* de Lars Von Trier.

PALAVRAS-CHAVE

Ideais ascéticos; Ressentimento;
Moral de rebanho; Humanidade;
Doença.

ABSTRACT

In this article, we use the Nietzschean concepts of ascetical ideals, resentment and moral of the flock aiming to show the interlacing pointed by Nietzsche between humanity and sickness starting from a reading of the movie *Dogville* from Lars Von Trier.

KEY WORDS

Ascetical Ideals; Resentment;
Moral of the Flock; Humanity;
Sickness.

Motivos aliviam...

Nietzsche

Neste artigo, partindo da relação entre os conceitos de ideais ascéticos, moral de rebanho e ressentimento, visamos mostrar a impossibilidade de uma formulação afirmativa do humano em Nietzsche, já que o ingresso do homem no âmbito da sociedade e da paz é promotor do desenvolvimento de uma vingança inconfessável que termina por inviabilizar que se atribua, por condição, às noções de solidariedade e de filantropia aos seres humanos vivendo em conjunto. Ao contrário disso, proporemos, desde Nietzsche, uma ligação entre doença e humanidade. A fim de mostrar tal entrelaçamento, aplicaremos os conceitos nietzschianos ao argumento de Lars Von Trier no filme *Dogville*. A leitura da crítica de Daniel Delfino sobre o filme exerceu influência em nosso argumento, todavia, dela nos distanciamos quando o autor enfatiza a sociedade de classes como móvel da problemática humana, pois, em nossa avaliação, ela se encontra na reunião dos homens, independentemente da organização e da divisão social, tornando pertinente a aplicação dos conceitos nietzschianos.

Começamos com a definição de ideal ascético¹ apresentada por Nietzsche enquanto um instinto não satisfeito que funciona em contradição com vontade de vida, já que tem sua origem numa vida que se degenera e que vê nesse ideal a única maneira de se conservar, fazendo da negação da vida um meio de combate, não contra a vida, mas contra a morte enquanto modo de preservar a vida. Há um processo degenerativo e o ideal ascético é o artifício encontrado para o estancar; um recurso ao qual se agarram determinados tipos que lutam pela existência. São os impulsos que ainda não se degeneraram que atuam, que propriamente buscam a preservação. Em vista disso, a negação constituir-se como meio de sobrevivência e forma de manutenção. Há de se observar, ainda assim, que tipo de vida existe e o que quer através desse ideal, o que não impede que se perceba com estranheza esse meio encontrado, justamente por ele não só conservar como propagar o estado de degenerativo através da negação da força, da efetividade e de toda afirmação.

Pois uma vida ascética é uma autocontradição; aqui domina um ressentimento raro, o de um insaciado instinto e vontade de potência, que gostaria de se tornar senhor, não sobre algo na vida, mas sobre a própria vida, sobre suas mais profundas, mais fortes, mais básicas condições, aqui é feito um ensaio de usar a força para estancar fontes

1 A exposição conceitual dos ideais ascéticos apresentada neste artigo remete a um estudo anterior sobre a temática da genealogia da moral em Nietzsche publicado no livro *Nietzsche e a dissolução da moral* (cf. Azeredo, 2003).

da força; aqui se dirige o olhar verde e maligno, contra sua expressão, a beleza, alegria; enquanto no malograr, no enfezar, na dor, no desastre, no feio, na penitência voluntária, na negação de si, na autoflagelação, no auto-sacrifício, uma satisfação é sentida e *procurada*.²

Lutar contra a própria vida e, ao mesmo tempo, retirar dessa luta a maneira de preservar a vida é a contradição de que o filósofo fala. Na vida ascética domina um instinto não satisfeito, um ressentimento que se volta contra tudo que é forte e próspero. Somente o sofrimento e a doença são procurados, chegando a instituir o sofrimento como algo que satisfaz e revigora. A força, nesse caso, visa ao aniquilamento da força. No querer transmutar o afirmativo em negativo, percebe-se a presença da negação como movente. Daí sua aversão ao que é belo e alegre, em suma, ao próprio prosperar fisiológico. O paradoxo ao qual Nietzsche se refere fica determinado pelo querer mesmo. O que quer essa vontade de potência? Quer dominar: “O triunfo precisamente na última agonia: sob esse signo superlativo combateu desde sempre o ideal ascético; nesse enigma de sedução, nessa imagem de delícia e tormento reconheceu ele sua mais clara luz, sua salvação, sua vitória final”.³ A própria cisão aqui é querida e desejada, já que revigora ao mesmo tempo em que degenera.

Em condições de doença, esse ideal propaga-se, manifestando-se historicamente porque o homem está doente dele mesmo e o ideal aparece como um meio de manutenção e de suportabilidade da existência, através da percepção dela como imagem invertida: um Deus universal e um além-mundo em oposição à essa vida e a esse mundo, incluindo ainda como forma de imagem invertida a busca desenfreada de perfeição seja na vida e ou na obra, seja na comunidade, em torno de objetivos comuns ideados por um líder, tomado, por nós, como sacerdote ascético, ainda que não seja sacerdote. Nietzsche o apresenta historicamente como o sacerdote judeu e o padre cristão, mas, em nossa avaliação, o tipo sacerdote ascético encaixa-se em outras figuras culturais que lideram o rebanho, quer dizer, a associação de tipos que precisam desembaraçar-se da fraqueza e do desprazer canalizando-os para uma atividade comum aparentemente frutífera e, quiçá, ornamentativa. A questão identificada por Nietzsche e aplicada por nós para compreender *Dogville* está: “No desejo de se desembaraçar do seu desprazer surdo e de seu sentimento de fraqueza, todos os doentes, todos os doentios, tendem instintivamente a se organizar em rebanho: o padre ascético intui esse instinto e o encoraja”.⁴

2 *Genealogia da Moral*, “Terceira dissertação”, § II, KSA 5.363. Tradução conforme Rubens Rodrigues Torres Filho (Nietzsche, 1978). A partir de agora indicado como RRTF.

3 *Genealogia da Moral*, “Terceira dissertação”, § II, KSA 5.363, tradução de RRTF.

4 *Genealogia da Moral*, “Terceira dissertação”, § I8, KSA 5.384, tradução de RRTF.

A organização em rebanhos guarda a tentativa de dirimir a impotência mediante o sentimento de ver a comunidade prosperar. Ao negar o que difere se obtêm uma pretensa afirmação de força e, com isso, um sentimento de elevação mediante as relações associativas. Todavia, são os fracos que assim procedem, indicando a fraqueza como dominante na associação, ainda que esteja presente nessa união o afeto fundamental, isto é, a vontade é mantida e o desespero amortecido pela transposição da dor individual na alegria do prosperar da comunidade. A habilidade maior do sacerdote fica determinada pela seleção de meios que aliviem o sofrimento e pelo controle exercido sobre a vontade, prescrevendo sempre doses prudentes de sua expressão, de modo a manter o controle sobre o rebanho.

A descarga do afeto permite o entorpecimento, enquanto produtor de uma emoção intensa que tem como efeito a suspensão do mal-estar. Em vista disso, a necessidade dessa descarga, possibilitada pela projeção do outro como culpado. Porém, o descontrole que poderia advir com isso faz com que o sacerdote introduza uma nova compreensão da culpa, qual seja, a culpa como responsabilidade do próprio agente e não de outrem. O sacerdote ascético introduz a noção de pecado, segundo a qual os males seriam provenientes de faltas cometidas no passado, para que a culpa seja assimilada. A dor seria uma consequência disso, um castigo pela falta cometida, afinal, se um homem está mal é porque pecou.

Ao introduzir a culpa/falta, a dor torna-se produto dessa falta. Interiorizar a força produzia dor, mas com a culpa processa-se a interiorização dessa dor: dor como resultado da falta. O que o sacerdote combate é o sofrimento, não a sua causa, por isso, não poder ser médico, embora deseje tal designação. Não obstante, o sacerdote, assim como o ideal por ele propagado, tem uma função em termos de assimilação da existência. A construção de seu ideal visa à preservação da vontade. O sacerdote assume como missão cuidar de uma vida que se degenera, que, para sobreviver, precisa de uma justificação, de um sentido, em suma, de um ideal. Sendo desejo manifesto de ser outro e de estar em outro lugar, o sacerdote constrói as condições necessárias para a viabilidade do querer nesse mundo mesmo, ainda que transferindo a satisfação, a plenitude e o bem-estar para outra dimensão: “mas justamente a *potência* de seu desejar é a cadeia que o prende; justamente com isso ele se torna instrumento, que tem de trabalhar para criar condições mais favoráveis para o estar-aqui e ser-homem...”⁵ Colocando o cristianismo como um sentido para a dor, o sacerdote encontra os meios adequados para aliviar a alma humana cindida.

Nesse momento analisaremos o filme *Dogville* de Lars Von Trier a partir dos conceitos nietzschianos a fim de mostrar como sem dificuldades e sem resistências

5 *Genealogia da Moral*, “Terceira dissertação”, § 13, KSA 5.366, tradução de RRTF.

abandonamos todo humanismo, toda filantropia, toda solidariedade e toda compreensão, deixando-nos atravessar pela Santa Ira, isto é, uma ira que se justifica pela maldade do outro, requerendo a destruição dele, em vista disso ser uma ira Santa. Com ela em mãos, dissolvemos nossos conceitos mais caros, levando com a dissolução deles os baluartes de nossa pretensa civilidade, permitindo-nos abandonar nosso amor pela humanidade e deixando-nos transformar em cães raivosos prontos a abater o próximo e o distante.

A nosso ver, há muita originalidade em termos cinematográficos no filme *Dogville*. Com relação ao cenário, vemos o abandono das convenções presentes na maior parte dos filmes, pois não há efetivamente uma cidade, nem casas, nem ruas, nem portas, nem árvores, tudo é desenhado com giz em um piso negro, lembrando-nos mais a narrativa teatral do que a cinematográfica. Isso nos permite perceber, ainda no início do filme, como aponta Daniel M. Delfino na crítica por ele escrita que “a primeira vítima de *Dogville* são as convenções estéticas da narrativa cinematográfica”.⁶ Mas convém mencionar que embora a exposição se dê no auge da depressão nos EUA dos anos de 1930 em que a violência dos gangsteres se faz muito presente e o local corresponda às instituições e à cultura típica de uma cidade interiorana estadunidense, interessa-nos o ultrapassamento da situação bem como do local em que os acontecimentos se desenrolam, mantendo viva a indagação acerca das alternâncias de sentido do que seja o bem para os habitantes, pois a bondade de *Dogville* vai sendo transformada ao longo do filme, partindo das cores vibrantes da estação primaveril em exuberância de flores e odores até chegar às avassaladoras tempestades de um inverno rigoroso e implacável, fazendo esquecer os dias de outrora.

O filme, a nosso ver, leva-nos a compreender o argumento do diretor enquanto endereçando-se ao humano vivendo em conjunto; a todas as pessoas sensatas, prudentes, aquelas que seguem a moral judaico-cristã, mas também as que lhe atacam, quer dizer, a condição humana de estar no mundo e viver com os outros, sobreviver graças ao rebanho. Nesse sentido, fora de um tempo específico, já que extensivo à temporalidade humana. Se como aponta inicialmente Daniel Delfino a ausência de horizontes na cidade remete à inexistência de uma preocupação com o mundo exterior característica dos EUA que vê, como escreve o cronista, “o resto do mundo [como] uma imitação malfeita de seu país”⁷, vemos como elemento central a vingança inconfessável atravessando todas as personagens em atuação e também aqueles que assistem ao filme. Nela percebemos a presença dos ideais ascéticos e do ressentimento nietzschianos expressos no desejo de defesa

6 Delfino, 2018, acesso em 17/02/2018.

7 Delfino, 2018, acesso em 17/02/2018.

irrestrita da comunidade, da família, do jardim e no empenho ilimitado em destruir quem ataca e fere nossos ideais. Em *Dogville*, a imagem aparece invertida: a bela cidade, os bons cidadãos, as crianças educadas, o sábio, querendo conduzir a todos enquanto manifesta o sacerdote ascético, filantropo por natureza, ou, em termos nietzschianos, por autodefesa.

Correspondendo à moral de rebanho do tipo escravo nietzschiano, fundada pelo medo, a moral compartilhada pelos habitantes de *Dogville* teme a existência de tipos diferentes. A possibilidade de existência de tipos distintos assusta e, por isso, criam uma moral em defesa da coletividade, uma moral de rebanho. Não possuindo impulsos que possam elevá-lo acima da coletividade individualmente, optam por uma moral que generalize ao invés de particularizar. No limite, é uma reação de medo diante da diferença. Daí constituir-se em autodefesa. Ver o outro como responsável pela própria dor permite deslocar a compreensão do estado doente para o outro/senhor/forte que é visto como mau e réprobo até o fim enquanto o escravo/fraco/ressentido percebe-se, a partir disso, e somente desse modo, como bom.

Observe-se a personagem Tom com referências não tanto às ações, mas a ausência delas, já que o fazer dele é um constante postergar o que almeja e nunca realiza. Em nossa ótica, ele é típico ressentido, um tipo que manifesta uma vida sintomática de sua condição negadora. Como não consegue agir ou criar, atribui à negação essa possibilidade. Diz que o outro é mau para, a partir da negação do outro, sentir-se como bom, ainda que de forma aparente. Convém mencionar que em Nietzsche o ressentimento é a doença característica do tipo fraco/escravo que se define a partir dessa condição patológica. A anomalia, no escravo, é referida à impossibilidade de funcionamento do esquecimento e ao desenvolvimento exacerbado da memória que faz com que a ação propriamente dita não lhe seja característica e a forma correspondente seja a vingança imaginária. O ressentimento forma um tipo que para se definir precisa da existência de outro e da negação desse outro, equiparando, em vista disso, negar e criar. Com isso, compreende-se, de um lado, a sua incapacidade de reagir e, de outro, o estabelecimento do ódio como promotor da avaliação.

De outra parte, as personagens como um todo lutam pela vida de todas as formas, buscando amortecer o sofrimento, seja no trabalho, atividade maquinal, seja no auxílio mútuo, alegria do amor ao próximo. A atividade maquinal caracteriza-se pela concentração em atividades rotineiras que desviam a consciência da percepção da dor, produzindo um alívio, já que não permanece espaço para a depressão, uma vez que todo impulso é transferido para o fazer. Tratando-se do amor ao próximo, a necessidade de encobrimento do estado debilitado, bem como da dor que se lhe segue, leva os degradados a ajudarem ao outro. A partir

disso, eles obtêm uma sensação de felicidade proveniente do sentir-se, em certa medida, superior. Para Nietzsche, todo ato de auxílio apresenta-se como consolo a esse tipo de vida, aos fisiologicamente obstruídos; por isso, manifestam uma tendência a se associarem, pois através da união, prestam auxílio e amor ao próximo, o que justamente tem por base uma estimulação da vontade de potência. Vemos, assim, o acolhimento de Grace sem outra necessidade que não a bondade característica de *Dogville* e ainda é a mesma condição e moral que está presente nas alternâncias manifestas no ódio radical, outrora latente e tornado público com relação a Grace, justificando, para os habitantes, todo esforço em aniquilá-la.

Há uma observação, presente nos textos de Nietzsche, apontando para a necessidade de proteger os sãos dos doentes, já que, para ele, “os doentes são o maior perigo para os sãos”.⁸ Ora, em sua exposição, os fortes são temidos e venerados, enquanto os fracos são tidos por desprezíveis. Não obstante, através de uma vingança imaginária, transformaram o senhor em escravo. O objetivo maior dos doentes é tornar todos doentes e, por isso, toda força, saúde, orgulho são vistos como algo depreciativo. Todavia, aparecem assim aos rancorosos, que mascaram a vingança e o rancor na forma de um novo amor, ocultando, com isso, o ódio presente no interpretar e avaliar. Desse modo, torna-se fundamental manter sempre presente a pergunta O que quer aquele que se alia e organiza os doentes? A resposta a essa questão permite identificar a vontade de nada, o nihilismo, na base das postulações, e denunciar a sua vitória como um meio de introduzir a miséria mesmo nos fortes: “quando chegassem eles ao supremo, mais sutil e mais sublime triunfo da vingança? [...] quando eles conseguissem *colocar* sua própria miséria e toda miséria do mundo *na consciência* dos que são felizes”, fazendo com que eles cheguem a se negar afirmando: “é uma vergonha ser feliz! *Há muita miséria*”.⁹

Os fortes, por conseguinte, colocam-se em uma situação paradoxal: infelizes diante da própria felicidade, envergonhados diante da própria força. Em vista disso, Nietzsche afirmar que eles têm de ser apartados dos fracos para evitar o seu adoecimento, cuja manifestação máxima será “o grande nojo e a grande compaixão pelo homem”. Se os fortes não podem se juntar aos fracos, então não cabe a eles igualmente tratá-los. Há uma impossibilidade natural de transpor o *pathos* da distância, o que torna impossível ao senhor rebaixar-se a escravo ou tornar-se instrumento dele, ainda que como curandeiro, pressupondo que isso fosse possível, já que o tipo senhor não é imune ao nojo, como Grace não o é.

A narrativa de Trier mostra-nos isso através do adoecimento da personagem central que vai perdendo a habilidade de olhar para frente, de desvencilhar-se

8 *Genealogia da Moral*, “Terceira dissertação”, § 14, KSA 5.367, tradução de RRTF.

9 *Genealogia da Moral*, “Terceira dissertação”, § 14, KSA 5.370-371, tradução de RRTF.

através do esquecimento de todo malefício sofrido. Ela começa a ter chagas, manifestas na imobilidade do corpo enquanto uma tentativa de estancar a doença já viva, mas agindo lentamente. Na perspectiva nietzschiana, há uma certa normalidade na condição doentia do homem, uma certa constância de condição. Em diversas épocas, ele manifesta um fastio diante da vida, expressando, com isso, um descontentamento de si mesmo. Apesar de configurar-se como o indomado, o insaciável, aquele que quer dominar o mundo determinando a natureza e Deus, é igualmente o mais suscetível ao adoecimento de si, ao fastio diante da vida, e isso como decorrência da dificuldade e, quiçá, impossibilidade de assimilar a transformação radical que sofreu, quando se viu encerrado no âmbito da sociedade e da paz, internalizando os impulsos outrora sem amarras. Somente em casos raros isso não se processa: “Se a morbidez é tão normal no homem — e isso é incontestável — então se deveria ainda mais estimar os raros casos de poder da alma e do corpo, os golpes certos do gênero humano, e proteger mais intensamente os seres bem-sucedidos contra a atmosfera maligna dos doentes”.¹⁰

Voltando ao filme, basta observar que se os habitantes de Dogville concordam em eliminar a heroína ao entregá-la aos gangsteres, acordando com a eliminação do adversário sempre de prontidão para revelar o espelho sem inversões que os permitia se verem de outro modo, Grace termina destruindo a cidade e, com isso, reproduzindo a ação das personagens que julgava diferir por completo. Em ambos os casos, está presente a má Éris que põe termo à disputa ao eliminar o adversário, apontando para o adoecimento completo de Grace ao fim da narrativa.

Convém trazer para nossa análise outro conceito nietzschiano, o de luta que se encontra presente em todos os momentos do discurso dele, expressando sempre o movimento, embora com acréscimos e contornos diferenciados ao longo da elaboração da obra. A luta, como conceito fundamental, está presente nas relações entre os impulsos em cada homem e nas relações de disputa entre os homens, que lutam para estabelecer a hegemonia de valores e impor uma interpretação, mas nunca visando à destruição ou ao aniquilamento do adversário que, no limite, enquanto forte, é temido e venerado. Tomemos o texto *A Disputa de Homero* em que a luta aparece como disputa, resgatando o sentido do *agon* grego presente na *Ilíada* quando do combate entre os heróis helenos. Trata-se de compreender a disputa como qualidade, enquanto atua estimulando os homens à ação e jamais conduzindo ao aniquilamento do outro, pois é uma boa Éris, como diz Hesíodo, que conduz os homens sem hostilidade e sem aniquilação, como em um jogo que determina sempre a continuidade da disputa. Somente a má Éris dirige uma luta que destrói, aniquila e mata o adversário. Em Nietzsche, esse é o desejo não

¹⁰ *Genealogia da Moral*, “Terceira dissertação”, § 14, KSA 5.367, tradução de RRTF.

manifesto do tipo escravo e é ele que vemos reger as ações em *Dogville* e também o desejo confesso de Grace no final dele.

Mas e o nosso desejo? Quanto de verdade suportamos?

Em nossa ótica, vemos nosso desejo no desejo de Grace, manifestamos nossa doença ao assistir ao filme, mostrando de modo iniludível que nem ela e nem nós somos imunes ao ressentimento e aos ideais ascéticos. Ao final de *Dogville*, expomos o brilho sutil de nossas chagas supurantes com a satisfação que sentimos quando a cidade é destruída, mesmo a morte das crianças nos parece pertinente, afinal, *Dogville* é má e o mundo seria melhor sem ela. Trier através de *Dogville* nos dá de presente um espelho incapaz de inversão, sem que percebamos damos vazão ao nosso desejo de aniquilar o inimigo, aquele que nos fere, processa-se a remoção lenta do véu silencioso de nossa inconfessável vingança, congratulamo-nos com Grace da missão necessária de destruir *Dogville* e, ao fazê-lo, nossa humanidade fracassa, damos vazão irrestrita à nossa Santa Ira, queremos iniludivelmente a morte de *Dogville*, mostrando o entrelaçamento apontado por Nietzsche entre humanidade e doença.

Em *Para além de Bem e Mal*, Nietzsche escreve: “quase tudo o que chamamos de ‘civilização superior’ repousa sobre a espiritualização e o aprofundamento da *crueidade*: tal é a minha tese. Esse ‘animal feroz’ não foi, de forma alguma, abatido: ele vive e prospera, ele apenas... se divinizou”.¹¹ Na compreensão do filósofo, a espiritualização da crueldade não a exclui, apenas a transforma. Mas há um ponto interessante a ressaltar referente à crueldade, pois a sua exaltação dela, na visão nietzschiana, não visa jamais ao pessimismo diante da vida. Bem pelo contrário, em todas as épocas em que a humanidade associava a crueldade à festa e à alegria, seja para o prazer dos deuses “Qual foi, no fundo, o sentido da guerra de Tróia e de outros horrores trágicos semelhantes? Sem dúvida, foram *jogos para deleitar* os deuses”¹², seja dos homens, sem incutir nela um valor depreciativo, não havia pessimismo na avaliação da vida. A existência era mais leve e alegre quando o homem não se envergonhava de seus impulsos. O peso e o pessimismo estão diretamente relacionados com o homem domesticado, aquele que nega a vida e os instintos, promovendo o pessimismo e o niilismo que surgem a partir da moralização das noções de ‘culpa’, ‘consciência’, ‘dever’ e dos demais valores da moral judaico-cristã, que vê nas manifestações espontâneas do homem algo imoral e, com isso, decreta a vergonha do homem diante do homem.

11 *Para além de Bem e Mal* § 229, KSA 5.166. Tradução conforme Paulo Cesar Souza (Nietzsche, 1992).

12 *Genealogia da Moral*, “Segunda dissertação”, § 7, KSA 5.304, tradução de RRTF.

Ao sublimar a crueldade, transpondo-a ao plano imaginário o homem inaugura a cisão da consciência e o mal-estar da humanidade, fazendo com que a força do impulso e os efeitos decorrentes da suspensão dele determinem a doença na condição humana. Um ensaio inverso seria possível? Sim, mas nesse caso, nietzschianamente, teríamos transvalorado os valores de nossa cultura, superado a moral judaico-cristã, nos colocado para além de bem e mal e verdade e erro, situado o valor nessa vida, ultrapassado o homem, criando pelo prazer de criar e destruindo pelo prazer de destruir, e nos situando para além-do-homem. Afinal, como afirma Nietzsche:

O homem é uma corda estendida entre o animal e além-do-homem – uma corda sobre um abismo. É o perigo de transpô-lo, o perigo de estar a caminho, o perigo de olhar para trás, o perigo de tremer e parar. O que há de grande, no homem, é ser ponte, e não meta: o que pode amar-se, no homem, é ser *uma transição* e um *ocaso*.¹³

Referências

- AZEREDO, V. D. *Nietzsche e a dissolução da moral*. 2ª ed. São Paulo: Unijuí: Discurso, 2003.
- DELFINO, D. 'Dogville' e a morte do humanismo. *Espaço Socialista*. <http://espacosocialista.org/portal/2008/12/dogville-e-a-morte-do-humanismo>. Acesso em 17/02/2018.
- GEN. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Loyola, 2016.
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke - Kritische Studienausgabe*, edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1967/1978. 15 vol.
- NIETZSCHE, F. *Nietzsche - Obras Incompletas*, coleção "Os Pensadores", tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Mario da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.
- NIETZSCHE, F. *Para além de bem e mal*, Trad. Paulo César Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

¹³ Nietzsche, *Assim falou Zaratustra*, "Prólogo", § 4, KSA 4.16. Tradução conforme Mário da Silva (Nietzsche, 1981).

A fisiopsicologia de Nietzsche: o diagnóstico e a elevação da cultura como tarefa do médico filósofico

The Physiopsychology of Nietzsche:
the diagnosis and the cultural elevation as
the task of the philosophical physician

Wilson Antonio Frezzatti Jr.

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

RESUMO

As produções humanas, segundo Nietzsche, são expressões fisiológicas, ou seja, expressões de um conjunto de impulsos em luta por mais potência. Essa perspectiva ocupa papel central nas reflexões da maturidade do filósofo: sua fisiopsicologia desenvolve um diagnóstico das produções culturais e indica quais manifestações possuem um caráter saudável e quais delas são doentias. Nietzsche assume o papel de médico na medida em que se preocupa com um medicamento, isto é, com um contra-ideal, com um adversário da civilização entendida enquanto domesticação dos impulsos humanos. O médico nietzschiano antagoniza-se àquele proposto pela tradição filosófica: não é um médico de almas.

PALAVRAS-CHAVE

Civilização; Cultura;
Fisiopsicologia;
Médico filósofico;
Vontade de potência.

ABSTRACT

Human productions, according to Nietzsche, are physiological expressions, i.e. expressions of a multiplicity of drives in struggle for expansion of power. This perspective plays a central role in the reflections of the maturity of the philosopher: his Physiopsychology develops a diagnosis of the cultural productions and indicate which manifestations have a healthy character and which of them are sick. Nietzsche assumes the role of physician inasmuch as he is concerned with a remedy, with a counter-ideal, with an adversary of the civilization understood as domestication of the human drives. The Nietzschean physician antagonizes that one proposed by the philosophical tradition: he is not a physician of souls.

KEY WORDS

Civilization; Culture;
Physiopsychology;
Philosophical Physician;
Will to Power.

A figura do médico está presente em quase toda a obra de Nietzsche, tanto nos textos publicados quanto nos fragmentos póstumos. Sua presença ocorre desde simples analogias até um papel central nas propostas de uma nova filosofia e de superação do pensamento vigente, tornando-se uma personagem conceitual. Neste artigo, daremos destaque ao médico associado à fisiopsicologia nietzschiana, a qual, conforme *Para além de Bem e Mal* § 23, é a morfologia e a doutrina do desenvolvimento da vontade de potência (*Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht*).¹ Esse é um médico que não apenas diagnostica a decadência, mas também preconiza a superação desse estado mórbido. No contexto dessa perspectiva, entendemos que Nietzsche propõe um ciclo cultural que chamamos “ciclo vital da cultura”. É importante para o filósofo alemão, ao investigar as culturas de sua época ou anteriores, como a grega, identificar se a cultura em questão está em elevação ou em decadência para poder distinguir as ações que possam contribuir para a manutenção da decadência daquelas que possam propiciar sua superação.

Analogias com o papel e a atuação do médico são muito comuns nos textos nietzschianos. Em um fragmento póstumo de 1875, temos a seguinte comparação: “Nossos filólogos se assemelham aos verdadeiros educadores tanto quanto os curandeiros dos povos selvagens aos verdadeiros médicos”.² Em *Aurora*, no aforismo “A comédia da compaixão”, a comparação é com a compaixão: “Por mais que gostemos de nos importar com um infeliz: em sua presença representamos sempre um pouco de comédia, não dizemos muitas coisas que pensamos e nem como as pensamos, com aquela cautela do médico junto ao leito do enfermo grave”.³ Outro exemplo: “Distanciar-se dos fenômenos morais do mesmo modo que o médico se mantém distante da crença nas bruxas e da doutrina ‘da garra do diabo’”.⁴

Porém, o filósofo alemão não se restringe às analogias. Desde seus primeiros textos, Nietzsche propõe a necessidade de um médico filosófico para cuidar da cultura, o qual seria antagonista do médico de almas da tradição estoica ou epicurista. Estes médicos são considerados pelo filósofo alemão como charlatães: “Deve-se ter cuidado com os médicos charlatães [*Pfuscher-Ärzte*], (a maioria é composta pelos eruditos)”.⁵ Eles são charlatães porque enganam que são capazes de curar: “*Os médicos mais perigosos — Os médicos mais perigosos*

1 Cf. *Para além de Bem e Mal* § 23, KSA 5.38. Sobre a fisiopsicologia nietzschiana e a sua relação com a psicofisiologia francesa, cf. Frezzatti, 2010 e 2014a.

2 *Fragmento Póstumo* 5 [160] da primavera-verão de 1875, KSA 8. 84-85.

3 *Aurora* § 383, KSA 3.248.

4 *Fragmento Póstumo* 26 [23] do verão- outono de 1884, KSA 11.155.

5 *Fragmento Póstumo* 31 [8] do outono de 1873–inverno de 1873-1874, KSA 7.751.

são os que, como comediantes [*Schauspieler*] natos, imitam o médico nato com a perfeita arte do engano”.⁶ Jesus também é visto como um médico da alma que tem uma crença numa estúpida e ineficiente medicina universal: para combater a sensualidade (*Sinnlichkeit*), arranque-se os olhos.⁷

Nietzsche, em *Schopenhauer como educador*, pergunta quem será, em sua época, médico o bastante para reconhecer que a dedicação cega da juventude às ciências não pode originar-se de um pretenso impulso à verdade [*Trieb zur Wahrheit*], pois um impulso não poderia visar a algo puro, sem consequências, como é o caso do conhecimento. A investigação sobre o erudito [*Gelehrte*] deve mostrar que ele não é movido por uma disposição desinteressada, por buscar a verdade pela verdade: o erudito é um amontoado de impulsos e estímulos muito variados. Nietzsche enumera treze desses impulsos e estímulos, e cada um deles se constitui de um aglomerado de características: a curiosidade forte e o impulso de contradição; o olhar sagaz para as coisas próximas e o míope para o longínquo; o prosaísmo; a aridez de sentimento, ou seja, a não percepção do excesso de sofrimento que o excesso de conhecimento causa; a modéstia; a fidelidade aos mestres; a especialização como hábito de fazer sempre o mesmo; a fuga do tédio; a busca de um ganha-pão; o respeito aos colegas e o medo de sua desaprovação; a vaidade; o impulso ao acaso; o impulso à justiça. Em consequência dessa mescla, temos um infecundo servidor da verdade pura, e o que é pior, com ódio do que é fecundo, ou seja, do gênio⁸ — os eruditos querem apalpá-lo, dissecá-lo e matá-lo. As épocas profundamente doentes e desanimadas estimam o erudito como sendo o homem superior. Esse é o caso da época de Nietzsche, que não sabe o que é cultura [*Kultur*], em que há um forte antagonismo entre Estado e cultura. O Estado patrocina apenas a instrução [*Unterricht*] e a formação [*Bildung*] que visam apenas ao lucro. No entanto, a apatia e a confusão dessa época, sob influência do cristianismo⁹, impedem que os melhores sejam capazes de disciplinar e de serem guias de outras pessoas. Nietzsche clama por um médico que seja um verdadeiro

6 *Humano, demasiado Humano*, I, § 306, KSA 2.241. Outros trechos indicam o charlatanismo dos médicos da alma tradicionais e os seus perigos: “O perigo do médico — É necessário termos nascido para o nosso médico, senão morremos devido ao nosso médico” (*Humano, demasiado Humano*, I, § 573, KSA 2.330; e “Sim, queremos despertar e curar, mas não de modo que os despertados tenham que voltar a dormir e os curados pereçam devido à cura” (*Fragmento Póstumo* 12 [189] do outono de 1881, KSA 9.608).

7 Cf. *O Andarilho e sua Sombra* § 83, KSA 2.589-590. Nietzsche refere-se a Mateus 5:29-30 e 18:9.

8 Sobre a concepção nietzschiana de gênio, cf. Nasser, 2012 e Frezzatti, 2006, pp. 143-181.

9 Junto com a insensibilidade e a repugnância ao natural, há uma atração pelo natural como busca por um ponto de apoio. Em consequência desse paradoxo, temos uma confusão na alma moderna, que a condena a ser estéril e sem alegria (cf. *Schopenhauer como educador* § 2, KSA 1.345-348).

filósofo e educador [*Erzieher*] moral: “onde estão os médicos da humanidade moderna que, em si mesmos, tenham os seus pés tão firmes e saudáveis que ainda poderiam cuidar de alguma outra pessoa e a guiar pela mão?”.¹⁰ É nessa busca que Nietzsche diz encontrar Schopenhauer, o modelo de mestre de si mesmo, aquele que une pensamento e vida. Assim, tal mestre não é um médico que busca a ataraxia e a *epoche*, como faziam os médicos estoicos e epicuristas.

Nesse contexto, “o filósofo como médico da cultura [*Artz der Cultur*]”¹¹ deve investir contra o predomínio da erudição, deve reprimir os efeitos bárbaros do impulso do saber [*Wissenstrieb*], isto é, a destruição do estilo e preparar o surgimento do gênio.¹² Nessa mesma época, Nietzsche define cultura como: “Cultura [*Kultur*] é, sobretudo, unidade de estilo artístico [*Einheit des künstlerischen Stiles*] em todas as manifestações da vida de um povo”.¹³ A importação e a mistura de manifestações culturais de diversas procedências destrói a genuinidade de um povo: trata-se não de uma cultura inferior, mas da própria ausência de cultura. A barbárie, nesse momento da produção nietzschiana, é a ausência de estilo e, portanto, é o oposto da cultura.

Em todo lugar, para o filósofo alemão, há sintomas de atrofia da formação e

10 *Schopenhauer como educador* § 2, KSA 1.345-346. O médico como alguém sadio que se encontra acima dos doentes e, por isso mesmo, capaz de curá-los não pode ser aceito no contexto teórico de *Genealogia da Moral*. Não faz parte da tarefa dos sãos ser médico dos doentes. Os sãos estão comprometidos com o futuro do homem e não podem ser vítimas do grande nojo do homem e da grande compaixão do homem. Eles devem ser portadores do *pathos* da distância. Os médicos dos doentes devem ser também doentes: esse é o sentido do sacerdote ascético. Para dominar os que sofrem e curá-los, esse médico deve ferir antes: envenena a ferida, piorando a doença, ou seja, o sacerdote ascético muda a direção do ressentimento, sendo que o próprio doente passa a ser culpado de sua dor (má consciência). Entretanto, aqui não temos nem uma verdadeira cura nem um verdadeiro médico, pois há apenas entorpecimento (cf. *Genealogia da Moral*, “Terceira dissertação”, § 14-15 e 17, KSA 5.367-375 e 377-382). Em *Crepúsculo dos Ídolos*, “O problema de Sócrates”, § 11, Sócrates é igualmente um pseudomédico. Ele parecia ser um médico, um salvador e acreditava sair da *décadence* lutando contra ela por meio da racionalidade e da consciência, que resistiam aos instintos (cf. KSA 6.72-73). Ao morrer, segundo Nietzsche, o filósofo grego sabia que estava doente, pois lembra Críton de sacrificar um galo a Asclépio: “Sócrates não é um médico, ele murmurou para si mesmo: a morte somente é medico aqui... Sócrates, ele mesmo, apenas esteve doente por longo tempo...” (KSA 6.73).

11 *Fragmento Póstumo* 23 [15] do inverno de 1872-1873, KSA 7.545. Para mostrar que a preocupação do médico nietzschiano parece estar mais focada na cultura que no indivíduo, apresentamos o *Fragmento Póstumo* 3 [1] 159 do verão-outono de 1882: “Nos indivíduos, a loucura [*Irrsinn*] é rara — mas nos grupos, partidos, povos, épocas, é a regra: e por isso os historiadores não têm falado da loucura até hoje. Mas chegará o tempo em que os médicos escreverão a história” (KSA 10.72).

12 Cf. *Fragmento Póstumo* 23 [14] inverno 1872-1873, KSA 7.544-545.

13 *David Strauss, o devoto e o escritor* § 1, KSA 1.163.

um completo *laissez faire* das ciências: recuo da religião; pressa; lutas nacionais¹⁴; nas classes cultas [*gebildeten Ständen*], há prevalência do dinheiro e falta de amor e de magnanimidade; a arte e a ciência estão a serviço da barbárie (ausência de estilo); etc. Os eruditos impedem o trabalho dos médicos e negam a existência da doença.¹⁵ A cultura, segundo o jovem Nietzsche, só pode surgir do significado central de uma arte ou de uma obra de arte. A tarefa da filosofia é preparar a consideração de mundo [*Weltbetrachtung*] dessa obra de arte. O Estado deveria assumir essa tarefa, da mesma maneira que, conforme acredita Nietzsche, o antigo Estado grego aristocrático. Ele deve harmonizar o desenvolvimento das várias forças existentes com o desenvolvimento das poucas forças que correspondem aos fins do próprio Estado.¹⁶ O estado cultural [*Kulturstaat*] deve impedir que os fortes se destruam entre si, unindo-os numa meta comum. Esse alvo, difícil e artificial, degenera-se muito facilmente, e é tarefa do médico cuidar dessa harmonia. O médico da cultura, por meio da filosofia, deve aliar essas forças, impedir que a filosofia destrua a si mesma, a cultura e a felicidade.

Assim como Schopenhauer, esses filósofos-médicos devem ser filósofos para si, e, ao invés do apolíneo “Conhece-te a ti mesmo”, Nietzsche exorta: “Médico, cura-te a ti mesmo”.¹⁷ Essa cura envolve, entre outras atitudes, conhecer o sofrimento para atenuá-lo e evitar a compaixão, que redobra o sofrimento.¹⁸ A compaixão talvez seja a origem da incapacidade dos médicos filosóficos ajudarem outras pessoas, ela é um perigo a ser evitado: “Quem quiser muito, como médico, servir à humanidade *em qualquer sentido* deverá ser muito cauteloso com esse sentimento [a compaixão], — ele o paralisa em todos os momentos decisivos e prende sua sabedoria e sua precisa mão benéfica”.¹⁹ O médico deve evitar não apenas a compaixão, deve nos livrar também dos sentimentos de culpa e vingança e dos conceitos de pecado e castigo.²⁰ Ao invés da compaixão, como um bom médico, deve fazer algo para compartilhamento da alegria, o que multiplicaria a força do mundo [*die Kraft der Welt*]: devemos rir para não sermos contaminados

14 Sobre o nacionalismo e cultura em Nietzsche, cf. Silva Jr., 2007, pp. 99-118.

15 Cf. *Fragmento Póstumo* 29 [222] do verão-outono de 1872-1873, KSA 7.718-719.

16 Cf. *Fragmento Póstumo* 29 [222] do verão-outono de 1872-1873, KSA 7.718-719.

17 *Fragmento Póstumo* 29 [213] do verão-outono de 1872-1873, KSA 7.715. Essa postura, posteriormente, será uma característica importante da grande saúde. Em *Assim falava Zaratustra*, no discurso “Da virtude que dá” § 2, temos também a exortação ao cuidado de si: “Médico, ajuda a ti próprio: assim ajudas também a teu doente. Seja esta a tua melhor ajuda, que ele veja com seus próprios olhos aquele que cura a si próprio” (KSA 4.100). Essa exortação parafraseia Lucas 4:23, o evangelista médico e companheiro de Paulo.

18 Cf. *Fragmento Póstumo* 2 [35] primavera 1880, Nietzsche, 1999, v. 9, p. 39.

19 *Aurora* § 134, KSA 3.125.

20 Cf. *Aurora* § 202, KSA 3.128.

pela desolação²¹. O efeito depressivo da compaixão sobre a vida ainda é tema em *O Anticristo* § 7: “Ser médico *nisso*, ser inexorável *nisso*, conduzir o escalpelo *nisso* — isso pertence a *nós*, essa é a *nossa* espécie de amor aos homens, assim *nós* somos filósofos, nós *hiperbóreos!*”²² No contexto teórico dessa obra, a compaixão entrava o processo seletivo [*Selection*], ou seja, conserva a degeneração da configuração de impulsos que está madura para a dissolução.²³ Os hiperbóreos são, para o filósofo alemão, o tipo que se antagoniza ao decadente homem moderno, e são ainda aqueles que estão desvinculados dos valores vigentes.²⁴

Em *Humano, demasiado Humano*, agora em contexto teórico diferente de seus primeiros textos, a busca pelo médico filosófico continua. No aforismo 243, intitulado “O futuro do médico”, Nietzsche afirma que os médicos da alma são rejeitados e que ao novo médico não basta ser um bom diagnosticador, deve reunir as habilidades e os artifícios de outros profissionais: uma eloquência adaptada a cada paciente; uma virilidade que afaste a pusilanimidade do doente; uma flexibilidade diplomática para mediar os que precisam de alegria e os que podem doá-la; e sutileza de um advogado que entenda os segredos da alma sem denunciá-los. Sua tarefa é ainda fomentar a alegria e a fecundidade do espírito, mas por meio de uma “aristocracia” no corpo e no espírito.

“Onde estão os novos médicos da alma?”, pergunta Nietzsche em *Aurora* § 52.²⁵ Os antigos médicos da alma pioraram as doenças humanas ao combatê-las. Eles são charlatães: suas consolações são apenas anestésicos e inebriantes que produzem alívio momentâneo apenas.

Ainda no prefácio de 1886 de *A gaia Ciência*, Nietzsche faz um apelo ao

21 Cf. *Fragmento Póstumo* 7 [285] fins de 1880, KSA 9.377-378.

22 KSA 6.173.

23 Cf. *O Anticristo* § 47, KSA 6.225-226. Nesses dois parágrafos de *O Anticristo*, vemos a função do médico unida à do filósofo (§ 7) e à do filólogo (§ 47): “Com efeito, não se é filólogo e médico sem ser também ao mesmo tempo *anticristão*. Como filólogo, olha-se *atrás* dos ‘livros sagrados’; como médico, *atrás* da depravação fisiológica do cristão típico. O médico diz ‘incurável’; o filólogo, ‘impostura’...” (*O Anticristo* § 47, KSA 6.226).

24 Em *O Anticristo* § 1: “Olhem-nos na face. Nós somos hiperbóreos, — sabemos bastante bem quanto apartados vivemos. ‘Nem por terra nem por água encontrarás o caminho que conduz aos Hiperbóreos’: já sabia Píndaro sobre nós. Além do norte, do gelo, da morte — *nossa* vida, *nossa* felicidade... Nós descobrimos a felicidade, nós sabemos o caminho, nós achamos a saída de milênios inteiros de labirinto. Quem *mais* a encontrou? — O homem moderno porventura? ‘Eu não sei o que fazer; sou tudo aquilo que não sabe o que fazer’ — geme o homem moderno... *Dessa* modernidade nós estávamos doentes, — da paz podre, do compromisso covarde” (KSA 6.226). Na mitologia grega, os hiperbóreos são um povo que habita além do extremo norte, além da região na qual soprava o vento norte (Bóreas). Nessa região mítica, não haveria noite, temperaturas excessivas, guerra, doenças. Eram dedicados a Apolo e viveriam uma eterna felicidade, cantando e dançando.

25 KSA 3.56.

surgimento de um médico para a cultura:

Eu ainda espero que um *médico* filosófico, no sentido excepcional da palavra — um médico que se ocupe do problema da saúde geral de um povo, de um tempo, de uma raça, da humanidade —, tenha um dia a coragem de levar ao ápice a minha suspeita e de ousar a proposição: em todo o filosofar até agora nunca se tratou de “verdade”, mas de algo outro, digamos saúde, futuro, crescimento, potência, vida...²⁶

Entramos aqui no terreno conceitual da tentativa de desvelamento do disfarce inconsciente das necessidades fisiológicas. A fisiologia nada mais seria que uma interpretação do corpo. Nesse contexto, devemos entender o termo fisiologia como a dinâmica impulsional e o corpo como uma configuração de impulsos que lutam por mais potência. Em outras palavras, temos como pano de fundo o conceito de vontade de potência [*Wille zur Macht*].²⁷ Assim, podemos entender que o aforismo 23 de *Para além de Bem e Mal* fornece a doutrina que esse médico deve seguir: uma morfologia e doutrina do desenvolvimento da vontade de potência [*Morphologie und Entwicklungslehre des Willens zur Macht*]. Essa doutrina, segundo o filósofo alemão, é uma autêntica fisiopsicologia [*Physio-Psychologie*], um caminho para uma abordagem profunda dos problemas. Uma abordagem inseparável do problema da cultura, e Nietzsche considera-se o primeiro a entender a cultura como um problema e a investigar quais caminhos promovem efetivamente sua elevação: “E, eu falo seriamente, ninguém antes de mim conhecia o reto caminho, o caminho *para cima*: é somente a partir de mim que existe novamente esperanças, tarefas, caminhos para prescrever à cultura [*Cultur*] — *eu sou seu alegre mensageiro*... E, assim, eu sou um destino [*Schicksal*]...”.²⁸ Para cumprir esse destino de contribuir com a elevação da cultura europeia, há que se conhecer as etapas do desenvolvimento da cultura.

Podemos considerar que o que chamamos “ciclo vital da cultura”²⁹ é antecipado pelos climas espirituais [*geistige Klimata*] do parágrafo 188 de *O Andarilho e sua Sombra*. Nesse aforismo, as diferentes culturas [*Culturen*] são diferentes climas espirituais, sendo que cada um é particularmente danoso ou salutar para este ou aquele organismo.³⁰ O conhecimento da história das diferentes culturas é uma espécie de farmacologia, uma doutrina dos remédios que o médico deve utilizar para enviar cada um ao clima que lhe for mais propício, seja temporariamente, seja

26 *A gaia Ciência*, “Prefácio”, § 2, KSA 3.349.

27 Para maiores detalhes da noção de vontade de potência, cf. Marton, 2000, pp. 41-72.

28 *Ecce Homo*, “Crepúsculo dos ídolos: Como filosofar com o martelo”, § 2, KSA 6.355.

29 Sobre nossa proposta de “ciclo vital da cultura”, cf. Frezzatti, 2006, pp. 245-291.

30 Sobre as metáforas climáticas em Nietzsche, Cf. Wotling, 1995, pp. 245-272.

definitivamente. Deve-se oferecer condições para que homens extremamente úteis vicejem: “a transplantação [*Verpflanzung*] espiritual e corporal como remédio”.³¹ Com a história da cultura, teríamos um tratamento espiritual [*Cur der Geister*]; com uma geografia médica [*medizinische Geographie*], teríamos quais degenerações e enfermidades cada região ocasiona e quais curas fornece.³² A história das culturas, inicialmente apenas espiritual, vai desenvolver-se numa perspectiva fisiopsicológica, na qual o impulso não é nem espiritual nem corporal, mas é apenas um processo contínuo de tendência de crescimento de potência.

Embora Nietzsche tenha como uma de suas principais preocupações a elevação da cultura, o filósofo alemão é um crítico ferrenho das noções de progresso e de civilização. A cultura é produto da ação criadora e de imposição de valores e, portanto, produto do estabelecimento de verdades de um grande homem [*grosse Mensch*] ou gênio [*Genie*]. Esses valores são a expressão ou os sintomas de impulsos potentes e altamente hierarquizados que conseguiram ter livre curso. A civilização, por sua vez, expressa a domesticação [*Zähmung*] e decadência de impulsos: por não poderem crescer em potência, necessitam manter seu estado para evitar a dissolução derradeira. A idéia de progresso, para Nietzsche, faz parte das noções decadentes associadas à civilização. O filósofo não acredita em nenhuma forma de progresso e muito menos no progresso da humanidade como um todo: “Que nós não nos enganemos! O tempo corre avante, — nós gostaríamos de crer que tudo que estivesse no tempo também corresse avante... que o desenvolvimento [*Entwicklung*] fosse uma evolução [*Vorwärts-Entwicklung*]... Isso é a aparência enganosa que seduz os mais prudentes: mas o século XIX não é um progresso em relação ao XVIII”.³³ Isso faz com que Nietzsche pense em formas cíclicas e não lineares

31 *O Andarilho e sua Sombra* § 188, KSA 2.634.

32 Ideias como essa aparecem em *Ecce Homo*, por exemplo: “Agora, quando, após longo exercício, leio em mim os efeitos de origem climática e meteorológica, como em um instrumento muito sensível e confiável, e já numa curta viagem, tal como de Turim a Milão, posso verificar fisiologicamente em mim a alteração em graus da umidade do ar, penso com horror no fato *inquietante* de que minha vida, durante os últimos dez anos, anos com perigo de vida, passou-se sempre em lugares errados e francamente *proibidos* para mim” (*Ecce Homo*, “Por que sou tão esperto”, § 2, KSA 6.282-283); e “A noção de ‘deus’ inventada como antagonista à vida —, nela tudo nocivo, venenoso, caluniador, toda inimizade mortal contra a vida, associados em uma horrível unidade! A noção de ‘além’, de ‘mundo verdadeiro’, inventada para depreciar o *único* mundo que existe — para não deixar à nossa realidade terrena nenhum alvo, nenhuma razão, nenhuma tarefa! A noção de ‘alma’, ‘espírito’, por fim ainda ‘alma imortal’, inventada para desprezar o corpo, torná-lo doente — ‘santo’ —, para colocar uma terrível leviandade em todas as coisas que merecem seriedade na vida, as questões de alimentação, habitação, dieta espiritual, tratamento dos doentes, asseio, clima!” (*Ecce Homo*, “Por que sou um destino”, § 8, KSA 6.373-374).

33 *Fragmento Póstumo* 15 [8] da primavera de 1888, KSA 13.408.

para entender o desenvolvimento (*Entwicklung*): “É necessário que a humanidade viva em *ciclos*; única forma durável. Não é necessário que a cultura [*Cultur*] dure o máximo possível, mas que ela seja o máximo possível breve e elevada”.³⁴ Nietzsche quer afastar toda meta teleológica e, assim, o processo do vi-a-ser se desenrola como a sequência infinita de vários ciclos, já que o mundo não teve começo e nem terá fim.³⁵ Além disso, o ciclo da cultura segue o ciclo da própria vida.

O desenvolvimento cíclico da cultura não está explicitado nos textos do filósofo alemão. Contudo, podemos auferir esse desenvolvimento da maneira que Nietzsche apresenta as características da cultura superior, da cultura tardia (*spät*) ou da última fase ou ainda envelhecida e da transformação de uma determinada cultura. Nesse sentido, deve ser levado em conta o parágrafo 262 de *Para além de Bem e Mal*: um povo seleciona as características morais e culturais que permitem sua expansão frente aos desafios.³⁶ Em cada cultura, foram desenvolvidas, devido às duras condições e às lutas com os vizinhos ou com os oprimidos rebeldes, características que lhe permitiram vencer e evitar o risco de ser exterminada. As propriedades que propiciaram a vitória são fixadas através de uma moral aristocrática e cultivadas como virtudes. Com o tempo, contudo, uma situação tranquila é atingida: não há mais vizinhos para serem dominados e os recursos existem em abundância. A diminuição da pressão sobre o grupo alivia a rigidez da disciplina e a tensão exercida pelos antigos valores. A variação do tipo fixado aumenta, tanto o refinamento quanto a degeneração: não há mais uma pressão seletiva, há um desvio das virtudes antigamente criadas e o indivíduo atreve-se a isolar-se e separar-se do resto. Os indivíduos passam agora a competir entre si, afastados que estão da antiga moral, pois esta não mais modela nem mais limita. Cada indivíduo passa a produzir sua própria legislação, seus próprios valores e suas próprias estratégias de desenvolvimento e conservação. Transbordam, ao mesmo tempo, todas as potencialidades da raça, numa luta por crescimento, a qual o filósofo alemão compara com a explosão de vida numa floresta tropical (plantas sobrepondo-se umas sobre as outras em busca de luz). É nesse momento agudo que surge novamente a ameaça, o obstáculo, a dificuldade, a pressão seletiva — “a mãe da moral”: a agressão parte do conterrâneo, do familiar, dos próprios impulsos. Essa situação pode se desenrolar no desenvolvimento de novos tipos e na criação de novos valores por aqueles capazes de enfrentar essa tarefa.

34 *Fragmento Póstumo* 2 [5] do verão-outono de 1882, KSA 10.44-45.

35 Cf. *Fragmento Póstumo* 14 [188] da primavera de 1888, KSA 13.374-376.

36 O aforismo 262 de *Para além de Bem e Mal* (KSA 5.214-217) significa, para nós, a passagem da adaptação funcional de Wilhelm Roux para a filosofia de Nietzsche, cf. Frezzatti, 2014b, pp. 88-90 e 124-133.

A estabilização, ou seja, a ausência de desafios coloca a cultura diante de uma encruzilhada: de um lado, a estagnação, permanecer em uma situação tranquila sem obstáculos, sempre igual, sem desenvolver potencialidades; de outro, a oportunidade de superação, de desenvolver uma nova potencialidade, enfrentar um novo desafio. Para o filósofo alemão, a moral que serve para consolidar uma cultura deve ser, a seu tempo, abandonada. Cada ciclo inicia-se com a imposição de uma perspectiva e termina com sua superação, ou seja, com a imposição de uma nova perspectiva, que é o início do ciclo seguinte. Esses ciclos se sucedem indefinidamente. A conservação de uma perspectiva impede o surgimento de um novo ciclo, significando estagnação. A cultura que aparenta força por sua persistência é, na verdade, decadente.³⁷

As fases do desenvolvimento cíclico da cultura incluem um período de juventude (em que as forças ainda não atingiram seu máximo de potência), um período de apogeu (resultado de um processo de elevação da cultura, no qual atingimos o que Nietzsche chama cultura elevada ou superior) e um período em que a cultura está debilitada (cultura tardia). Nessa última fase da cultura, encontramos o que chamamos de encruzilhada: rompe-se a cultura vigente, o que possibilita a implantação de uma nova cultura, isto é, um possível processo de elevação, ou conserva-se a cultura vigente, o que impede a elevação e a obtenção de uma cultura superior. A cultura superior ou elevada é superior ou elevada em relação à cultura vigente. Dessa forma, o próprio processo de superação de uma cultura decadente e o estabelecimento de uma nova cultura, ou seja, de um novo conjunto de características, de uma nova perspectiva, de uma nova moral, de um novo processo seletivo, é entendido, por nós, como o processo nietzschiano de elevação, o qual só pode ocorrer se houver aumento de potência dos impulsos envolvidos.

Ao considerar as fases culturais, o médico ou o fisiopsicólogo nietzschiano pode recorrer a uma tipologia das culturas, pois o movimento cíclico, embora seja diferente, em sua expressão, em cada cultura, tem como possibilidade a mesma sequência de fases. Essa tipologia está calcada na configuração de impulsos de cada fase, ou seja, no grau hierárquico do conjunto de impulsos: dispersão enquanto decadência e forte hierarquia ou direção definida enquanto superioridade. Essa tipologia é uma face da crítica nietzschiana ao progresso: a humanidade não evolui para o melhor, para o mais forte ou para o superior.

É nesse sentido que o filósofo alemão compara a Europa de sua época com outras épocas de “cansaço filosófico”, cujo termo utilizado para representá-lo é “budismo”.³⁸ Assim, culturas tardias, elevadas, em elevação ou decadentes

37 Cf. *Fragmento Póstumo* 24 [28] inverno 1883/1884, KSA 10.661-662.

38 Cf. *Fragmento Póstumo* 10 [190] do outono de 1887, KSA 12.569-570.

são comparadas, agrupadas e hierarquizadas segundo seu estado “fisiológico”. O predomínio que a Alemanha poderia ter sobre a Europa é justificada por sua “barbárie”.³⁹ O fato de a França, uma cultura tardia ou envelhecida, ser a vanguarda da cultura é um sintoma da decadência européia. Nietzsche indica que a Rússia, outra cultura na fase “bárbara”, ou seja, de impulsos potentes, teria condições de dominar a Europa e a Ásia, inclusive a China e a Índia. Mas, indica ainda o filósofo, se a Europa cair na mão do rebanho, isto é, se se render à cultura tardia, será o fim da cultura européia: o filósofo alemão sugere, caso isso aconteça, salvar a cultura alojando-a em lugares distantes, por exemplo, o México.

É com relação à fase tardia da cultura que mais frequentemente Nietzsche apresenta sua tarefa de superar a cultura decadente. A fase da cultura tardia, serôdia ou envelhecida [*spät Kultur*] refere-se ao período em que os desafios não existem ou não estimulam mais. Seus homens não possuem mais uma característica marcante, o que provoca uma luta de instintos e critérios de valor antagonistas: não há mais uma direção fortemente definida, uma perspectiva, um estilo. O homem tardio, em geral, é débil, sua aspiração é o cessar de toda luta, sua felicidade é o repouso e a tranquilidade, há a busca de tranquilizantes cristãos e epicuristas.⁴⁰ Para Nietzsche, a civilização [*Civilisation*] enquanto domesticação dos impulsos coincide com a cultura tardia. O que se considera “progresso” (a diminuição dos instintos hostis) é apenas uma das consequências da diminuição geral de vitalidade [*Vitalität*].⁴¹ A cultura tardia caracteriza-se pelo nivelamento dos homens. É a época do filisteu da formação [*Bildung*] e da cultura [*Kultur*]: “O máximo possível e o mais rápido possível”⁴², ou seja, receber tudo indiscriminadamente e sem um critério de seleção. Esse modo de existência é sintoma da ausência do predomínio de um impulso ou de um conjunto de impulsos que imprima um estilo, uma perspectiva.

O que chamamos de ciclo vital da cultura é uma eterna sucessão de culturas e, em cada uma delas, uma sequência limitada de estágios culturais: cada um deles é um sintoma de uma configuração ou arranjo de impulsos que lutam eternamente entre si por mais potência. Cada cultura, a princípio, surge superando a anterior, cresce em potência, entra em declínio e é superada por sua sucessora, e assim por diante. Não há uma cultura determinada e única a ser atingida: o ciclo vital da

39 Cf. *Fragmento Póstumo* 25 [112] da primavera de 1884, KSA II.41-42. “Barbárie” e “bárbaro” se referem a impulsos em processo de crescimento de potência. Opõem-se à noção de domesticação (*Zähmung*), ou seja, de enfraquecimento dos impulsos. Para Nietzsche, o homem civilizado é um animal domesticado.

40 Cf. *Para além de Bem e Mal* § 200, KSA 5.120-121.

41 Cf. *Crepúsculo dos Ídolos*, “Incurções de um extemporâneo”, § 37, KSA 6.136-139.

42 *Fragmento Póstumo* 5 [1] 10 de novembro de 1882-fevereiro de 1883, KSA 10.188.

cultura não visa a um fim ou a um estado final, mas é um processo eterno. Cada cultura fundada tem seu próprio estilo, sua própria perspectiva (certo arranjo ou configuração de impulsos). Mais cedo ou mais tarde, a des-hierarquização de impulsos, que abre caminho para a reconfiguração, o rearranjo ou a recombinação, dissolverá a velha cultura e propiciará o surgimento de uma nova cultura, de um novo estilo, se houver acúmulo de forças por meio da luta dos impulsos. Enfim, dessa forma, pode-se dar oportunidade à criatividade humana se manifestar por meio da diversidade de culturas. O principal papel do médico filosófico está ligado, portanto, a permitir que as várias possibilidades humanas dinâmicas e antidogmáticas se manifestem.

Nietzsche associa várias figuras àquela do médico, não apenas o fisiopsicólogo. Em momentos distintos de sua obra, temos o médico como: filósofo, educador, artista, religioso, filólogo, historiador e psicólogo. Alguns tipos nietzschianos elevados devem ter uma mescla de qualidades que inclui aquelas do médico. Em *Miscelâneas de Opiniões e Sentenças* § 180, Nietzsche narra uma visão que acredita levantar uma ponta do véu do futuro, no qual surgiria uma virtude única resultante da fusão de várias virtudes: “Um mais novo e mais pleno desabrochar e florescer do ideal de mestre, no qual o clérigo, o artista [*Künstler*] e o médico, o sabedor e o sábio amalgamam-se”.⁴³ O próprio Zarathustra deve incorporar algo do médico: “Zarathustra 3. A grande *consagração* do novo ser-médico-sacerdote-médico [*Arzt-Priester-Lehrer-Wesen*], que precede o além-do-homem [*Übermensch*]”.⁴⁴ De qualquer forma, busca-se o florescimento da cultura superior e a rejeição da domesticação dos impulsos humanos.

Referências

- FREZZATTI JR., W. A. *A fisiologia de Nietzsche. A superação da dualidade cultural/ biologia*. Ijuí: Editora Unijuí, 2006.
- FREZZATTI JR. “Nietzsche e Théodule Ribot: Psicologia e superação da metafísica”. *Natureza humana*, v. 12 (2), pp. 1-28, 2010.
- FREZZATTI JR. “Nietzsche e la scienza: la fisiopsicologia come critica alla metafisica”. In: BUSELLATO, S. (Org.). *Nietzsche dal Brasile: Contributi alla Ricerca contemporanea*. Trad. G. Micheli, F. Nacci, S. Busellato. Pisa: ETS, 2014°, pp. 185-200.
- FREZZATTI JR. *Nietzsche contra Darwin*. 2ª edição ampliada e revista. São Paulo: Loyola, 2014b.

43 KSA 2.458.

44 *Fragmento Póstumo* 26 [223] do verão – outono de 1884, KSA II.208.

MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. 2ª ed. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

NASSER, E. “O destino do gênio e o gênio enquanto destino: o problema do gênio no jovem Nietzsche”. *Cadernos Nietzsche*, v. 30, pp. 287-302, 2012.

NIETZSCHE, F. W. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgab.* G. Colli und M. Montinari (Hg). Berlin: Walter de Gruyter, 1999, 15 Bd.

SILVA JR., I. da. *Em Busca de um Lugar ao Sol: Nietzsche e a Cultura alemã*. São Paulo, Ijuí: Discurso, Unijuí, 2007 (Col. Sendas & Veredas).

WOTLING, P. *Nietzsche et le problème de la civilization*. Paris: PUF, 1995. Em português: WOTLING, P. *Nietzsche e o problema da civilização*. São Paulo: Barcarolla, 2013 (Col. Sendas & Veredas).

Resenhas

Scarlett Marton
Universidade de São Paulo

Friedrich NIETZSCHE. *Obras completas, Fragmentos póstumos, Correspondência*. Madri: Trotta, 2015-2017. 10.558 págs.

No ano 2000, colegas espanhóis fundam a SEDEN – Sociedade Espanhola de Estudos sobre Friedrich Nietzsche; criam a revista *Estudios Nietzsche*; realizam importantes trabalhos acerca ou a partir da filosofia nietzschiana. E abraçam a tarefa de elaborar uma edição crítica em espanhol das obras completas e fragmentos póstumos do filósofo. Tomam como ponto de partida a já consagrada edição Colli-Montinari, acrescida das correções filológicas presentes nos volumes complementares (*Nachberichte*), graças ao trabalho do grupo de pesquisa HyperNietzsche, dirigido por Paolo D'Iorio (<http://www.nietzschsource.org>). Perseguindo o objetivo de dar acesso aos escritos de Nietzsche a todos os que se dedicam à sua leitura e compreensão, os pesquisadores espanhóis se lançam nessa empresa sob a direção de Diego Sánchez Meca. No primeiro volume das *Obras completas*, ele mesmo aponta os três principais objetivos do trabalho: produzir uma tradução fiel dos textos, elaborar um aparato crítico atualizado e incluir introduções aos escritos de modo a contextualizá-los.

Em meio a vários aspectos desse empreendimento extraordinário, o primeiro que chama a atenção consiste no trabalho de tradução. À diferença de projetos similares que tiveram lugar na França ou no Brasil, desta feita é o mesmo grupo de tradutores que assume a incumbência. Com seriedade e rigor, em permanente diálogo, eles preocupam-se em fazer escolhas terminológicas que permitam traduzir de modo uniforme os conceitos presentes nos diferentes textos. Levando em conta o *corpus* nietzschiano na íntegra, conferem à tradução espanhola as qualidades invejáveis de harmonização e homogeneização.

Mas é preciso assinalar que, por tratar-se de uma edição crítica, ela também traz informações indispensáveis à elucidação dos textos e à sua contextualização. Cada um dos quatro volumes que compõem a edição das *Obras completas* de Nietzsche apresenta uma introdução geral, que conta analisar a evolução de seu pensamento, e prefácios aos livros ou conjuntos de textos traduzidos, que tratam da sua elaboração. Os quatro volumes da edição dos *Fragmentos póstumos*, por sua vez, contêm introduções que retomam as ideias centrais neles presentes, além de comportarem uma introdução que retraça as linhas gerais da filosofia nietzschiana.

Por fim, os “Complementos ao conjunto da edição castelhana das *Obras completas* e dos *Fragmentos póstumos*” fornecem ao leitor um índice dos conceitos e nomes próprios que aparecem nos escritos do filósofo, instrumentos de trabalho para abordá-los e importantes informações sobre a recepção de sua obra ao longo da história de suas edições.

Buscando esclarecer o desenvolvimento interno do pensamento de Nietzsche, tanto em suas linhas de continuidade quanto em suas graves transformações, a edição crítica espanhola mostra que seus escritos revelam aprofundamentos conceituais que se dão em momentos bem delimitados. Se assim contribui para a exegese dos textos, ela também convida o estudioso a situar a obra do autor de *Zarathustra* no contexto da história da filosofia e, mais ainda, no da cultura europeia. Tem ciência de que, para uma compreensão aprofundada da sua obra, é imprescindível recorrer a um quadro histórico.

É igualmente imbuída desse espírito que comparece a edição espanhola da correspondência de Nietzsche. Luis Enrique de Santiago Guervós, que por ela se responsabilizou, seguiu de perto as publicações das cartas organizadas por Colli e Montinari e seus sucessores; apontou que, além de concorrerem para desmistificar a imagem do filósofo e darem uma ideia mais precisa de sua vida, elas permitem conhecer melhor a situação social e cultural da Alemanha da época. Constituída de seis volumes, com a mesma estrutura, a edição crítica da *Correspondência* do autor de *Zarathustra* retoma as informações editoriais da edição alemã (*Nachberichte*), integrando-as em numerosas notas. Comporta uma introdução, que visa a situar sua atividade epistolar recuperando dados de ordem biográfica e institucional; contém ainda apêndices que fornecem preciosas indicações tanto sobre os destinatários das missivas quanto sobre os acontecimentos, obras e lugares nelas mencionados. Tomando Nietzsche “como um autor de cartas” em diálogo com espíritos cultos de seu tempo, o estudioso tem a oportunidade de abrir-se a seu universo cultural e, desse modo, recuperar a estreita relação entre filosofia e cultura que jamais deixou de existir em sua obra.

É à luz dessas considerações que será preciso avaliar a edição crítica das obras completas, fragmentos póstumos e correspondência de Nietzsche publicada na Espanha. Graças a esse inestimável trabalho, será possível ler o autor de *Zarathustra* sem prevenções ou preconceitos, sem se submeter a posições ideológicas ou opções sectárias. Por não se contentar em publicar na íntegra seus escritos, mas também realizar um amplo trabalho de contextualização do seu pensamento, sua contribuição, sem dúvida alguma, irá além das fronteiras da Espanha e da Europa.

Eduardo Nasser
Universidade Federal do ABC

Andreas Urs SOMMER. *Nietzsche-Kommentar 5/1. Kommentar zu Nietzsches Jenseits von Gut und Bose*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2016. xvii + 989 pp.

Iniciou-se em 2012 a publicação do *Nietzsche-Kommentar*, um vigoroso e pioneiro projeto editorial conduzido por Andreas Urs Sommer, Barbara Neymeyer, Jochen Schmidt, Katharina Grätz, Sebastian Kaufmann, e promovido pela Academia de Ciências de Heidelberg. São onze livros, correspondentes a seis volumes e suas subdivisões, que se atêm às obras de Nietzsche publicadas, ou preparadas para publicação, excluindo, portanto, escritos filológicos, fragmentos póstumos e cartas (mesmo que esse material não deixe de ser muito frequentemente consultado). O critério para a divisão dos comentários é cronológico, seguindo a numeração da *Kritische Studienausgabe* (KSA), a edição crítica de parte das obras e do espólio de Nietzsche organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Os idealizadores desse projeto almejam, com efeito, fazer com que os livros sejam um complemento à KSA, ou, mais particularmente, um prolongamento do volume 14 da KSA, a *Kommentarband*. Esse projeto está previsto para ser concluído em 2023.

Os livros que integram os comentários possuem uma estrutura análoga, dividida em duas partes: *comentário geral* e *comentário das passagens*. Essas partes se diferenciam pela extensão — o comentário geral é menor do que o comentário das passagens —, e também pelo tipo de enfoque. No comentário geral são trazidos a lume aspectos diversos da obra investigada: gênese e história; testemunhos de Nietzsche; fontes; concepção e estrutura; significado no corpo literário nietzschiano; recepção. O comentário das passagens, por seu turno, realiza um exame analítico de parágrafos e/ou aforismos que compõem as obras.

O que distingue esse empreendimento de outros semelhantes é o engajamento com a historicização dos escritos de Nietzsche. Essa propensão está apoiada na primazia metodológica dada pelos autores à contextualização. Nos comentários, o trabalho de contextualização é realizado de três modos: (1) contextualização de conceitos e teorias no interior da obra; (2) contextualização da obra em face das outras obras, incluindo os fragmentos póstumos; (3) contextualização histórica das obras. De todas as diferentes formas de contextualização, sobressai a contextualização histórica. Há uma preferência por esse tipo de contextualização por uma razão circunstancial. O atual estágio das pesquisas especializadas

sobre Nietzsche testemunha um amadurecimento do estudo de fontes, criando condições inegavelmente estimulantes para esse tipo de abordagem. Mas há ainda uma outra razão, mais preeminente, decorrente de uma determinada maneira de fazer história da filosofia. Entende-se que o pensamento de Nietzsche deve ser relativizado, pois além de ser o resultado da interação com a produção intelectual de homens de seu tempo, os seus escritos não são verdadeiramente dirigidos a uma audiência universal, mas aos seus interlocutores. Importante ressaltar, contudo, que há uma manifesta preocupação por parte dos organizadores em valorizar as obras publicadas, de sorte que a contextualização histórica, apesar de não encarar a obra como uma unidade fechada, jamais deixa de estar a ela referida.

Dada a natureza historicizante dos comentários, eles terminam, de modo geral, por possuir um intuito mais informativo do que exegético. Essa característica delimita o público que melhor pode ser favorecido. Os comentários não são manuais destinados a um público iniciante que está em busca de suporte para o primeiro contato com as obras de Nietzsche. O propósito é municiar estudiosos experientes com informações que podem ser valiosas para as suas pesquisas.

Nietzsche-Kommentar Band 5/1. Kommentar zu Nietzsches Jenseits von Gut und Böse, escrito por Andreas Urs Sommer, atualmente professor de filosofia da cultura na Albert-Ludwig-Universität Freiburg, é a sexta publicação dos comentários. Nesse volume, Sommer se ocupa de *Para além de Bem e Mal*, uma das obras mais desafiadoras de Nietzsche. O autor segue as instruções metodológicas dos comentários, realizando, com admirável esmero, o trabalho de contextualização da obra publicada por Nietzsche em 1886.

No comentário geral, sobressai — nas seções 4 e 5 — a grande preocupação de Sommer em desvendar o sentido de *Para além de Bem e Mal*, na expectativa de uma melhor compreensão da obra, como também de seu posicionamento dentro do legado literário de Nietzsche, momento que melhor condiz com a aplicação do segundo tipo de contextualização, tal como listado acima. Ocupando-se das missivas, Sommer nos mostra que essa obra é entendida por seu autor ora como continuação de *Aurora*, ora como glossário ou comentário de *Assim falava Zaratustra*, asserções que mais geram dificuldades do que facilitam a apreensão. Na expectativa de contornar esses obstáculos, Sommer sugere a utilização de um esquema bastante interessante, apoiado sobre os traços mais insinuantes de *Para além de Bem e Mal* — *protreptische, temptatorische, promissorisches, provokativ-polemogenen* (Cf. Sommer, 2016, pp. 23-24) —, que nos faria ver de que modo o principal intuito dessa obra é gerar *incerteza*, ao contrário do tom doutrinal de *Assim falava Zaratustra*, produzindo uma revolução na forma de pensar que, enfim, abriria um novo caminho para a compreensão e prática da filosofia (Cf. *Ibid.*, pp. 24-29).

No comentário das passagens é onde o uso da contextualização histórica fica mais evidente. Na seção 3 do comentário geral, Sommer já havia revelado a quantidade surpreendentemente abundante de fontes consultadas por Nietzsche para a realização de *Para além de Bem e Mal*, discriminando-as em cinco grandes grupos temáticos: ciências da religião e teologia; etnografia, antropologia e ciências da cultura; filosofia; ciências naturais; crítica da cultura e da literatura. Nessa seção, Sommer faz uma observação instrutiva para compreendermos como o estudo de fontes é implementado no comentário: Nietzsche não costuma ler os livros na íntegra, ocupando-se somente de trechos que são de seu interesse (Cf. *Ibid.*, pp. 17-19). Por essa razão, o trabalho de contextualização histórica, empregado na análise dos aforismos, evita longas digressões sobre os autores e as obras frequentadas. Em sua análise do célebre § 19, por exemplo, onde é feita a defesa do caráter complexo da vontade, Sommer nos mostra de que modo essa concepção é o resultado de uma amalgama de leituras empreendidas por Nietzsche de trechos e curtas passagens, reproduzidas no comentário, de nomes como Johann Julius Baumann e Jean-Marie Guyau (Cf. *Ibid.*, pp. 186-187).

Pode parecer que esse tipo de resultado serve a uma erudição pedante de pouco valor para a reflexão filosófica. Todavia, Sommer faz ver que se trata de um instrumento indispensável para o pesquisador não ser vítima de precipitações que tendem a obliterar a natureza evolutiva de teses filosóficas. Tome-se novamente como exemplo a análise do § 19, quando Sommer exhibe as incongruências entre a concepção de vontade complexa que ali aparece quando comparada com o § 14 de *O anticristo*, momento em que Nietzsche lança mão da noção de vontade enquanto resultado de diferentes excitações, uma formulação oriunda de suas leituras de Charles Féré (Cf. *Ibid.*, p. 187).

Kommentar zu Nietzsches Jenseits von Gut und Böse é não só um acréscimo de grande monta para o *Nietzsche-Kommentar*, como marca o estabelecimento de uma nova etapa das pesquisas especializadas sobre Nietzsche que deve ser saudada pela comunidade filosófica.

Wilson Antonio Frezzatti Jr.
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Dorian ASTOR (org.) *Dictionnaire Nietzsche*.
Paris: Éditions Robert Laffont, 2017.
(Collection Bouquins) 1024 p.

O *Dictionnaire Nietzsche*, organizado por Dorian Astor, autor de biografias de Nietzsche e de Lou Salomé, foi lançado em março de 2017, apenas alguns meses depois do lançamento do *Dicionário Nietzsche* do GEN, o primeiro dicionário sobre a filosofia nietzschiana escrito e organizado por pesquisadores brasileiros. No *Dictionnaire Nietzsche*, participaram trinta e quatro renomados estudiosos do pensamento nietzschiano. Embora haja um acento francês nos autores dos verbetes — e mesmo na presença de alguns verbetes —, há pesquisadores de vários países. Do Brasil, temos Scarlett Marton e Ivo da Silva Jr., ambos pertencentes ao GEN. Entre os franceses, estão presentes Éric Blondel, Patrick Wotling, Céline Denat e Emmanuel Salanskis. Este último é também membro do GEN. Giuliano Campioni, Paolo D'Iório e Maria Cristina Fornari são pesquisadores italianos. Richard Schacht é norte-americano. Keith Ansell-Pearson e Tom Bailey são britânicos. De Portugal, temos Maria João Mayer Branco. Da Suíça, Isabelle Wienand. Da Alemanha, Enrico Müller. Da Dinamarca, Christian Benne. De uma instituição canadense, Chiara Piazzesi.

Uma questão levantada por Astor no prefácio do *Dictionnaire Nietzsche* e que deve ser enfrentada por todos aqueles que se propõem a produzir obras semelhantes: como fazer definições dos conceitos e das concepções de um filósofo que não se cansa de lançar suspeitas sobre a linguagem? Como evitar o risco de isolar e definir de modo fechado uma palavra? Nietzsche desconfia das palavras: estas não designam as coisas, mas nossas relações com elas, o que faz com que a linguagem seja algo como uma rede ou uma teia que tenta capturar e fixar as coisas do mundo. Uma proposição não vale por sua verdade ou falsidade, mas por quanto favorece a vida. Além disso, Nietzsche entende a filosofia como apropriação e, segundo Astor, promove uma apropriação artística da linguagem conceitual. Como, diante desse contexto, produzir verbetes sobre o pensamento nietzschiano? A resposta não é fácil ou simples, como mostra o título do prefácio: “Por mais prudente que se seja...”, uma frase extraída de *O Andarilho e sua Sombra* § II.

A estratégia adotada envolve se aproximar o máximo possível do perspectivismo nietzschiano, ou seja, estabelecer uma rede de relações entre as

palavras para que seus significados se completem com outros pontos de vista, o que não quer dizer que seja produzida uma sinfonia uníssona. A intenção é “produzir o máximo de olhos possível”: o uso de remissões, “Ver também”, apoiado numa pequena bibliografia de grandes especialistas, propicia a construção de uma teia ou de um labirinto de perspectivas, de acordo com a própria concepção nietzschiana de conhecimento. No limite, um leitor, partindo de qualquer palavra e seguindo toda a rede de remissões, pode acabar lendo o dicionário inteiro.

Sabemos que, em Nietzsche, perspectivismo não se confunde com subjetivismo ou com o “tudo é possível”. Assim, em cada verbete, os autores com rigor e probidade filológica (“amor audacioso pela sabedoria e sinceridade temerária”, cf. verbete “Probité”, p. 732) seguiram dois princípios norteadores: a) um princípio filológico, isto é, textual, genético e histórico: investigar as condições internas e externas nas quais os problemas formulados por Nietzsche surgiram e se desenvolveram; e b) um princípio filosófico ou, segundo Astor, ético-político: desconfiar do que sabemos de Nietzsche, pois “toda aparência de uma muito grande familiaridade com Nietzsche é ilusória” e, dessa forma, evita-se o dogmatismo. As estratégias das remissões, do apoio bibliográfico e da análise conceitual e genética são semelhantes às adotadas pelo *Dicionário Nietzsche* do GEN.

O conteúdo do *Dictionnaire Nietzsche* está dividido em oito seções:

- 1) “Prefácio”, por Dorian Astor;
- 2) “Nota à presente edição”, por Dorian Astor: notas sobre a estrutura do dicionário;
- 3) “Abreviações”: padronização das abreviações das obras de Nietzsche e de outras obras de referência, incluindo o *Kritische Studienausgabe* (KSA) e o periódico *Nietzsche-Studien*;
- 4) “Lista dos verbetes do dicionário”: lista em ordem alfabética dos termos em francês, acompanhados do nome dos respectivos autores;
- 5) “Dicionário”: Os textos dos verbetes são acompanhados pelo termo original em alemão, por uma lista de remissões (“Ver também”) e, algumas vezes, por uma pequena bibliografia (“Bibliografia”) com textos relevantes sobre o assunto;
- 6) “Referências cronológicas”: uma cronologia sucinta da vida e da obra de Nietzsche;
- 7) “Referências bibliográficas”: apresenta duas listas seletivas: uma lista de obras e da correspondência de Nietzsche em francês e em alemão, nesta língua apenas as obras completas; e uma lista de livros sobre Nietzsche em francês; e
- 8) “Colaboraram nesta obra”: biografias sucintas de cada autor.

O tamanho dos quatrocentos e quarenta e dois verbetes, alinhados em ordem

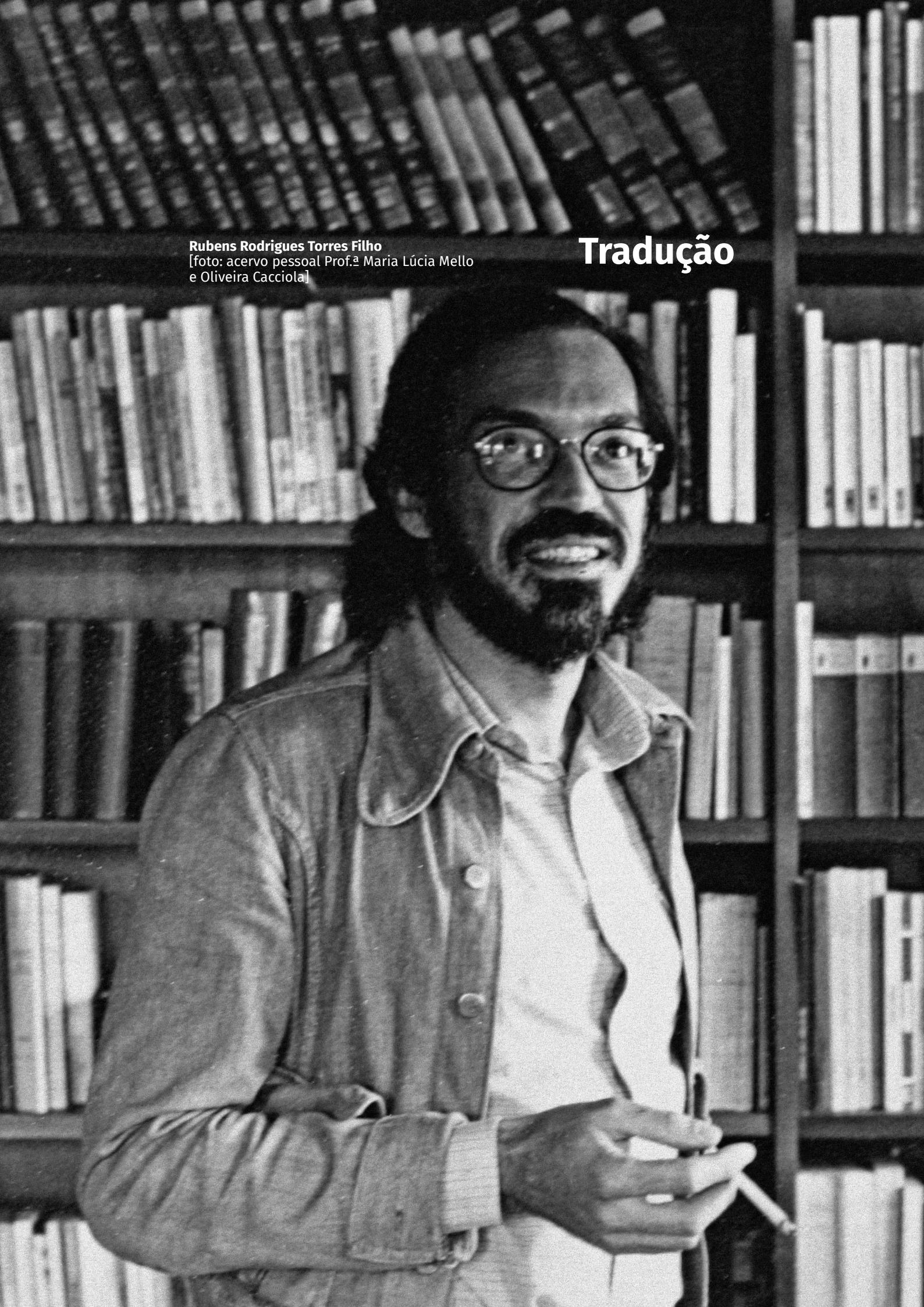
alfabética, variam conforme a relevância do tema. O *Dictionnaire Nietzsche* relaciona verbetes sobre os conceitos da filosofia nietzschiana, apresentando também dados biográficos, fontes, personalidades e informações sobre as obras de Nietzsche. Na categoria de conceitos (aproximadamente duzentos e quinze entradas, – e indicaremos sempre as quantidades como aproximadas, pois um verbete pode ser classificado em mais de uma categoria), além dos próprios conceitos nietzschianos (por exemplo, *Éternel retour*, *Genéalogie*, *Volonté de puissance*), temos conceitos tradicionais da filosofia (p. ex., *Causalité*, *Language*, *Vérité*); noções gerais (p. ex., *Amour*, *Criminel*, *Disciple*); metáforas e imagens (p. ex., *Nord*, *Rome*); conceitos de outras áreas, tais como história (p. ex., *Histoire*), psicologia (p. ex., *Psychologie*), ciências (p. ex., *Hérédité*, *Physiologie*) e política (p. ex. *Anarchisme*, *Liberalisme*); e fatos históricos (*Renaissance*, *Révolution française*). A todos esses termos, como nos lembra Astor, Nietzsche dá um sentido próprio ou os insere numa relação inédita. Há alguns lugares geográficos ligados a Nietzsche de alguma forma (aproximadamente dezessete entradas), por exemplo, *Basileia*, *Gênova*, *Röcken*. Os verbetes sobre obras (aproximadamente quarenta e três entradas) abordam a produção de Nietzsche propriamente dita (p. ex., *Ainsi parlait Zarathoustra*, *Cinq préfaces à cinq livres qui n'ont pas été écrits*, *Fragment posthumes*, *Musique de Nietzsche*) e aspectos ligados de algum modo a ela (p. ex., *Archives Nietzsche*, *Autobiographies*, *Bibliothèque de Nietzsche*, *Réception initiale*). Entre as personalidades, temos aquelas conhecidas pessoalmente por Nietzsche (aproximadamente trinta e nove entradas, p. ex., Overbeck, Franz; Förster, Bernhard; Wagner, Richard); aquelas que Nietzsche estudou ou tinha algum interesse (aproximadamente sessenta e sete entradas): filósofos (p. ex., Maquiavel, Nicolau; Sócrates); músicos (p. ex., Bach, Johann Sebastian; Mozart, Wolfgang Amadeus); escritores (p. ex., Carlyle, Thomas; Maupassant, Guy de), cientistas (p. ex., Haeckel, Ernst; Roux, Wilhelm), personagens históricas (p. ex., Bórgia, César; Lutero, Martinho), etc.; aquelas que, de alguma forma, foram influenciados pelo filósofo alemão (aproximadamente quarenta e quatro entradas, p. ex., Deleuze, Gilles; Lukács, György; Psychanalyse); e personagens mitológicas, literárias ou históricas (aproximadamente dezesseis entradas, p. ex., Colombo, Cristovão; Jesus; Édipo).

Não há como deixar de concordar com Astor quando ele aponta a importância de obras como o *Dictionnaire Nietzsche*. A história da recepção do pensamento de Nietzsche está cheia de falsificações e simplificações. Infelizmente, na Europa e também no Brasil, ainda se confunde, nos termos de Astor, “o triunfo da vontade” com o triunfo do ressentimento, a autossuperação do homem com seu extermínio e a filosofia midiática presa no instante com a arte de bem ler Nietzsche. Obviamente, pelo que dissemos acima, nenhum dicionário fará uma

abordagem exaustiva da complexa rede de pensamentos e conceitos da filosofia nietzschiana. Porém, acreditamos que o *Dictionnaire Nietzsche* será bem sucedido nas metas anunciadas pelo organizador: ser uma amostra da pesquisa atual sobre Nietzsche e uma semente da futura.

Rubens Rodrigues Torres Filho
[foto: acervo pessoal Prof.^a Maria Lúcia Mello
e Oliveira Cacciola]

Tradução



Visão de Dionísio

Friedrich Nietzsche

Seleção e tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho¹

Universidade de São Paulo

Histrionismo Dionisíaco

O que significa o conceito, introduzido na estética por mim, da oposição entre o *apolíneo* e o *dionisíaco* concebidos ambos como espécies de embriaguez? — A embriaguez apolínea mantém excitado, antes de tudo, o olho, de modo que ele adquire a força da visão. O pintor, o escultor, o épico são visionários por excelência. No estado dionisíaco, em contrapartida, o sistema emocional em seu conjunto está excitado e intensificado: de modo que descarrega todos os seus meios de expressão de uma só vez e põe para fora, a um só tempo, a força da encenação, da imitação, da transfiguração, da transmutação, toda espécie de mímica e representação. O essencial continua sendo a ligeireza da metamorfose, a incapacidade de não reagir (à semelhança do que ocorre com certos histéricos, que a cada aceno entram em cada papel). *É impossível ao homem dionisíaco deixar de entender qualquer sugestão, nenhum signo da emoção lhe escapa, ele tem o grau máximo do instituto que entende e adivinha, assim como possui o grau máximo da arte comunicativa. Entra em cada pele, em cada emoção, transmuta-se incessantemente.* — A música, como a entendemos hoje, é igualmente uma excitação e descarga de conjunto das emoções, mas no entanto é apenas o remanescente de um mundo muito mais pleno de expressão da emoção, um mero *resíduo* do histrionismo dionisíaco. Para possibilitar a música, como arte isolada, foi calado um bom número de sentidos, antes de tudo o sentido muscular (ao menos relativamente: pois em certo grau todo ritmo fala ainda aos nossos músculos): de modo que o homem não mais imita e encena corporalmente tudo o que sente. Não obstante, é isso o estado normal propriamente dionisíaco, em todo caso o estado primeiro: a música é a especificação dele, lentamente alcançada, às custas das faculdades vizinhas. *Crepúsculo dos ídolos*, “Incursões de um Extemporâneo”, § 10.

Música e Letra

O poeta faz o impulso de conhecimento brincar, o músico o faz descansar — ambos lado a lado, seria efetivamente possível? Se estamos totalmente abandonados

¹ Publicado originalmente na *Folha de São Paulo*, caderno Folhetim, 08 de agosto de 1982.

à música, não há nenhuma palavra em nossa cabeça — um grande alívio. Tão logo voltamos a ouvir palavras e a raciocinar, isto é, tão logo entendemos o texto, nossa sensibilidade para a música tornou-se superficial: agora a ligamos com conceitos, a comparamos com sentimentos e exercitamo-nos no entendimento simbólico — um ótimo entretenimento! Mas, quanto àquele profundo, singular feitiço que dera descanso a nossos pensamentos, quanto àquele colorido crepúsculo que apagara o dia espiritual, era uma vez. — Tão logo não entendemos mais as palavras, claro, está tudo em ordem outra vez: e isto, felizmente, é a regra. De qualquer modo, textos ruins são sempre preferíveis aos melhores, porque não desviam nenhuma atenção para si e querem passar despercebidos. — A ópera quer ocupar também os olhos, e, porque a grande maioria tem os olhos maiores que os ouvidos, o que quer dizer muito, a música de ópera se orienta pelos olhos e contenta-se a soprar fanfarras características, toda vez que há algo novo para se ver — começo da barbárie. *Inocência do devir*, I, § 450.

Espírito Livre / Pathos Filosófico

“O que é bom é leve, tudo o que é divino corre com pés delicados”: proposição primeira de minha estética. [...] E, mais uma vez: torno-me um ser humano melhor quando este Bizet me fala. Também um melhor músico, um melhor ouvinte. Pode-se ouvir ainda melhor? — Enterro meus ouvidos ainda sob esta música, ouço sua causa. Parece-me que vivo sua gênese — tremo ante perigos que acompanham qualquer ameaça, delicio-me com acasos felizes pelos quais Bizet é inocente. — E, singular! no fundo não penso nisso, ou não sei o quanto penso nisso. Pois pensamentos totalmente outros correm-me, enquanto isso, pela cabeça... Notaram que a música torna livre o espírito? dá asas ao pensamento? que alguém se torna tanto mais filósofo quanto mais se torna músico? — O céu cinza da abstração fulgurado como que de relâmpagos; a luz forte o bastante para toda filigrana das coisas; os grandes problemas ao alcance da mão; o mundo visto como do alto de uma montanha. — Acabo de definir o *pathos* filosófico. — E despercebidamente caem-me ao colo respostas, uma pequena saraivada de gelo e sabedoria, de problemas solvidos... Onde estou? — Bizet me faz fecundo. Tudo que é bom me faz fecundo. Não tenho nenhuma outra gratidão, não tenho nenhuma outra prova para aquilo que é bom. *O Caso Wagner*, § 1.

Wagner: Doença indispensável ao Filósofo

Minha vivência máxima foi uma convalescença. Wagner inclui-se apenas entre minhas doenças. Não que eu quisesse ser ingrato para com essa doença. Se, com este escrito, afirmo a proposição de que Wagner é *nocivo*, não quero menos afirmar a quem ele é, não obstante, indispensável — ao filósofo. Em todo o resto pode-se

talvez passar sem Wagner: ao filósofo, porém, não é dada a liberdade de abster-se de Wagner. Ele tem de ser a má consciência de seu tempo —, para isso precisa ter dele a melhor ciência. Mas onde encontraria, para o labirinto da alma moderna, um guia mais iniciado, um mais eloquente doutor de almas, que Wagner? Através de Wagner fala a modernidade sua linguagem mais íntima: não esconde nem seu bem, nem seu mal, desaprendeu toda vergonha de si. E, inversamente: quase fez um balanço geral sobre o valor do moderno quem está às claras consigo sobre o bem e o mal em Wagner. — Entendo perfeitamente se hoje um músico diz: “Odeio Wagner, mas não suporto mais nenhuma outra música.” Mas também entenderia um filósofo que declarasse: “Wagner *resume* a modernidade. Não adianta, é preciso ser primeiro wagneriano...” *O Caso Wagner*, Prefácio.

Futuro da Música

Contra a música alemã considero recomendável muita cautela. Suposto que alguém ame o sul como eu o amo, como uma grande escola de convalescença, no que há de mais espiritual e de mais sensual, como uma indômita plenitude solar e transfiguração solar que se difunde sobre uma existência dona de si, que acredita em si: então, esse alguém aprenderá a tomar certo cuidado ante a música alemã, porque ela, na medida em que volta a corromper seu gosto, volta a corromper-lhe, junto, a saúde. Um tal meridional, não pela procedência mas pela *crença*, caso sonhe o futuro da música, tem de sonhar também que a música se redima do norte e ter em seus ouvidos o prelúdio de uma música mais profunda, mais poderosa, talvez mais maldosa e mais misteriosa, de uma música supra-alemã, que perante a visão do azul mar voluptuoso e da clareza mediterrânea do céu não perca a sonoridade, não amareleça, não empalideça, como o faz toda música alemã; uma música supra-européia, que ainda perante os pardos pores-do-sol do deserto se mantenha firme, cuja alma é aparentada com a palmeira e sabe estar em casa e vagabundear entre grandes, belos, solitários animais de rapina. — Eu seria capaz de pensar uma música cujo mais raro feitiço consistisse em não saber mais nada de bem e mal, exceto, talvez, por alguma nostalgia de navegante, algumas sombras douradas e delicadas fraquezas que deslizassem, aqui e ali, por sobre ela: uma arte que, de grande distância, visse fugir em sua direção as cores de um mundo *moral* em declínio, tornado quase incompreensível, e que fosse hospitaleira e profunda o bastante para acolher tais fugitivos retardatários. *Para Além de Bem e Mal*, § 255.

A revista Discurso, órgão oficial do Departamento de Filosofia da USP, surgiu em 1970. Quando atravessava a mais difícil fase de sua história, atingido duramente pela violência da ditadura, este Departamento extraiu da ameaça de seu desaparecimento a força e a coragem para criar um espaço de expressão.

A revista propôs-se a veicular não apenas a produção teórica de seu corpo docente, mas também as mais diversas manifestações de reflexão sobre a cultura, sem distinguir correntes ideológicas, linhas filosóficas ou áreas do saber. Assim se pretendia garantir o pluralismo e a liberdade, numa época de obscurantismo.

discurso
e-ISSN 2318-8863

 **fflch** FACULDADE DE FILOSOFIA,
LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

USP

A revista Discurso, órgão oficial do Departamento de Filosofia da USP, surgiu em 1970. Quando atravessava a mais difícil fase de sua história, atingido duramente pela violência da ditadura, este Departamento extraiu da ameaça de seu desaparecimento a força e a coragem para criar um espaço de expressão.

A revista propôs-se a veicular não apenas a produção teórica de seu corpo docente, mas também as mais diversas manifestações de reflexão sobre a cultura, sem distinguir correntes ideológicas, linhas filosóficas ou áreas do saber. Assim se pretendia garantir o pluralismo e a liberdade, numa época de obscurantismo.

discurso
e-ISSN 2318-8863



fflch

FACULDADE DE FILOSOFIA,
LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

